

Encantaria de “Barba Soeira”: Codó, capital da magia negra?

Mundicarmo Ferretti



**ENCANTARIA DE
“BARBA SOEIRA”:**

Mundicarmo Ferretti

**ENCANTARIA DE “BARBA SOEIRA”:
CODÓ, CAPITAL DA MAGIA NEGRA?**

CMF
São Luís
2000

COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE
2000

Sergio Figueiredo Ferretti

Presidente

José Valdelino Cécio S. Dias

Vice-presidente

Conselho Editorial

Sergio Figueiredo Ferretti, José Valdelino Cécio S. Dias, Carlos Orlando Lima, Izaurina Maria de Azevedo Nunes, Maria Michol Pinho de Carvalho, Mundicarmo Maria Rocha Ferretti, Roza Santos, Zelinda de Castro Lima

Revisão

Izaurina Maria de Azevedo Nunes

Capa

Maria Bárbara - Ciro Falcão

Fotografia

Sergio e Mundicarmo Ferretti

ISBN... (?)

Impresso no Brasil/ Printed in Brazil

.....

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha

Encantaria de “Barba Soeira”: Codó, capital da magia
negra?/Mundicarmo Maria Rocha Ferretti - São Luís: CMF., 2000.

191 p.(?); il.; 22 cm.

1. Cultura popular - Maranhão. 2. Religião afro-brasileira. 3.
Magia - Codó. 4. Terecô - Maranhão. I. Ferretti, Mundicarmo. II.
Título

CDD 390.098121

CDU: 39(812.1)

.....

Apoio Pesquisa

Governo do Estado do Maranhão (?)

Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Tecnológico do Maranhão

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq

Universidade Estadual do Maranhão – UEMA/DCS

Universidade Federal do Maranhão – UFMA/GP-Mina

Para Dona Antoninha,

*Mãe-de-santo de muita força,
apegada às tradições do Terecô,
que permanece viva em nossas lembranças
e em tudo o que construiu.*

*“A religião tem ‘segredos’,
mas as pessoas não devem abusar”...*
Antoninha - Codó-MA

PREFÁCIO

Talvez os maranhenses não se dêem conta disso, mas quem vem de fora em visita a São Luís e várias outras cidades deste estado logo se impressiona com a frequência e a densidade temática de práticas culturais religiosas e não religiosas de origem africana e indígena que mesclam o cotidiano, especialmente dos seguimentos populares. Terra de vodum, terra de encantado, o Maranhão tem tradição própria nesse âmbito, o que faz dele um dos celeiros culturais do Brasil.

Peça importante na composição de nosso repertório sacro, as diferentes modalidades e expressões do tambor de mina, religião maranhense por excelência, contribuem com riquíssimo panteão de divindades e entidades, com música e dança, com mitologia e crenças, com práticas mágicas e rituais religiosos, mas sobretudo com uma particular maneira de encarar a vida, de se pôr no mundo, de conceber a realidade, na qual ocupam lugar fundamental, para os crentes, os próprios encantados. Para essa concepção, a prática mágica, além do serviço religioso, representa o meio pelo qual se torna possível interferir decisivamente no desenrolar do cotidiano, para dotar os fatos da vida de qualidades que favoreçam a boa sorte, o sucesso e a felicidade que cada um almeja alcançar e compartilhar no dia-a-dia sofrido e incerto que se experimenta neste mundo.

O tambor de mina, como outras modalidades das religiões afro-brasileiras, é formado por um complexo articulado de formas que operam com grande autonomia, mas que estabelecem entre si muitos fluxos de interdependência, influências recíprocas, adoções e empréstimos e sincretismo. Essas formas, conectadas com as bases religiosas mais gerais que definem a cultura brasileira em âmbito nacional, o catolicismo, e com a modalidade genérica afro-brasileira, também de dimensão nacional, a umbanda, articulam-se numa rede formada de expressões locais concretizadas nos terreiros, que afirmam ritos particulares, origens distintas, ênfases específicas. Assim, cada terreiro pode ser pensado como um mundo à parte, mas todos eles estão referidos à unidade maior que é o tambor de mina como religião, unidade a que se chega ou pelo próprio sentimento de pertença do conjunto dos devotos ou pelo trabalho de abstração do cientista.

O trabalho de Mundicarmo Ferretti, ao longo de muitos e muitos anos de investigação, análise e publicação, consiste exatamente em buscar a apreensão da religião afro-maranhense na perspectiva científica, o que a capacita a falar dessa religião como instituição genérica e do terreiro como manifestação concreta, sem deixar, contudo, de

valorizar a dimensão religiosa expressa no sentimento dos devotos, o que revela um modo de trabalhar que não é uma exigência do método científico, mas uma qualidade humana de Mundicarmo. Decifrar as redes e interações entre formas diferenciadas de culto, terreiros de diferentes origens, sacerdotes e seguidores tem sido tarefa a que Mundicarmo vem se dedicando em muitos anos de pesquisa sistemática, pormenorizada e muito competente, pesquisa que faz com amor ao objeto e amizade com os informantes.

Com *Encantaria de "Barba Soeira"* vai se aprofundando o conhecimento sobre a religião dos voduns e encantados, conhecimento que muito deve a outros trabalhos de Mundicarmo Ferretti. Focando seus instrumentos de observação e análise no panteão da encantaria maranhense, sua obra vem nos proporcionando não somente uma melhor compreensão da religião afro-maranhense em seus aspectos doutrinários e rituais, mas também um melhor entendimento da cultura brasileira e dos sentimentos populares, de modo que assim melhor podemos perceber o Maranhão e o Brasil. Ao debruçar-se sobre o terecô, ou tambor da mata, ou mata de Codó, Mundicarmo se depara com a questão da magia negra. Penetrando no universo da magia, que não evita e nem esconde, Mundicarmo nos permite chegar mais perto daquilo a que me referi como o sentimento do povo, ampliando a demonstração de que a religião atua na sociedade como fonte de orientação de conduta e, pela via da magia, como instrumento de intervenção para alterar simbolicamente, em benefício do crente, as adversidades do mundo, mesmo quando as soluções religiosas implicam aceitar as contradições dos problemas e das soluções possíveis, contradições encarnadas na constituições dos mais significativos personagens do panteão, como o emblemático Légua Bogi.

Com este estudo sobre a religião afro-maranhense em Codó, Mundicarmo Ferretti reafirma sua condição de intelectual cuja obra tem que ser necessariamente lida pelos que se interessam pelas religiões afro-brasileiras e pela cultura do País. Leitura agradável e cativante, *Encantaria de "Barba Soeira"* também é um livro para o povo-de-santo.

Reginaldo Prandi

Professor Titular de Sociologia da
Universidade de São Paulo

APRESENTAÇÃO

“*Encantaria de Barba Soeira*” é o resultado de vários anos de pesquisa na área de cultura afro-brasileira. Trata sobre Terecô - religião de origem africana tradicional de Codó -, da forma como ele foi e é encarado pelos terecozeiros, retratado na literatura e que está aparecendo na “mídia”.

O livro começou a ser escrito em 1997. Não foi fácil chegar até aqui, mas o resultado foi compensador. Em nossa “caminhada”, recebemos a colaboração e o apoio de várias instituições e de muitos colegas, alunos, amigos e familiares citados nominalmente nos agradecimentos ou nas diversas partes do livro. Contamos também, em nossa trajetória, com a inestimável colaboração de representantes expressivos do “povo de santo” do Maranhão e com a carinhosa amizade da saudosa Mãe Antoninha de Codó e de sua continuadora na Tenda Santa Bárbara, Maria dos Santos, a quem somos eternamente gratos.

O projeto de publicação do livro deve muito a Zelinda Lima, diretora do *Centro de Criatividade Odilo Costa Filho*, que, como representante da *Comissão Maranhense de Folclore*, recomendou sua inclusão no Plano Editorial do Estado, em comemoração aos 500 anos de descobrimento do Brasil. Essa recomendação, tendo sido feita por Dona Zelinda, muito nos honra, pois ela, além de ser grande conhecedora da cultura popular maranhense, vem, há muito, liderando e participando dos trabalhos mais significativos do Estado na área de Cultura, de modo que um aval seu potencializa o valor da nossa obra.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- 1 Festa de Terecô em Santo Antônio dos Pretos, p.178
- 2 Afinando a fogo um *Tambor da Mata*, p.178
3. Salão de Terecô com *guna* (poste central visto à esquerda) em dia de festa, p.179
- 4 Instrumento musical do Terecô tradicional: *marimba*/berimbau, p.179
- 5 Fabrica de tecelagem de Codó, p.180
- 6 Salão de Eusébio Jânsen, o mais antigo do Terecô de Codó, p.180
- 7 Maria Piauí e a modernização do Terecô de Codó, p.181
- 8 Bita do Barão - pai-de-santo famoso por seus trabalhos na “linha da mata”, p.181
- 9 *Congá* de Mãe Antoninha, p.182
- 10 Detalhe do *congá* de Mãe Antoninha, p.182
- 11 Fachada do salão novo de Antoninha, p.183
- 12 Festa de *Reis de Mina*, *guia* de Maria dos Santos, p.183
- 13 Abertura de ritual da mata/Terecô, por Bita do Barão, p.184
- 14 Visita de Coli Maneiro ao salão de Antoninha, p.184
- 15 Pai Aluísio com a encantada Maria, p.185
- 16 Saída de terecozeiros do salão de Antoninha pelas ruas de Codó, p.185

LISTA DE SIGLAS USADAS

ABA	-Associação Brasileira de Antropologia
BEM	-Banco do Estado do Maranhão
CCS	-Centro de Ciências Sociais
CEAO	-Centro de Estudos Afro Orientais da UFBA
CEMPLA	-Centro de estudos, Pesquisas e Planejamento (do Estado do MA)
CESSC	-Centro de Estudos Superiores de Caxias (da UEMA)
CEUMA	-Cruzada Espírita de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão – Caxias-MA
CNPq	-Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONDU	-Conselho Deliberativo da Umbanda
CRUTAC	-Centro Rural Universitário de Treinamento e Ação Comunitária
DEPE	-Departamento de Pesquisa
DIP	-Departamento de Imprensa e Propaganda
DNSP	-Departamento Nacional de Saúde Pública
EDUFMA	-Editora da Universidade Federal do Maranhão
EDUSP	-Editora da USP - Universidade de São Paulo
FACT	-Fundação de Apoio À Ciência e Tecnologia
FAPEMA	-Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Maranhão
FINEP	-Financiadora de Estudos e Projetos
FUNARTE	-Fundação Nacional de Arte
FUNC	-Fundação Cultural do Maranhão
IBGE	-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INL	-Instituto Nacional do Livro
INTECAB	-Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira
IPEI	-Instituto de Pesquisas Econômico-Sociais e Informática (do Estado do Ma)
ISER	-Instituto de Estudos da Religião
K-7	-Cassettes (fita para gravação sonora)
LBV	-Legião da Boa Vontade
MARATUR	-Empresa maranhense de Turismo
O.F.M.	-Ordem Franciscana Maior
PIBIC	-Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
PRÓ-MEMÓRIA	-Fundação Nacional Pró-Memória – Ministério da Educação
SBPC	-Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SECMA	-Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão
SERFHAU	- Serviço Federal de Habitação e Urbanismo
SIOGE	-Serviço de Imprensa e Obras Gráficas do Estado
SUDEMA	-Superintendência de Desenvolvimento do Maranhão
TOUEMA	-Tribunal de Ogum de Umbanda do Estado do Maranhão
TV-BAND	-Rede Bandeirantes de Televisão
UEMA	-Universidade Estadual do Maranhão
UFBA	-Universidade Federal da Bahia
UFMA	-Universidade Federal do Maranhão
UFPE	-Universidade Federal de Pernambuco
UFRN	-Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UNESCO	-United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
USP	-Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

PREFÁCIO, 7

APRESENTAÇÃO, 9

LISTA DE ILUSTRAÇÕES, 10

LISTA DE SIGLAS USADAS, 11

INTRODUÇÃO, 13

Religião afro em Codó: fontes, 18

Viagens a Codó e a Santo Antônio, 22

Plano dos capítulos, 24

Agradecimentos, 26

Capítulo 1

RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA, FEITIÇARIA E MAGIA, 27

“Feitiçaria” e pajelança de negro no Maranhão, 27

A superioridade jeje-nagô na literatura afro-brasileira, 40

Capítulo 2

RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA EM CODÓ, 56

Visão geral de Codó, 55

Codó segundo outros pesquisadores, 58

Análise da literatura consultada, 94

Capítulo 3

UMA VODUNSA ME FALOU, 100

A religião afro de Codó segundo Mãe Antoninha, 101

Análise do depoimento de Antoninha, 110

Capítulo 4

BRINQUEDO DE SANTA BÁRBARA, 114

Tenda Santa Bárbara: o salão de Antoninha, 114

Festa de São Benedito e Ano Novo, 116

Festa de Reis, 129

Mata, Mina e Umbanda na Tenda Santa Bárbara, 133

Capítulo 5

A LINHA NEGRA DE CODÓ, 141

Maria Bárbara, Santa Bárbara e Barba Soeira, 144

Légua Bogi Buá, uma banda branca e outra preta, 147

História de antigos “feiticeiros” de Codó, 151

O Bitá do Barão e a linha negra de Codó, 155

Codó não é Mearim, 159

CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÃO, 165

ANEXO, 171

1. Localização Geográfica da Bacia do Itapecuru, 172

2. Mapa de Codó, 173

3. Religião afro-brasileira, feitiçaria e magia no Maranhão: quadro-resumo, 174

ILUSTRAÇÕES, 177

BIBLIOGRAFIA, 186

INTRODUÇÃO

O Maranhão aparece geralmente nos estudos afro-brasileiros como "a terra do Tambor de Mina" - manifestação religiosa dominante em São Luís, que tem como principais representantes a Casa das Minas-Jeje (dahomeana) e a Casa de Nagô (iorubana), abertas por africanas em meados do século XIX. De acordo com as informações disponíveis, o Tambor de Mina foi levado da capital para outras cidades maranhenses (como Codó e Cururupu, onde temos desenvolvido pesquisas), para cidades do Norte (como Belém e Manaus) e, por migrantes do Maranhão e do Pará, para cidades e regiões mais distantes (como Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília). Segundo Costa Eduardo, pesquisador paulista que esteve no Maranhão em 1943 realizando pesquisa para sua tese de pós-graduação nos Estados Unidos, não existia, naquela época, na capital maranhense, mais do que 20 terreiros de Mina e só dois deles estavam localizados no perímetro urbano, ambos fundados por africanos (EDUARDO, 1948).

De acordo com aquele pesquisador paulista, alguns dos terreiros que funcionavam no subúrbio ou na área rural de São Luís tinham funcionado antes em outro local, mas tiveram que se instalar em áreas mais afastadas devido à acusação de curandeirismo e perseguição policial¹. De acordo com Costa Eduardo, muitos dos terreiros que funcionavam na área rural haviam sido abertos por curadores ou pajés que se tornaram "mineiros" e, neles, as práticas terapêuticas recebiam maior ênfase. Realizando também pesquisa no interior do Estado, no povoado negro de Santo Antônio (município de Codó), constatou que a religião afro-brasileira tradicional daquela localidade era conhecida como Terecô e que seus rituais eram mais comumente denominados "Brinquedo de Santa Bárbara" ou "pajé". É preciso lembrar que no Maranhão os termos curador e pajé são utilizados tanto para designar especialistas religiosos ligados a tradições culturais indígenas quanto para os ligados à cultura negra mais sincrética ou afastada dos modelos jeje e nagô, como os atualmente encontrados na periferia de São Luís ou fora da capital.

Devido ao contato entre "mineiros", terecozeiros e curadores foram surgindo formas híbridas, encontradas hoje em terreiros genericamente conhecidos como de "curador", onde as denominações afro-brasileiras locais estão sendo substituídas pela Umbanda, principalmente entre os filiados a Federações de Umbanda. A Mina, o Terecô e a Cura/pajelança foram

¹ Em 1940 foi promulgada a Lei de Contravenções Penais que, tal como o Código Penal de 1890, colocava o curandeirismo na lista das práticas criminais. Em nome dessa lei, em todo o país, muitos terreiros foram invadidos, tiveram seus objetos de culto confiscados e seus líderes presos. Os terreiros fundados por africanos ou mais apegados às suas tradições culturais foram geralmente menos perseguidos, por serem mais encarados como casas de culto de origem africana do que como casas onde se realizavam práticas terapêuticas.

também sincretizadas com a Macumba do Rio de Janeiro e, mais recentemente, com a Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé. Registros da *Missão de Pesquisa Folclórica* realizados no terreiro de Maximiana (no bairro do João Paulo) mostram que em 1938 ali já se tocava Mina com abatá (tambor da Mina-Nagô) e com tambor da mata (do Terecô de Codó) e demonstram que já havia ocorrido na capital maranhense "cruzamento" entre Mina e Terecô. Fala-se que mais tarde, Maria Piauú (mãe de terreiro de Codó, já falecida), depois de preparada na Mina em São Luís, no terreiro do Cutim ("cambinda"/ cabinda), levou para lá os abatás (tocados em todos os terreiros de Mina, com exceção da Casa das Minas-Jeje), que hoje são encontrados em muitos terreiros de Codó.

No final da década de 1940 e início dos anos 50 foram divulgadas quatro obras que passaram a ser referências obrigatórias sobre o Tambor de Mina: o livro de Nunes Pereira sobre a Casa das Minas (PEREIRA, 1948), a tese de Costa Eduardo sobre aculturação do negro no Maranhão (EDUARDO, 1948), o relatório da *Missão de Pesquisa Folclórica* em São Luís (ALVARENGA, 1948), onde se descreve um toque de Mina realizado no terreiro de Maximiana, já desaparecido, ligado indiretamente à Casa de Nagô (SANTOS e SANTOS NETO, 1989) e a terreiros de Codó (FERRETTI, M. 1998b), e um artigo de Pierre Verger, que estivera em 1947 em São Luís, onde ele levantava a hipótese de que a Casa das Minas-Jeje teria sido fundada por uma rainha do Dahomé vendida como escrava (VERGER, 1952). Embora Costa Eduardo tenha tratado também sobre a tradição religiosa afro-brasileira de Codó e aqueles autores não tenham tratado apenas da Mina-Jeje, até bem pouco tempo, falar em religião afro-brasileira do Maranhão era falar em Casa das Minas-Jeje. Essa ênfase continua em estudos posteriores, como o de Maria Amália (BARRETTO, 1977) e especialmente de Sergio Ferretti (FERRETTI, S, 1995; 1996) parece ter sido também influenciada por Roger Bastide. Apesar dele conhecer a Casa das Minas mais pela literatura, os elogios dirigidos a ela em *As Religiões Africanas* (BASTIDE, 1971) e ratificadas em seus últimos trabalhos (BASTIDE, 1974) contribuíram para direcionar para ela as atenções de muitos pesquisadores.

Apesar do interesse de alguns pesquisadores pela Casa de Nagô, especialmente de Costa Eduardo (1948), de Maria Amália (BARRETTO, 1977), de Rosário Carvalho (SANTOS e SANTOS NETO, 1989) e do médico e professor de Antropologia da UFMA, Olavo Correia Lima (CORREIA LIMA, 1981), ela foi menos estudada que a Casa Fanti-Ashanti, que já foi objeto de várias teses de Antropologia (BARRETTO, 1977, 1987; FERRETTI, M, 1993) e documentários audio-visuais. A partir da década de 1970 outros terreiros da capital (como os de Jorge, Elzita, Turquia, Sebastião do Coroadó e outros) começaram a aparecer também na

literatura sobre religião afro-brasileira no Maranhão, graças às publicações de pesquisadores já citados, entre outros, e da divulgação de obras de pais-de-santo (FERREIRA,E., 1984, 1985, 1987; OLIVEIRA,1989; COSTA,S,1985)².

A literatura sobre a religião afro-brasileira fora da capital maranhense teve um incremento ainda menor. Depois da obra de Costa Eduardo em Santo Antônio/Codó (EDUARDO, 1948), foi divulgado um relatório de pesquisa sobre a Prelazia de Pinheiro (Baixada maranhense), realizada em 1972 sob a coordenação de Roberto da Matta (MATTA, 1974), no qual Regina Prado fala de pajés que têm ligação com a Mina. Os pesquisadores Mundinha Araújo (ARAÚJO,M.1990), Olavo C. Lima e Ramiro Azevedo (CORREIA LIMA e AZEVEDO, 1980) deram também notícias sobre a religião afro-brasileira em Alcântara, Viana e Codó e, a partir de 1997, temos publicado alguns trabalhos sobre o Terecô daquele município (FERRETTI,M 1997, 1998, 1998b, 1999).

A importância de Codó na religião afro-brasileira do Maranhão foi sentida por nós desde que iniciamos nossas pesquisas sobre o Tambor de Mina, principalmente porque, desde o início, nosso trabalho se concentrou em terreiros e em rituais nos quais são recebidas entidades espirituais não africanas, em que Codó aparece, com frequência, em seu repertório musical:

"Meu pai é de Codó, eu sou codoense"...
"Codó não é Mearim, Mearim não é Codó"...

Essa importância foi também assinalada por outros pesquisadores que trabalharam nos últimos anos no Pará, como o casal LEACOCK (1975) e FURUYA (1993), e no Pará e Maranhão, como o padre Rubens de MORAES (1988). Mas, embora vários pesquisadores tenham falado em Codó, ninguém tratou mais detidamente sobre sua tradição religiosa afro-brasileira - mais conhecida por Mata ou Terecô -, sobre sua influência no Tambor de Mina

² Um levantamento mais completo dessa bibliografia pode ser encontrado em *Desceu na Guma* (FERRETTI, M. 1993) e em *Querebentã de Zomadonu* (FERRETTI, S.1996). Nos últimos anos o Programa de Iniciação Científica do CNPq (*Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico*) e a obrigatoriedade da monografia para a conclusão de graduação na UFMA (*Universidade Federal do Maranhão*) e na UEMA (*Universidade Estadual do Maranhão*) têm contribuído para o conhecimento de mais alguns terreiros da capital (Fé em Deus, Portas Verdes, Balanço Grande) e da religião afro-brasileira do interior (Codó, Caxias). Espera-se que nos próximos anos sejam divulgados no Brasil os resultados de pesquisas de estrangeiros que defenderam teses de pós-graduação sobre o Maranhão no exterior ou no Brasil entre eles: Sonja Bilman, Daniel Halperin, Luís Nicolau Parés, Belén Nión Sebastian, Didier Leleye, Hippolyte Brice Sogbossi.

(consubstanciada na "linha da mata de Codó") e sobre as relações entre os terreiros de Codó e os de São Luís³.

A partir de 1994 a religião afro de Codó vem se transformando em centro de atenções, graças a uma reportagem sensacionalista da TV Bandeirantes onde aquela cidade foi apresentada como "a capital da magia negra", que motivou o protesto de várias entidades negras de São Luís, publicado no jornal O Imparcial de 17 de setembro de 1994 com o título: "*A imagem distorcida*".

A apresentação de Codó como capital da magia negra tem várias implicações. Em primeiro lugar, vista como tal, essa cidade maranhense deixa de ser encarada como a "Meca" do Terecô, ou Tambor da Mata, e como um importante centro religioso afro-brasileiro, onde existe um culto especial a entidades espirituais deixado por escravos africanos e sincretizado com culturas indígenas, européias e com o catolicismo, para ser olhada como centro de magia (termo que na literatura afro-brasileira aparece, geralmente, em oposição à religião). Em segundo lugar, como no contexto afro-brasileiro a magia negra é, geralmente, uma categoria de acusação e não de auto-definição, a cultura afro-brasileira de Codó passa a ser enfocada por uma ótica externa e etnocêntrica.

Na classificação da (ou das) religião afro-brasileira, o Maranhão aparece como um dos centros mais tradicionais e respeitados devido, principalmente, aos estudos realizados sobre a Casa das Minas-Jeje, que chamaram atenção para o culto aos voduns da família real do antigo reino do Dahomé, por ela mantido até os nossos dias (PEREIRA, 1948; VERGER, 1952; FERRETTI, S., 1996). A tradição nagô maranhense, que tem como matriz a Casa de Nagô, tão antiga quanto aquela e também fundada por africanos, como é muito diferente da encontrada em Candomblés da Bahia, que tanto impressionaram a Roger Bastide e a outros pesquisadores pelo alto grau de preservação da religião de seus fundadores africanos, não despertou o mesmo interesse. Aquelas duas casas, como também a Mina-Jeje e a Mina-Nagô por elas codificadas, se influenciaram mutuamente e serviram de modelo para os demais terreiros e estilos de Tambor de Mina.

³ Octávio da Costa Eduardo, em sua pesquisa sobre o negro no Maranhão (EDUARDO, 1948) chamou a atenção para algumas semelhanças existentes entre a tradição religiosa de Santo Antônio e tradições afro-brasileiras de São Luís, mas não atentou para a importância do Terecô nos terreiros de Mina. As ligações de Codó com São Luís aparecem também muito rapidamente no livro de Sergio Ferretti sobre a Casa das Minas (FERRETTI, S., 1996), quando fala que muitas vodunsis daquele terreiro jeje eram provenientes do município de Codó e que aquela casa tinha ligações com um terreiro cambinda de Codó, hoje desaparecido. O pessoal desse terreiro costumava vir a São Luís durante a festa de São Sebastião (para os voduns da família de Aossi Sapatá), quando eram homenageados com cantos especiais e em sua língua", que continuam a ser repetidos naquela casa na mesma festa.

Como aconteceu em outros Estados, a tradição religiosa banto não chegou aos nossos dias com o mesmo grau de preservação. No Maranhão, apesar de se falar muito em Angola e de se dizer que a Casa de Nagô foi fundada por uma angolana e uma nagô, não se tem conhecimento de terreiro que se defina como tal. Mas fala-se bastante na tradição cambinda, "nação" de um terreiro de Codó ligado à Casa das Minas-Jeje, e do Terreiro do Cutim, da capital, que desapareceu em 1989, depois de ficar muitos anos quase sem funcionamento. Esse terreiro foi um dos estudados em 1943-1944, em São Luís, por Costa Eduardo (EDUARDO, 1948), e a ele foi ligada uma importante Mãe-de-santo de Codó (Maria Piauí). A tradição cambinda aparece também na Mina com o nome de Caxias, cidade maranhense próxima a Codó, que teve também muitos escravos, embora não tenha, como aquela, nenhum terreiro muito antigo. Os cambinda marcam sua presença na Casa de Nagô e são lembrados na festa de São Sebastião pela Casa das Minas com alguns cantos em português e uso de palavras "enroladas" (de língua por nós não identificada). A tradição banto conseguiu penetrar na Mina através das linhas de Caxias (cambinda) e também através da *linha da Mata de Codó* (de caboclo, chefiada por Légua Bogi).

Apesar da tradição religiosa de Codó ter sido também associada à dahomeana e à nagô, como veremos mais adiante, parece que os terreiros de Codó foram mais ligados no passado a terreiros da capital conhecidos como cambinda, como o do Cutim e o de Maximiana, visitado em 1937 pela Missão de Pesquisa Folclórica (ALVARENGA, 1948). O terreiro de Maximiana, incluído, certamente, por Costa Eduardo entre os *nagô derivados*, foi classificado por Bastide como "nagô degenerado" (BASTIDE, 1971), tal como ocorreu com terreiros baianos de caboclo (LANDES, 1967), devido ao seu profundo distanciamento da tradição jeje-nagô da Bahia, que ele adotou como paradigma.

A ligação do Terecô, ou Mata de Codó à cultura banto aparece de múltiplas formas tanto na literatura por nós pesquisada, quanto nos dados do trabalho de campo. O nome Macumba apareceu inúmeras vezes para designar Terecô ou Mata, tanto nos depoimentos de pessoas ligadas a ele (pais-de-santo) quanto no de pessoas sem ligação com ele (padres e outros), enquanto o termo Mina é sempre usado para designar algo comparável mas não redutível ou confundível com ele.

Embora se discuta aqui acusações de feitiçaria e de magia negra direcionadas à religião afro-brasileira do Maranhão, este livro é mais um o resultado de um estudo sobre um tipo de religião afro-brasileira do que sobre feitiçaria ou de um estudo de caso de acusação de feitiçaria. Pretende-se aqui descrever o que é Terecô, analisar o que se diz sobre ele e como ele

vem se comportando com o avanço da Umbanda e da Quimbanda no interior do Maranhão, e também discutir a questão da magia negra em Codó. Como em *Desceu na Guma* (FERRETTI, M., 1993), apoia-se em trabalho de campo envolvendo: entrevistas, observação de rituais, análises de letras de músicas, de fragmentos de relatos míticos e de outros dados recolhidos em viagens de pesquisa realizadas a Codó nos últimos anos (1986-1999). Apoia-se também em trabalhos realizados por outros pesquisadores e em literatura específica sobre Religião afro-maranhense, Codó e Terecô.

Como, dentre os autores clássicos de religião afro-brasileira, Roger Bastide foi praticamente o único a tratar mais detidamente sobre o Maranhão e ele encara as tradições religiosas afro-brasileiras mais afastadas do Candomblé jeje-nagô da Bahia como mágicas, sincréticas, "contaminadas" pela cultura indígena e pelo culto a espíritos de mortos (kardecista), e não propriamente como religião. Procuramos examinar em que medida o Terecô, quando comparado ao Tambor de Mina, poderia ser mais considerado como magia do que religião. Bastide utiliza, geralmente, os termos *religião* e *sacerdote* para falar de Candomblé jeje-nagô e *magia* e *curador*, ou *feiticeiro*, para falar de outras práticas religiosas afro-brasileiras mais sincréticas como a Macumba (banto), Pajelança e o Catimbó (de origem indígena).

Religião afro em Codó: fontes

A bibliografia e documentação analisada neste livro foi divulgada a partir de 1948 e versa sobre a religião afro em Codó e em Santo Antônio, especialmente sobre Terecô, também conhecido por Tambor da Mata ou Barba Soeira, tipo de religião afro-brasileira ali predominante. As informações obtidas com esses documentos foram somadas às obtidas em trabalho de campo por nós realizado a partir de 1986, quando fizemos nossa primeira viagem a Codó. Embora essas informações tenham sido reunidas e escalonadas por data, foram trabalhadas aqui em dois blocos: o das fornecidas por outros pesquisadores e o das coletadas por nós em entrevistas e observações. Para efeito de análise, foram ainda agrupadas em quatro períodos:

1) estudos pioneiros: artigo e tese de Antropologia de Costa EDUARDO, publicados em inglês, sobre aculturação do negro em São Luís e Codó, a partir de pesquisa por ele realizada entre novembro de 1943 e julho de 1944 (COSTA EDUARDO, 1946; 1948); monografia sobre contos folclóricos de Santo Antônio dos Pretos, premiada pelo

Departamento de Cultura de São Paulo em 1947 e publicada em 1951 na Revista do Arquivo Municipal;

2) publicações e documentos de 1974-1984: relatório de pesquisa folclórica em Codó e Pedreiras do Projeto Josué Montello do CRUTAC-UFMA (*Centro Rural Universitário de Treinamento e Ação Universitária*) (ARAUJO, A. M. 1974); Perfil Sócio-Econômico (IPEI, 1975); relatório de bolsistas de trabalho FUNARTE-UFMA (*Fundação Nacional de Arte*) sobre Terecô (Isaura SILVA, 1978; Rosário SANTOS, 1978); trabalho sobre o município de Codó de aluno do Curso de Educação do Campus VII-UFMA (Marcelo ASSAD, 1979); trabalho dos professores Correia LIMA e Ramiro AZEVEDO (1980) sobre isolados negros do Maranhão; Mapeamento Folclórico realizado pela SECMA (*Secretaria de Estado da Cultura*) entre 1980-1982 (do acervo do *Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho-CCPDVF*);

3) publicações e documentos de 1985-1993: artigo do padre Benedito Everton COSTA sobre a paróquia de Codó; primeira edição do livro de Sérgio FERRETTI sobre Casa das Minas (1985/1996); trabalho da Pastoral do Negro MA-PA (Pe. Rubens de MORAES, 1988); livro do Pai-de-santo Jorge Itaci de OLIVEIRA (1989) sobre a Mina do Maranhão, reservando uma página à sua influência em Codó; Diagnóstico e propostas para o município apresentados pelo prefeito José Inácio Guimarães Rodrigues (RODRIGUES, 1991); tese de doutorado de Mundicarmo FERRETTI (1991/1993); relatório de estagiários da UFMA sobre Codó (Laura Jane SILVA, 1992);

4) publicações, monografias, trabalhos divulgados pela mídia e trabalhos inéditos 1994-1999: matéria da TV-Bandeirantes em Domingo 10 - Marília Gabriela (1994); monografias de conclusão de cursos da UFMA e da UEMA (Risalva CAMPOS, 1996; Lucienne LIMA, 1996); vídeo sobre o município (Cândido SOUSA, 1996); trabalhos nossos sobre Terecô, baseados em dados coletados em viagens de pesquisa realizadas a Codó entre 1986 e 1999 (FERRETTI, M., 1997; 1998a; 1998b; 1999); reportagem de Flávia Reina Melo: *Bitá do Barão, cabo eleitoral do além*, publicada em 1998, na revista *Parla* (MELO; 1998); livro de João MACHADO sobre Codó, prefaciado por Yramary Queiroz (MACHADO, J., 1999); e jornais do final do século XIX localizados em São Luís por Herliton Nunes (UEMA), no Arquivo Público do Maranhão, que serão por ele analisadas em sua monografia de conclusão do curso de História que está sendo elaborada.

O primeiro trabalho sobre Codó aqui arrolado (EDUARDO, 1948), que deverá ser comentado mais adiante, foi escrito cerca de 30 anos antes do segundo - relatório de pesquisa do CRUTAC (ARAUJO, A. M. 1974) realizada por alunos de graduação da UFMA. O

CRUTAC produziu também, naquela época, um filme (documentário) onde a falecida mãe-de-santo Maria Piauí, considerada a introdutora da Mina e da Umbanda em Codó, dava um depoimento sobre a religião afro-brasileira. Infelizmente esse filme foi danificado pela chuva e depois jogado fora, junto com outros documentos do CRUTAC.

Os relatórios das pesquisadoras Rosário Santos e Isaura Silva, então bolsistas de trabalho-arte FUNARTE/UFMA, giram em torno do Terecô na região do Mearim, que aparece em algumas músicas cantadas em rituais de terreiros de São Luís em oposição a Codó, situado na microrregião do Itapecuru, outro importante rio do Maranhão. Nesse sentido, são importantes para caracterizar o Terecô, definir suas diferenças em relação ao Tambor de Mina e entender as diferenças entre Codó e Mearim.

Entre as fontes consultadas do terceiro período (1985-1993), merecem destaque o livro de FERRETTI sobre a Casa das Minas (1ª ed. 1985; 2ª ed. 1996), a que já nos referimos, e o trabalho do Padre Rubens (MORAES, 1988), ligado à pastoral do negro, sobre a religião afro-brasileira do Maranhão e Pará. O Padre Rubens fez observações e entrevistas em Codó com algumas pessoas com quem estivemos nas viagens realizadas de 1986 a 1999, o que nos permitiu complementar algumas informações recebidas. Não sabemos se o pesquisador japonês Yoshiaki Furuya, que esteve em Codó em agosto de 1989, após nossa segunda viagem, publicou algum trabalho sobre Codó e Tambor da Mata, mas, como ele entrevistou pessoas por nós indicadas e tivemos acesso à gravação dessas entrevistas, utilizamos algumas informações por ele obtidas para complementar ou discutir nossos dados de campo.

Do quarto período (1994-1999), dispomos de cópia de programa da TV Bandeirantes: "*Domingo 10*", de Marília Gabriela, exibido em 22 de maio de 1994, com um bloco sobre Codó, "*Codó, terra da magia*", que deverá ser analisado neste livro. Como já salientamos, o programa da Bandeirantes apresenta uma visão tão negativa da religião afro que provocou um protesto de entidades negras, aprovado no "*1º Encontro Maranhense de Cultos Afro-Brasileiros*" e publicado na imprensa local (A imagem distorcida - O IMPARCIAL, 17/9/1994). Em nossas viagens posteriores a Codó, procuramos avaliar o impacto do programa em Codó e constatamos que foi visto por poucas pessoas pois a Bandeirantes só é recebida ali por quem tem antena parabólica e estas não eram tão numerosas na época⁴. Do período 1994-

⁴ Em dezembro de 1997, entrevistando a professora Iramary, coordenadora do Campus VII da UFMA, fomos informados que embora poucos codoenses tenham visto o programa da TV-Bandeirantes, Dona Olga, encarregada de fazer a comida de professores e estagiários hospedados na casa da UFMA, que foi mostrada com Pombagira numa encruzilhada, foi muito criticada e passou a ser olhada por alguns como pessoa perigosa. O Bitá, no entanto, ganhou com a matéria da TV pois, além de não aparecer

1999 dispomos também do vídeo "*Uma codorna me contou: História de Codó*", produzido e editado por Cândido Sousa, que apresenta uma história da colonização da cidade, falando de conflitos com populações indígenas e de uma visão sobre a religião afro daquela cidade "onde os tambores tocam mais alto".

As monografias sobre Codó, defendidas no período por alunas de graduação da UEMA e da UFMA (Risalva CAMPOS, 1996; Lucienne LIMA, 1996), giram em torno da controvertida figura do pai-de-santo conhecido como Bita do Barão, que foi também destacada no documentário da TV Bandeirantes e na reportagem de Flávia Regina publicada na revista *Parla* (MELO,1998). Os nossos trabalhos sobre Terecô, apresentados em reuniões científicas e/ou divulgados em livros e periódicos (FERRETTI,M.,1997; 1998a; 1998b; 1999), tratam mais especificamente da linha tradicional da religião afro-brasileira em Codó e da sua fama de "terra da magia negra" que está crescendo nos últimos anos. O livro de João Machado, apesar de publicado apenas em 1999, já era bastante esperado por todos os pesquisadores que escreveram sobre Codó e que se beneficiaram de seus conhecimentos. Apesar de não privilegiar a questão da religião, nele o autor fornece muitos dados interessantes sobre o tema com a autoridade de quem, além de codoense, conheceu muitas das pessoas de quem fala e presenciou muitos dos acontecimentos relatados.

Como a maioria dos trabalhos consultados na elaboração desse livro são de divulgação restrita ou de difícil localização, fizemos no Capítulo 2 um apanhado geral das informações fornecidas neles sobre Codó e, particularmente, sobre a religião afro-brasileira naquele município.

Viagens a Codó e a Santo Antônio

Em agosto de 1986 realizamos com Sergio Ferretti, na qualidade de pesquisadores de Religião Afro-Brasileira, uma viagem de estudos a Codó e Santo Antônio. Aproveitamos a época do festejo de Mestre Bita do Barão noticiada anualmente pela imprensa da capital. Obtendo em São Luís, com Euclides Menezes Ferreira (Pai-de-santo da Casa Fanti-Ashanti,

fazendo magia negra, "se saiu muito bem nas respostas". Mas, segundo a mesma fonte, o caso teve maior repercussão fora de Codó e do Maranhão. Ela recebeu telefonema de professor da UFRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), que queria também falar com Da. Olga, e foram feitas várias ligações de pessoas querendo falar com o Bita para a Secretaria de Ação Social do município, cujo número de telefone era parecido com o daquela instituição. O Bita passou a ser mais procurado e dizem que passou a cobrar alto por entrevista, concedidas, às vezes, por telefone. O pesquisador João Machado nos falou também que não viu o programa de TV, mas que Dona Olga e Pai Aluísio, que aparece na reportagem fazendo um trabalho na encruzilhada, ficaram mais "queimados" do que o Bita.

onde desenvolvíamos pesquisa sistemática desde 1984), indicação de pessoas que deveríamos entrevistar, solicitamos hospedagem no Campus VII da UFMA e fomos para Codó, onde fomos ciceroneados por Dona Olga, funcionária da UFMA ligada a terreiros daquela cidade. Nessa viagem, assistimos parte do festejo de Bitá do Barão, realizamos entrevistas com Dona Antoninha, mãe-de-santo mais antiga e tradicional de Codó, e Domingos Paiva, então presidente do terreiro de Bitá, visitamos vários terreiros de Codó e o povoado de Santo Antônio dos Pretos, onde Costa Eduardo estivera também em 1944. Posteriormente, Venina Barbosa, então Yaô da Casa Fanti-Ashanti, obteve um relato sobre a vida do falecido Mestre Tobias, um dos curadores codoenses mais antigos, que nos foi gentilmente encaminhado e incorporado às nossas referências sobre Codó.

Nossa segunda viagem a Codó foi realizada em junho de 1989, no período de festas de Santo Antônio dos Pretos e do Terreiro da finada Maria Piauí. Nessa ocasião estava também em Codó a pesquisadora Maria do Rosário Carvalho, que foi a Santo Antônio dos Pretos com uma fotógrafa holandesa que acompanhou Sonja Brilman em sua pesquisa no Maranhão. Dois meses depois, Yoshiaki Furuya (1993), então doutorando da Universidade de Tóquio, que desenvolvia pesquisas em Belém sobre Religião Afro-Brasileira e percebera também a importância de Codó no Pará, entrando em contato conosco, solicitou apoio da UFMA e passou um mês no Campus VII de Codó. De volta a seu país, esteve conosco em São Paulo, discutindo os dados coletados. Nessa ocasião, tivemos oportunidade de ouvir cerca de três horas de entrevista gravada por ele com Dona Antoninha, em Codó, e com Pai Euclides, em São Luís.

Em 1992, Laura Jane SILVA (1992), estagiária de Ciências Sociais da UFMA, colaborando em pesquisa coordenada por Sergio Ferretti e financiada pelo SENESU, coletou dados básicos sobre Codó e realizou um trabalho que foi anexado ao relatório daquela pesquisa (FERRETTI, S.,1996). No ano seguinte, Roza Maria Santos e Jurandir Sousa, da Radio Universidade, gravaram músicas de toque realizado no salão do Sr. Antônio Moreira, que tivemos oportunidade de ouvir na Rádio Universidade.

Em janeiro de 1994, fizemos nossa terceira viagem a Codó, quando assistimos à festa de Reis de Mina, realizada por Maria dos Santos, guia do salão de Mãe Antoninha; visitamos Santo Antônio dos Pretos e fomos a Nazaré, no município de Caxias, onde viveu Zé Bruno, famoso curador que preparou várias médiuns de Codó. Contando com apoio da UFMA, da UEMA e financiamento da FAPEMA, documentamos a viagem em vídeo e gravamos, em K-7, as entrevistas e os rituais observados. Ainda em 1994, Cleides Amorim, então bolsista de

iniciação científica vinculado à nossa pesquisa, esteve em Codó e entrevistou pessoas que apareceram na reportagem da TV Bandeirantes.

Em junho de 1995, fomos a Codó com a etnomusicóloga Patrícia Sandler, que desenvolvia pesquisa em São Luís para a sua tese de doutorado nos Estados Unidos, e a etnolinguista da UFBA (*Universidade Federal da Bahia*), Yeda Castro, que veio a São Luís para participar de uma mesa-redonda na Reunião da SBPC (*Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*) sobre Raízes banto da cultura afro-brasileira. Pretendíamos, naquela viagem, gravar entrevistas com pais e mães-de-santo de Codó e de Santo Antônio dos Pretos e gravar o canto de abertura e fechamento do ritual típico de Tambor da Mata, cantado no salão de Mãe Antoninha, para posterior análise pelos diferentes especialistas que integraram a equipe. Fizemos as visitas e algumas entrevistas interessantes, Patrícia gravou algumas músicas da Mata e Umbanda de Codó com a mãe-de-santo Maria de Jesus, mas infelizmente não conseguimos fazer as gravações necessárias às análises lingüísticas e musicológicas pretendidas, em virtude do grupo de Antoninha ter ido a uma festa em Bacabal e de Maria dos Santos, guia do salão, ter voltado quase afônica.

A quinta viagem deveria ser realizada com Patrícia Sandler, com o propósito de fazer as gravações programadas em 1995, mas, além daquela não ter retornado a São Luís, encontramos Dona Antoninha quase agonizante (faleceu dois dias após a nossa saída de Codó). Apesar do estado de saúde de Antoninha, tivemos oportunidade de assistir aos três dias de toque realizados em seu salão, na “virada do ano” (30 e 31 de dezembro de 1996 e 1º de janeiro de 1997). Visitamos mais um terreiro da cidade, adquirimos cópia de um vídeo sobre Codó, dirigido por Cândido Souza, e entrevistamos o pesquisador local João Machado, que tinha um livro inédito sobre Codó, que foi publicado em 1999 (MACHADO, J., 1999).

Em agosto de 1997, Jacira Pavão, membro da nossa equipe de pesquisa, desenvolvendo um projeto sobre a representação do índio em terreiros maranhenses, foi assistir, em Codó, a um ritual realizado na casa de Bitá do Barão para entidades indígenas e fez algumas entrevistas complementares para a nossa pesquisa sobre Terecô. Naquela oportunidade gravou o depoimento de José Alencar, mais conhecido por Zequinha do Padre, por ter sido “coroinha”, que conheceu os primeiros terecozeiros de Codó e forneceu informações sobre um passado que parecia ter desaparecido na memória dos codoenses - o tempo do velho Deus Quiser, que, segundo ouviu falar, lutou na Balaiada ou na Guerra do Paraguai. Em maio de 1998 Cleides Amorim, também integrante da nossa equipe de pesquisa, esteve em Codó e em Santo Antônio dos Pretos e realizou entrevistas complementares.

A nossa sexta viagem a Codó foi realizada em maio de 1998 e teve como objetivo principal documentar as comemorações do dia da Abolição da Escravatura (13 de maio) organizada ali por uma entidade sindical. Naquela oportunidade, visitamos os familiares de Dona Antoninha, terreiros amigos e Maria dos Santos, herdeira do salão de Mãe Antoninha. Voltamos a conversar com João Machado e fizemos novas entrevistas, merecendo destaque a realizada com o Sr. José Alencar, entrevistado por Jacira no ano anterior.

Além de dados coletados nas seis viagens, ouvimos várias pessoas sobre Codó fora daquele município e do Maranhão:

1) pessoas de Codó entrevistadas em São Paulo (professora da rede escolar municipal - 1990);

2) residentes em Codó por ocasião de visita a São Luís: Dona Olga (1991), Mestre Bitá (1993), professora Yramary (1997);

3) pessoas de terreiros de Mina de São Luís naturais de Codó ou ligadas a curadores e terecozeiros codoenses: Dona Deni, na Casa das Minas; Pai Euclides, na Casa Fanti-Ashanti; Pai Jorge, no Terreiro de Yemanjá; Dona Yolanda, no Centro Luz e Caridade; Dona Raimundinha, no Ilé Xangô Airá; Dona Santa e Dona Nilza, no Terreiro das Portas Verdes;

4) pessoas de terreiro de Mina de São Paulo: Pai Francelino de Xapanã, Edilson, da casa de Mina de Toia Jarina e outras.

Plano dos capítulos

Dividimos o nosso texto em cinco capítulos. No primeiro, procuramos, inicialmente, repassar a História da religião afro-brasileira do Maranhão, tentando identificar a visão da classe dominante sobre ela, a repressão sofrida pelos terreiros e as mudanças ocorridas naquele campo religioso, buscando apoio em documentos localizados em arquivos, notícias de jornais, depoimentos de pais-de-santo e na literatura acadêmica. Num segundo momento, procuramos, no discurso de autores clássicos de religião afro-brasileira, sua visão sobre o Maranhão, a posição diante da repressão aos terreiros e apreciação das diversas denominações religiosas afro-brasileiras (Candomblé, Macumba, Xangô, Batuque, Mina, Babassuê e outras) a partir das dicotomias: pureza africana – sincretismo e religião - magia. Nesse capítulo, examinamos mais detidamente a visão de Roger Bastide, tanto por ele ter se ocupado mais do Maranhão, quanto por ter uma produção científica mais extensa, utilizada por pesquisadores e pais-de-santo.

No segundo capítulo, damos uma visão geral sobre Codó e apresentamos e discutimos diferentes visões de pesquisadores sobre a religião afro-brasileira na cidade e no povoado de Santo Antônio dos Pretos, no passado e na atualidade, apoiando-nos na literatura localizada, em um vídeo produzido no centenário da cidade com apoio de TV local e em um programa da TV Bandeirantes, onde Codó é apresentada como "a capital da magia negra".

No terceiro capítulo, procuramos apresentar o Terecô, a "linha da mata de Codó" e sua relação com a "magia negra" na visão de uma das mães-de-santo mais antigas e conhecidas de Codó, Dona Antoninha, com quem estivemos em contato em cinco viagens (e que, lamentavelmente, faleceu em janeiro de 1997, pouco depois do nosso retorno a São Luís). Como Dona Antoninha era considerada a mãe-de-santo mais apegada ao Terecô (linha tradicional de Codó) e sua história foi para nós bastante elucidativa, resolvemos apresentar não apenas o seu discurso sobre a religião afro de Codó mas também um pouco da sua experiência de vida.

O quarto capítulo, é uma etnografia de duas festas observadas na "Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara", de Dona Antoninha: uma em 1994 e outra na passagem de ano de 1996 para 1997. Nesse capítulo descrevemos um encontro com dois encantados antigos de Codó: João da Mata (ou Caboclo da Bandeira) e Coli Maneiro. Ao final do capítulo, fazemos uma análise sobre a influência da Mina e da Umbanda na Tenda Santa Bárbara e sobre os rumos que ela poderá tomar após a morte de Dona Antoninha.

O quinto capítulo trata mais diretamente a respeito da linha negra em Codó. Depois de procurarmos caracterizar a "banda negra" de Légua Bogi, encantado que chefia a "linha da mata" de Codó, às vezes confundido com o Legba dahomeano, descrevemos duas observações realizadas em 1986 no terreiro de Bitá do Barão, o pai-de-santo mais conhecido daquela cidade, que vem se notabilizando por seus trabalhos na linha negra ou Quimbanda e que foi centro de atenção no programa da TV-Bandeirantes.

Em *Considerações Finais e Conclusão*, voltamos às questões da religião e magia no Terecô e da classificação de Codó como "capital da magia negra". Em anexo, fornecemos um mapa da Bacia do Itapecuru, onde aparece Codó e se pode ver sua proximidade com o Mearim; um mapa de Codó e um quadro-resumo sobre religião afro-brasileira, feitiçaria e magia no Maranhão, onde procuramos listar os principais acontecimentos comentados no Capítulo 1 e em outras partes do livro.

O livro foi ilustrado com fotografias obtidas durante o trabalho de campo. Para a capa foi escolhida uma xilogravura de Ciro Falcão representando Santa Bárbara ou Barba Soeira,

~~chefe da encantaria do Maranhão, e para a "folha de guarda", um desenho de Percy Lau (IBGE, 1963) Babaçuais, colocado antes do texto, procurando se reproduzir o contexto de surgimento do Terecô — a mata de coco do Codó.~~

Agradecimentos

Gostaríamos de registrar aqui o nosso agradecimento ao CNPq, à UFMA, à UEMA e à saudosa FAPEMA (*Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Maranhão*), que apoiaram nossa pesquisa; à Maria Michol Pinho de Carvalho, diretora do *Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho*, que permitiu o nosso acesso aos arquivos do *Mapeamento Folclórico do Estado*; à José Eduardo Azevedo, da *Discoteca Oneida Alvarenga*, que nos permitiu o contato com documentos da *Missão Folclórica*; à professora Yramary Queiroz, que nos acolheu calorosamente no Campus VII-UFMA e que muito facilitou a nossa coleta de dados em Codó, à Olga Barros, que nos guiou em nossa caminhada a Santo Antônio e aos terreiros codoenses.

Gostaríamos também de agradecer aos companheiros do Núcleo de Pesquisa “*Religião, Sociedade e Cultura Popular*”, especialmente a Sérgio Ferretti, companheiro de todas as viagens; a José Antônio R. de Carvalho, nosso interlocutor constante; a Cleides Amorim, Isanda Canjão, Laura Jane Silva, Jacira Pavão, Francisca Frazão, Emanuela Ribeiro e Herlilton Nunes, que nos forneceram dados interessantes de suas pesquisas de campo e documental.

Queríamos agradecer também os artigos de jornal sobre perseguição policial a terreiros maranhenses recebidos da professora Liana Trindade e da pesquisadora Zelinda Lima; o relato da história de um terecozeiro de Codó, que nos foi fornecido pela hoje Yalorixá, Venina Barbosa; a história de Maria Bárbara, que nos foi contada pela saudosa Isabel Mineira; o acesso a registros sonoros realizados em Codó pelos pesquisadores Yoshiaki Furuya, Roza Santos e Patrícia Sandler; o relatório de pesquisa de Aniceto Cantanhede sobre Santo Antônio dos Pretos; as conversas com Rosário Carvalho sobre terreiros antigos do Maranhão e a Ciro Falcão pela xilografia da capa do livro.

E, finalmente, queríamos testemunhar a nossa gratidão à inesquecível Mãe Antoninha, à Maria dos Santos, à Dona Ana Moreira, a todos os pais-de-santo de Codó que nos concederam entrevistas e nos acolheram em suas casas, aos codoenses que nos ajudaram a conhecer um pouco da cultura de sua terra, especialmente a João Palácio e João Machado e aos pais-de-santo e chefes de terreiros de São Luís que nos ajudaram a entender as relações

entre Mina, Terecô e Umbanda, particularmente a Euclides Menezes, Jorge Itaci e Deni Prata Jardim.

RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA, FEITIÇARIA E MAGIA

“Na África, esses cultos constituem verdadeira religião de Estado, em cujo nome governam os régulos. Acham-se, pois, ali garantidos pelos governos e pelos costumes. No Brasil, na Bahia, são ao contrário consideradas práticas de feitiçaria, sem proteção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparente, é verdade, das classes influentes que, apesar de tudo, as temem. Durante a escravidão, não há ainda vinte anos portanto, sofriam elas todas as violências por parte dos senhores de escravos, de todo prepotentes (...).

Hoje, cessada a escravidão, passaram elas à prepotência e ao arbítrio da polícia não mais esclarecida do que os antigos senhores e aos reclamos da opinião pública (...).

Não é menos para lamentar que a imprensa local revele, entre nós a mesma desorientação no modo de tratar o assunto (...) - RODRIGUES:1977:238-239⁵.

“Feitiçaria” e pajelança de negro no Maranhão⁶

O Brasil, descoberto em 1500 e colonizado pelos portugueses, teve o catolicismo como religião oficial até a promulgação da Constituição republicana (1891). Como religião oficial, o catolicismo foi levado às populações nativas, imposto aos escravos africanos e deveria ser professado por todos os povos que habitassem o território brasileiro. Como durante a Inquisição o poder religioso e civil andavam juntos, tudo o que fugia à visão oficial da Igreja era julgado e punido pelo Tribunal do Santo Ofício, fosse o desviante leigo (branco, negro ou índio) ou do clero. Por essa razão, em 1663, o famoso Padre Antônio Vieira, acusado de fomentar o sebastianismo em sermões realizados no Maranhão e em outros, foi proibido de pregar por aquele tribunal (VALENTE,1963:58).

Entre 1763 e 1769, o Maranhão e o Grão Pará receberam a visitação do Santo Ofício da Inquisição para análise de denúncias de “atos contra a fé”. Segundo Mott (MOTT,1995:14), foram examinadas pelo Santo Ofício 11 denúncias de pessoas residentes no Maranhão, geralmente por *feitiçaria*, termo usado para designar comportamentos e rituais heterodoxos, tanto de origem indígena e africana, quanto européia. Mas, “por se tratar de superstições e

⁵ Neste texto, aqui apresentado com cortes, Nina Rodrigues falava do candomblé jeje-nagô da Bahia até 1906, quando ele deve ter sido concluído e entrado no prelo. Sobre perseguição policial a terreiros da Bahia ver: *Na gamela do Feitiço*, de Júlio Braga (BRAGA,1995) e também *Águas do Re*, de Ordep Serra (SERRA,1995).

⁶ Ver quadro-resumo em anexo.

diabolismo ingênuos e de pouco alcance, nenhuma dessas denúncias redundou na abertura de processo ou prisão dos acusados”. Mott afirmou que, como não encontrou referências a prática de rituais e cerimônias de origem africana no Maranhão colonial, nem mesmo os populares “calundus” citados do Piauí até São Paulo, achou que os tambores do Maranhão eram mais secretos que aqueles.

Devido à presença dos tambores nos rituais religiosos africanos, muitas manifestações religiosas afro-brasileiras são ou foram denominadas “batuque”. No Maranhão, como mostra Sergio Ferretti (FERRETTI,S.,1995: 118), a referência escrita mais antiga que foi localizada sobre esses batuques é datada de 1818 e foi feita por Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres (PRAZERES,1891:130), descrevendo os festejos realizados pela *Irmandade de São Benedito dos Pretos*. Segundo esse sacerdote, no Maranhão, os dias de guarda e suas vésperas, eram festejados pelos negros da Irmandade com dança e uma “*desconcertada cantoria, que se ouvia muito longe*”. Esses divertimentos eram rejeitados pela classe dominante e, a partir do *Código de Posturas* de 1866, só podiam ser realizados em São Luís em lugares permitidos pelas autoridades competentes (VIEIRA FILHO,1978:20). Mas, tudo indica que o batuque a que se referia Frei Francisco dos Prazeres era um *Tambor de Crioula* ou algum outro toque realizado, como ele, sem chamada de vodum ou encantado. Atualmente, o *Tambor de Crioula* é realizado tradicionalmente em Codó no dia 13 de Maio, quando se comemora o fim da escravatura no Brasil. Em São Luís, é também muito realizado, nessa data, para preto-velho e, principalmente, em homenagem a São Benedito e ao vodum Averequete, a ele associado.

A notícia mais antiga de que temos conhecimento sobre a prática de religião afro-brasileira no Maranhão é de abril de 1820 e foi encontrada em relatório policial sobre a destruição de um quilombo no Baixo-Mearim, comentado por Rosário Carvalho. De acordo com essa pesquisadora, foram encontrados em uma das casas daquele quilombo “*vários chifres de boi, um ferro pesado e oco, cabaças cheias de ervas, um pote contendo diversas pedras de rio muitas coisas velhas que, nas palavras do delegado, pareciam coisa de feitiço*” (SANTOS, e SANTOS NETO, 1989:25). Como aqueles objetos são hoje muito encontrados em terreiros de Mina, não é difícil concluir que eram usados em culto a entidades espirituais afro-brasileiras.

Conforme Sergio Ferretti (FERRETTI,S.,1985:120), o terreiro mais antigo de São Luís, a Casa das Minas Jeje, funciona, pelo menos desde 1845, no lugar onde se encontra e foi construída em terreno pertencente a negros forros, mas, de acordo com a memória oral, já havia funcionado em dois outros locais. Embora essas iniciativas não devessem ser “olhadas

com bons olhos” pela classe dominante, Beatriz Dantas lembrou que o Código Criminal de 1830, “o primeiro elaborado pelo Estado brasileiro para substituir o ditado pelo Estado português”, não falava em perseguição aos “feiticeiros” (DANTAS,1988:165). Mas os Códigos de Postura de Codó (1848) e de Cururupu (1856), no Maranhão, localizados no Arquivo Público do Estado por Emanuela Ribeiro e Jacira Pavão⁷, mostram que, bem antes da abolição, os negros do Maranhão dedicavam-se a práticas curativas denominadas “pajelança”, que eram associadas, pela classe dominante, à feitiçaria e severamente punidas, mesmo que se afirmasse que os pajés eram procurados para curar de feitiço e não para enfeitiçar:

“Toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo”. (Artigo 22, da Lei 241, de 13/9/1848 - de Postura de Codó).

“Os que curão de feitiço (a que o vulgo dá o título de pajés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão”. (Artigo 31 da Lei 400, de 26/88/1856 - Postura de Guimarães)

Tudo indica que muito do que hoje é conhecido como *Tambor de Mina* ou como *Mata Pura/Terecô* (religião afro-brasileira) começou com o que era denominado “pajelança” em meados do século passado pelas camadas dominantes, tanto em São Luís como em outros municípios maranhenses. Não sabemos se a “pajelança de negros” recebeu aquela denominação por ter sido camuflada na indígena ou por ter se originado ou inspirado em modelos indígenas, mas sabemos que a “pajelança” praticada no passado por negros foi considerada uma “nova religião”⁸. Em 10 de outubro de 1876, *A Província de São Paulo*, falando de “uma religião de que não gosta o governo”, a pajelança, noticiou a prisão, em São Luís, da pajé de nome Amélia, procurada por fazer profecias, e de um grupo por ela liderado, constituído por 12 mulheres e um homem, que

“dançavam semi-nús polvilhado de cinzas”, em “Templo erguido junto quase ao Paço Municipal”.

Conforme aquela fonte, dada uma busca no *Templo* foram encontrados:

“1 lata de pimenta e alfazema, 3 pequenos canudos pintados, 1 tigela com aguardente e diversos rosários de contas brancas e pretas”.

⁷ Alunas do curso de História da UFMA - relatório de atividades realizadas no PIBIC (*Programa Institucional de Iniciação Científica – CNPq-UFMA*), no período 1996/1997, sob orientação de Sergio e Mundicarmo Ferretti.

⁸ Em 1905, na Bahia, pais-de-santo de Candomblés de Caboclo, onde também eram cultuados orixás, eram denominados pajés, na imprensa local, como pode ser visto em notícias de jornais publicadas por Nina Rodrigues (RODRIGUES, 1977:244; 248).

O Chefe de Polícia mandou recolhê-los à cadeia e o jornalista concluiu dizendo que o grupo, principalmente a dona do Templo, merecia séria correção. Embora não tenha mencionado a participação de negros naquela “sociedade”, é interessante notar que ela apresentava várias semelhanças com os terreiros afro-brasileiros que se organizaram na capital maranhense pois: realizavam um ritual grupal com dança, onde havia predominância de mulheres e o grupo tinha chefia feminina. É possível que os “canudos pintados” fossem cabos de cachimbo feitos de taquari como os que hoje são encontrados em terreiros de Mina de São Luís; que os rosários “branco e preto” fossem confeccionados com sementes de Erva de Santa Maria; que a pimenta e a alfazema fossem usadas em chá e/ou defumador; e que a bebida da tigela fosse um “banho”, destinado à limpeza dos participantes do ritual, ou uma bebida a ser oferecida a alguma entidade espiritual que deveria ser incorporada.

Apesar da “pajelança” ter sido apresentada pelo jornalista da *Província de São Paulo* como uma religião que estava se organizando na capital e, nas Posturas de Codó e de Guimarães, como uma prática de “contra feitiçaria”, João Alfredo de Freitas, relatando um caso de prisão ocorrida na mesma época, que teria “acabado com a terrível instituição dos pajés em São Luís”, apresenta a pajelança como uma sociedade suspeita de negros e “classe baixa”, voltada para a prática de *feitiçaria* e para o crime, embora fosse também curativa e exorcizasse o demônio:

“Há cinco ou seis annos foi descoberta na capital do Maranhão uma sociedade suspeita, de negros e pessoas de classe baixa, cujo fim era fazer feitiçarias. Esta denominava-se ‘pagelança’ e os seus sectarios eram conhecidos pelo nome commum de ‘pagés’. Não sei porque artificio veio a policia a saber da existência d’esses ‘pandegos’, que foram todos mudados para a Casa de Detenção, onde poderiam, se quizessem, continuar na pratica de seu officio. Penetrando a policia na tal casa de feiticieiros encontrou uma grande panella de ferro, onde se cosinhava juntamente uma quantidade enorme de objetos, como: cabellos, pedaços de sola, ferros velhos, folhas, fructas, etc., com o fim de ser aplicada esta mistura para a salvação dos consocios doentes.

Diziam elles, todo aquelle que provasse de tal composição não sahiria mais da casa dos pagés, e ficaria sectario da ‘pagelança’. Em todos os cantos da sala das sessões haviam outras feitiçarias, que se applicavam a fins diversos. Todo aquelle de quem estes indivíduos conseguiam apoderar-se, era immediatamente castigado, em excesso, e, por sobre as feridas, atiravam-lhe uma colherada da ‘meizinha’, bem quente, de fôrma que o desgraçado ficava estenuado. O fim principal da sociedade era cometter toda a sorte de roubos e infamias.

Mas, si elles sabiam fazer o ‘diabo sahir do couro’ dos doentes, a policia fez melhor com elles; mandou-os para uma habitação mais aprasivel - a Casa de Detenção. Assim acabou-se esta terrivel ‘instituição’ dos pagés em S. Luiz” (FREITAS,1884:47-48).

O texto de Freitas confirma a existência em São Luís, no último quartel do século XIX, de sociedades de negros e de pessoas das camadas subalternas, denominadas *pajelança*, e mostra que elas eram vistas como uma ameaça à ordem vigente. A que foi descoberta pela polícia é por ele apresentada como: organizada para fazer *feitiçaria* para fins diversos, para cometer roubos e infâmias, e também para “tirar o diabo do couro” de doentes. De acordo com a descrição do autor, tinha penosos ritos iniciáticos e, ao ser reprimida, a polícia teria acabado com a *pajelança* em São Luís, o que, certamente, não aconteceu, pois Maria do Rosário Carvalho (SANTOS e SANTOS NETO,1989:116) dá notícia da repressão policial ao terreiro da curadeira Josefa, em São José dos Índios (no interior da ilha, onde fica a cidade de São Luís), dois anos após a publicação do livro de Freitas. O caso foi noticiado pelo jornal *O Publicador Maranhense*, em junho de 1886:

“A polícia invadiu a casa da curadeira Josefa e a levou presa, após fazer uma grande fogueira com todos os pertences do culto. Nem mesmo os gritos, evocando os deuses e o alarido da suplicante, impediram as chamas dos dogmas” (SANTOS e SANTOS NETO,1989:119)

No exemplo acima, a “curadeira” foi apresentada como seguidora de religião ou culto politeísta e fetichista (afro-brasileiro?) - direcionado a deuses representados materialmente (“dogmas” que foram queimados pela polícia)⁹.

Não sabemos se a perseguição a casas de culto e a sociedades de negros diminuiu após a abolição e proclamação da república, mas sabemos que continuou. Como assinalou Beatriz Dantas, embora a Constituição republicana (promulgada em 1891) assegurasse liberdade de culto a todas as religiões, o artigo 157 de Código Penal de 1890 permitia que se reprimisse as religiões negras, geralmente tidas como feitiçarias, e outras religiosidades das camadas populares engrossadas pelos negros livres, e determinava um a seis meses de prisão celular, majorada se ao paciente resultasse “alteração temporária ou permanente das faculdades psíquicas”, para quem ousasse:

“... praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública”

Mas, se Posturas maranhenses e as notícias de prisões de pajés da capital falavam em feitiçaria, curandeirismo e *pajelança*, o Código Penal de 1890 introduzia outros “bodes

⁹ Arthur Ramos, falando das denominações regionais da macumba, diz que no Norte ela era praticada por caboclos e começava a ser denominada *pajelança* (RAMOS,1942:146) e Bastide, referindo-se a existência na Amazônia de dois tipos de *pajelança* - uma indígena e outra negra -, diz que foi Mário de Andrade quem primeiro chamou atenção de pesquisadores para aquela realidade (BASTIDE,1971:303).

expiatórios”, como o espiritismo e a cartomancia, trazia à discussão a questão da *magia* e tentava impedir a influência de líderes de outras religiões e as terapias populares, geralmente, a elas associadas. Para julgar os crimes e contravenções previstas nos artigos 157 e 158 daquele Código Penal, foi criado o *Serviço de Higiene Administrativa da União*, em 1904. Em 1920, foram criados o *Departamento Nacional de Saúde Pública* (DNSP) e a Polícia Sanitária, que, junto com a Polícia Civil, iriam fiscalizar as macumbas, candomblés, espiritismos e outros que como aqueles eram responsabilizados pela “alienação mental”/loucura em nosso país (MAGGIE,1992:46).

A questão da magia, explorada por Nina Rodrigues no intuito de defender os terreiros da repressão policial, terminou estabelecendo a divisão entre os que praticavam religião (atividade legal, desde a República) e os que praticavam magia (atividade ilegal, objeto de maior perseguição policial). Nessa perseguição a terreiros afro-brasileiros, foram apreendidos muitos objetos de culto que estão hoje expostos em museus, como os da *Coleção Perseverança*, confiscados em 1912, em Alagoas (LODY,1988; 1993). Sergio Ferretti ouviu falar da existência de uma dessas coleções em museu existente em São Luís, entre 1930 e 1932 (FERRETTI,S.,1996:72), só que esta não faz parte do acervo dos museus atualmente existentes no Estado¹⁰.

Em 1927 os pajés de São Luís, procurados pela população para curar loucura (“prática ilegal da medicina”), eram também acusados de *magia negra*, como se pode ver em notícia publicada pelo jornal A Pacotilha, em sua edição de 17 de outubro de 1927:

“Uma seção de magia negra interrompida pela polícia. Foi presa a pajé e seus auxiliares.

Hontem, às 20h, a polícia interrompeu um espetáculo em que os seus protagonistas desempenhavam a parte mais interessante da função. (...) foi uma sessão pública, entrada franca, sem convites especiaes, atrahindo, por isso mesmo, uma assistência numerosas, de todas as classes, inclusive a polícia”

O jornalista informou que, antes do incidente, o marido da *pajoa* foi à delegacia solicitar que “um maluco” que havia sido recolhido ao hospital pela polícia e que já haviam se esgotado os recursos médicos para resolver o seu problema, fosse levado à sua mulher para ser curado por ela. O delegado concordou, mas em vez de levar o doido até a casa dela, apareceu

¹⁰ Influenciado por Nina Rodrigues, preocupado com a prevenção das doenças mentais, com sua relação com o fator racial e com a relação entre religião e “fetichismo”, Ulysses PERNAMBUCANO (1937; 1988) liderou em Recife a criação do Serviço de Higiene Mental (1931), coordenou uma equipe de pesquisadores e médicos, e interferiu para que casas de Xangô que estavam sendo pesquisadas pelos cientistas continuassem funcionamento (DANTAS,B.,1988:174).

no local (Rua Afonso Pena, 84), depois que a sessão começou e levou preso todos os presentes. O fato foi descrito pelo jornalista do seguinte modo:

“Começou a sessão. Uma mulata ainda jovem, toda enfeitada apareceu em scena. Era a esposa de Antonio Pedro, a d. Quintiliana Silva, já bastante conhecida pela sua misteriosa profissão. D. Quintiliana adentrou-se até o meio do quarto, onde se achava armada uma rede. Sentou-se tranquilamente e chamou a sua ajudante. Fez-se, então um silencio absoluto. A assistencia surpresa, acompanhava, com interesse, todos os gestos da mulher. Esta, completamente alheia à platéia, continuou o seu trabalho, como quem obedecia rigorosamente a um ritual. Pediu a ajudante qualquer coisa. A ajudante retirou-se, voltando minutos depois, com um maracá na mão. Entregou-o a d. Quintiliana. Esta retirou do colo e dos dedos os seus aneis e os seus adornos e...

EM EXTESE

Principiou a tocar e a assobiar, um assobio fino, cada vez mais fino, que parecia uma cigarra. Derrepente d. Quintiliana assumiu atitudes verdadeiramente dramáticas. Agarrava o maracá loucamente, revirava os olhos e soltava gemidos soturnos. Um dos assistentes já habituado aquelles esgares truanescos explicou:

- Ela agora está ficando actuada...

Mas neste momento quebrou o silencio um ruido de passos no corredor. Os soldados não respeitaram nada. Foram entrando e interrompendo tudo. Prenderam d. Quintiliana, a ajudante de d. Quintiliana e outros amigos e auxiliares do pagé”... (O Pacotilha, 17/10/1927)

A notícia da prisão da *pajoa* Quintiliana Silva, mostra que, em 1927, já existia na capital rituais públicos de pajelança (de matriz indígena), com estrutura mais semelhante aos de “pena e maracá” realizados em Belém do Pará (MAUÉS,1987) do que aos de Cura realizados por pajés ou curadores maranhenses (FERRETTI,M.,1991a; 1994). Oficiados pelo pajé com um ajudante, sem tambor e sem um grupo de dançantes, o ritual descrito pelo jornalista não deve ser confundido com o de Mina que foi documentado cerca de 10 anos depois na casa de Maximiana pela Missão de Pesquisa Folclórica (ALVARENGA,1948) que talvez já tenha sido impropriamente denominada pajé ou pajelança (de negro). Hoje o termo curador é usado no Maranhão tanto para designar pajés (que trabalham na linha de *Cura* - de origem indígena), como zeladores de terreiros de *Mina* abertos por caboclos (pejorativamente chamados de “bêta” na Casa das Minas-Jeje) ou de Terecô (Mata de Codó). Como já explicamos antes, muitos dos zeladores daqueles terreiros (mas não todos) trabalhavam em Cura (pajelança de origem indígena) antes de se dedicarem à religião afro-brasileira¹¹.

O caso da prisão da *pajoa* Quintiliana Silva mostra também que em São Luís, em 1927, a acusação de *magia negra* recaía sobre quem praticava “magia curativa” por ela ser

¹¹ Para maior informação sobre a Cura do Maranhão, sugerimos as seguintes leituras: FERRETTI,M.,1991a; 1991b; 1993; 1994;1995.

considerada “diabolismo”, e não por ser realizada com Exu, como aparece hoje em Codó. E, embora Exu seja por muitos associado a Satanás, hoje as acusações de pacto de curadores/pajés ou pais-de-santo com o demônio são menos frequentes. Não temos informação a respeito do que significava a palavra magia naquele contexto, mas, segundo Yvonne Maggie, o Código Penal de 1890 regulamentou a prática da medicina e sua promulgação foi precedida por grande discussão entre juristas e médicos sobre religião e magia, curandeirismo e medicina (MAGGIE,1992:42).

Fala-se que no Maranhão os curadores/pajés, que realizavam rituais de “pena e maracá” (de matriz indígena), eram mais perseguidos pela polícia dos que os terreiros de “nação africana” e foram afastados do centro da capital, como foi mostrado por Costa Eduardo (EDUARDO,1948). Segundo o pai-de-santo Jorge Itaci, essa situação só começou a mudar em 1956, quando abriu sua casa na Travessa Fé em Deus, no bairro do Monte Castelo. Mas não se deve pensar que a Casa das Minas-Jeje e que a Casa de Nagô não tiveram problemas com a polícia. Fala-se que nos anos 20, a primeira teve que ocultar os assentamentos do voduns nos degraus do comé (“quarto de santo”) e que, no tempo do interventor Paulo Ramos (1937-1945), recebeu a “visita” de policiais e que a Casa das Minas só não saiu da Rua São Pantaleão, porque Mãe Andreza era conterrânea e talvez até parenta de Paulo Ramos, e porque a esposa do chefe de polícia recebera uma entidade espiritual e fora liberada de suas obrigações para com ela por aquela mãe-de-santo, em troca de algumas coisas em prol do culto aos voduns e da religião afro-brasileira (FERRETTI,S.,1996).

Os anos 30 foram marcados por muitas perseguições aos terreiros. Além do novo Código Penal, de 1932, ter mantido os artigos do anterior que proibiam o exercício do curandeirismo e da magia, em 1934 foram organizadas as *Polícias de Costumes*, para controlar essas instituições religiosas e médicas. Beatriz Dantas fala que em 1934, quando foi realizado o *1º Congresso Afro-Brasileiro* (Recife, 1934), os cultos afros e o catimbó do Nordeste eram vistos como uma questão que oscilava entre o crime e a anormalidade, como se podia ver nas palavras proferidas por Câmara Cascudo naquele evento:

“Antes de mandar fechar as macumbas e prender os catimbozeiros, tornando-os, aos olhos do Povo, uns mártires de abnegação, deveríamos estudar detalhadamente o mecanismo de seu funcionamento, para contraminar sua influência maléfica ou dissolvente. Uma série de trabalhos informativos podiam simplificar a tarefa dos psiquiatras e criminalistas” (CASCUDO,1937:75).

Segundo Yvonne Maggie, desde a virada do século, a existência legal dos centros era condicionada a alvará e licença da polícia (MAGGIE,1992:46). Mas é a partir de 1934 que os

terreiros foram obrigados a se registrarem na polícia e a tirarem licença nas Secretarias de Segurança Pública dos Estados para realizarem suas festas. Beatriz Dantas lembrou que graças às idéias de Nina Rodrigues e à intermediação de intelectuais ligados aos Serviços de Higiene Mental, que começou a funcionar em Pernambuco no ano de 1931, os terreiros nagô do Nordeste, apresentados por eles como puros, enfrentaram menos problemas com a polícia do que os terreiros considerados sincréticos e os de caboclo (DANTAS,1988). Em Salvador, como mostrou Ruth Landes (LANDES,1967), estes últimos eram alvo de maior desconfiança e mais acusados de feitiçaria.

Em 1937, o Brasil entrou num período de grande autoritarismo, conhecido por Estado Novo (1937-1945). Nesse período, a comunicação de massas foi rigorosamente controlada pelo DIP (*Departamento de Informação e Propaganda*) e foi criada, na Delegacia de Costumes, a Seção de *Tóxicos e Mistificações*, que muito dificultou a vida dos terreiros (MAGGIE,1992:46). A repressão e o medo por ela gerado entre os membros dos terreiros dificultaram os trabalhos da *Missão de Pesquisa Folclórica*, criada por Mário de Andrade para documentar a música de “feitiçaria” do Norte e Nordeste (ALVARENGA,1948b; 1950)¹². Em 1938, quando a *Missão de Pesquisa Folclórica* esteve em São Luís, o Tambor de Mina já era bastante conhecido com esse nome, mas ainda não obtivera destaque nos estudos afro-brasileiros. Dez anos depois, quando foi divulgado o relatório de pesquisa da Missão Folclórica em São Luís, já haviam sido publicados os livros de Nunes Pereira sobre a Casa das Minas-Jeje e o de Costa Eduardo sobre a aculturação do negro em São Luís e Codó, muito rico em informações sobre a religião afro-brasileira no Maranhão.

Edison Carneiro, no *II Congresso Afro-Brasileiro*, realizado em Salvador em 1937, liderou a elaboração de um Memorial a ser encaminhado ao governador da Bahia, solicitando a legalização das “seitas africanas”, apresentadas ali como religião, idéia já defendida por Nina Rodrigues (DANTAS,1988:190). Apesar do esforço dos intelectuais e de líderes religiosos, a visão da religião afro-brasileira como feitiçaria ainda sobrevive em nossos dias. Não é por acaso que as lojas que vendem produtos religiosos usados pelos terreiros são conhecidas, popularmente, como “feiticeiras”.

Nos anos 40 a vida dos terreiros continuou muito difícil. A *Lei das Contravenções Penais*, aprovada em 1940, mas que só passou a vigorar em 1942, deixou de incluir o espiritismo entre os perigos para a Saúde Pública, mas ratificou a condenação ao candomblé e

¹² É preciso lembrar que a denominação “música de feitiçaria”, usada em 1933, por Mário de Andrade, em conferência pronunciada na *Associação Brasileira de Música*, designava macumba, catimbó e também o candomblé (ANDRADE,1983).

à macumba. Segundo Yvonne Maggie, a partir de 1942, os acusados do Rio de Janeiro passaram a ser denominados *macumbeiros* (MAGGIE,1992:47). A *Lei das Contravenções Penais* incluía entre os Crimes Contra a Saúde Pública: exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmácia (Art. 282), charlatanismo (Art. 283) e curandeirismo (Art. 284). Depois dela estava sujeito a penalidades quem estivesse:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando habitualmente qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnóstico.

A pena prevista para quem praticasse aqueles crimes era de seis meses a dois anos de detenção e pagamento de multa de um a cinco contos de réis, se a ação fosse realizada com o acusado recebendo remuneração.

É possível que no Estado Novo os “Candomblés tradicionais” ou “seitas africanas” de que fala Bastide (1971) tenham deixado de ser importunados pela polícia e esta tenha passado a se ocupar só das “macumbas”. O respeitado babalaô Agenor Miranda afirmou em 1996, em entrevista a Ari Araujo, que em 1927, quando foi para o Rio de Janeiro, os candomblés eram muito perseguidos, mas essa perseguição terminou de 1937 para 1938, quando Mãe Aninha, que era muito amiga de Osvaldo Aranha, “teve uma entrevista com Getúlio e ele fez um decreto liberando a religião, a seita” (ARAUJO,A, 1997:212).

Como os terreiros maranhenses se multiplicaram depois do Estado Novo, acredita-se que passaram a ser menos perseguidos pela polícia. Mas não se deve pensar que o pesadelo acabara. Em 1951 alguns terreiros maranhenses (como o de Zé Negreiro e o de Mundica Tainha) foram acusados de matar, por *magia*, o líder da *Oposição Coligada do Maranhão*, Saturnino Belo (SANTOS e SANTOS NETO,1989:124).

Em 1955, a mãe-de-santo conhecida como Mundica Tainha, em carta aberta à redação do *Jornal Pequeno*, reivindicou para o *Tambor de Mina* o mesmo “status” do *Bumba-boi*, argumentando que, em outros Estados, os terreiros eram freqüentados por pessoas importantes (“grandes figuras”):

“Em referência à notícia que fui prêsá, surrada e recolhida no 24BC, é mera mentira pois, invoco como testemunho a totalidade dos Sargentos, Tenentes, Oficiais e ainda mais o meu tio Domingo Moura, amigos que poderão atestar esta afirmativa.

É bem verdade que tenho terreiro de mina mas, o objetivo não é fazer o mal a quem quer que seja e sim para os meus divertimentos pois, nos estados do Brasil como Bahia, Pará, Rio esta brincadeira de candomblé é tradição que as grandes figuras assistem como nós assistimos o Bumba meu Boi” (Jornal Pequeno, 27/10/1955)¹³.

¹³ É preciso lembrar que esse fato aconteceu no governo de Eugênio Barros (1951/1956), apesar de

Nos anos 50, a Igreja Católica liderou uma campanha contra o espiritismo (que havia sido poupado pelo Código Penal de 1940), a Umbanda (KLOPPENBURG,1956) e excomungou macumbeiros, “feiticeiros e bruxos”, como se pode ver em matéria publicada num boletim das “Santas Missões” e divulgada *pelo Jornal Pequeno* de 1º de fevereiro de 1953.:

“Os sequazes e fantores do espiritismo, macumbaria, feitiçaria, bruxaria, alem do pecado que contém, do mal que fazem a si mesmo e aos outros e do escândalo que dão, incorrem também em penas gravíssimas cominadas contra a Igreja: no mesmo instante que exercem as obras acima determinadas ficam excomungado, isto é, separados da comunhão com os fiéis e privados de todos os bens espirituais, cuja distribuição é confiada à Igreja”

Em 1958, em São Luís, colégios religiosos católicos, como Maristas e Santa Teresa, e as paróquias organizaram cursos e palestras do Frei Boa Ventura Kloppenburg e do Irmão Vitricio contra o espiritismo, que era ali apresentado como charlatanismo, exploração da credulidade popular ou como ignorância - interpretação de fenômenos naturais por causas espirituais. Essa hostilidade da Igreja Católica em relação aos terreiros foi reprovada pela Igreja Católica Brasileira, fundada pelo Bispo de Maura. Segundo Bastide, a partir de 1945 era comum, no Rio de Janeiro, a presença de sacerdotes daquela nova Igreja em rituais de Umbanda e, apoiado em W. Valente (VALENTE,1963) afirma que em Recife dois ou três terreiros de Xangô filiaram-se mais ou menos abertamente a ela (BASTIDE,1971:324)¹⁴.

Apesar da perseguição policial e da hostilidade da Igreja Católica, os terreiros maranhenses continuaram a crescer. De acordo com o líder espírita Waldemiro Reis (REIS,s.d:118), em meados da década de 1950 já havia mais de 50 terreiros em São Luís e alguns já se definiam como umbandistas e quimbandistas. No início do governo de Newton Belo (janeiro de 1961 a janeiro de 1966), o curador José Cupertino, vereador de São Luís, aceitando a sugestão do então chefe de polícia, fundou a *Federação de Umbanda do Maranhão* que, disseminando a Umbanda no Estado, oferecia aos curadores a possibilidade de deixarem de ser vistos como contraventores e passarem a ser respeitados como ministros de uma religião nacional¹⁵. Esse argumento continua a ser apresentado aos curadores do interior,

Mundica Tainha ter sido acusada de ter matado, por magia, o seu opositor Saturnino Belo (SANTOS e SANTOS NETO,1989:125).

¹⁴ É possível que essas perseguições tenham sido influenciadas pelas ocorridas no Haiti contra os seguidores do vodum (HURBON,1995).

¹⁵ Segundo José Pinheiro, um dos seus fundadores, a Federação foi fundada no governo de Newton Belo, quando o chefe de Polícia era Adelson Lago, e fez o primeiro ritual na praia para Iemajá em 31 de dezembro de 1961 (Entrevista em 14/08/1994).

por representantes das Federações de Umbanda, pois, apesar do controle policial aos terreiros já ter sido extinto no Maranhão, o curandeirismo continua sendo uma atividade ilegal e os terreiros sendo vistos com desconfiança pela classe dominante, pois desconfia-se de que precisam de sangue humano para obter favores de seus “deuses” ou que estes são demoníacos e invocados para o mal.¹⁶

Com o governo militar, instaurado no Brasil em 31 de março de 1964, embora tenha havido uma redução da perseguição aos umbandistas (BROWN,1985), a polícia continuou a perseguir no Maranhão, “mineiros” e curadores (OLIVEIRA,1989:19)¹⁷. Anaíza Vergolino (SILVA,A, 1976) conta que em Belém (PA), em 1964, com o governo militar, ficou mais difícil para os terreiros obterem licença da polícia para funcionar ou realizar toques e, como as queixas apresentadas pelos vizinhos contra eles eram freqüentes, eram ameaçados de fechamento. Para contornar a situação, o Chefe de Polícia reuniu os principais terreiros e exigiu a criação de uma Federação para coibir os abusos e controlar os terreiros. Embora as relações entre os terreiros e as Federações de Umbanda sejam, freqüentemente, conflituosas e as primeiras sejam acusadas de extorquirem dinheiro e perseguirem os terreiros que não aceitam o seu controle, em 1974, foi constatado em Bragança (PA), por Napoleão Figueiredo, um retorno à cidade de pajés que foram afastados por pressão da igreja Católica e ação policial, graças ao apoio da Federação (FIGUEIREDO,1975/1976;44).

A fundação da *Federação de Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão* não acabou com o controle policial dos terreiros. Tudo indica que ele só começou a ser reduzido no governo de Sarney (1966/1970), quando cresceu no Estado o interesse por turismo, cultura popular e folclore, e quando Eptácio Cafeteira foi prefeito de São Luís. Segundo José Pinheiro, até bem pouco tempo presidente da Federação de Umbanda, naquela época vários documentos da Polícia relativos a terreiros foram encaminhados à Federação por aquele prefeito de São Luís, Eptácio Cafeteira. Infelizmente, grande parte desses documentos foram depois destruídos por cupins ou danificados pela chuva, na sede daquela instituição, no bairro da Liberdade, doada pelo prefeito Mauro Fecuri.

Em 1985, coordenando uma exposição de objetos do Tambor de Mina (realizada em São Luís durante o Colóquio Internacional da UNESCO), encontramos entre objetos doados

¹⁶ Segundo o pai-de-santo Jorje Itacy, em 1965 (antes da posse do governador Sarney) o seu terreiro fez uma apresentação de dança de Tambor de Mina no Palácio do Governo durante uma recepção organizada para o Presidente castelo branco. Aquela “abertura” para a religião afro-brasileira é considerada pela liderança umbandista como decorrente da atuação da federação de Umbanda.

¹⁷ Contudo, estudos realizados no Rio de Janeiro e São Paulo por Diana Brown, Maria Helena Concone e outros antropólogos, mostram que durante o governo militar aquela religião “gozou de proteção governamental” (BROWN,1985:36).

ao *Museu de Cultura Popular* do Estado, pelo *Tribunal de Ogum* - TOUEMA (outra Federação de Umbanda, criada pelo pai-de-santo Ribamar Castro), uma certidão do registro na polícia de um terreiro de Mina da capital que havia sido encerrado com a morte de sua fundadora. O documento, que fora passado por cartório na Divisão de Polícia Especializada, era datado de 09 de janeiro de 1967 e certificava o registro do terreiro *Rei da Turquia*, de D. Leonete. Fora registrado no verso da folha 173 do “livro de registro de *Hotéis, Casa de Cômodos e Tambores de Mina*. Obtivemos também da MARATUR (*Empresa Maranhense de Turismo*) uma lista de 109 terreiros de Mina da capital maranhense, fornecida pela *Secção de Costumes e Diversões* da Delegacia Auxiliar da Polícia Civil, provavelmente, a mesma que fora entregue à Federação.

Apesar dos três artigos da *Lei de Contravenção Penal* de 1940 usados para incriminar os curadores, anteriormente citados, terem sido mantidos no Código de 1985 e do curandeirismo continuar sendo encarado como “prática ilegal da medicina” e continuar sendo proibido (MAGGIE,1992:47), a repressão aos curandeiros tem diminuído e estes tem sido apresentados, por antropólogos e por especialistas ligados à Medicina científica, como grandes conhecedores de ervas e especialistas em medicina alternativa. Em São Luís, são bastante conhecidos os remédios preparados por Terezinha Rêgo, professora de Farmácia da UFMA, a partir do conhecimento de curadores, e os trabalhos realizados por Rosário Carvalho, pesquisadora de Cultura Popular e Religião Afro-Brasileira do Estado, relativos à prática terapêutica de terreiros¹⁸.

Mas, embora os curadores não precisem mais se refugiar “no mato” e hoje, no Maranhão, os terreiros “de nação” e de caboclo (“bêta”) não precisem ter registro na polícia e nem obter a sua autorização para poder realizar festas e rituais públicos, curadores e terreiros afro-brasileiros continuam a ser olhados com desconfiança. Os curadores são também, freqüentemente, responsabilizados pela morte de clientes, mesmo quando a procura do curador foi justificada alegando-se que o doente fora desenganado pelos médicos.

Em São Luís, muitos pais-de-santo de terreiros “da mata” (de caboclo), mais conhecidos como de curadores são pajés (tem linha de Cura) e começaram suas atividades “tocando maracá” (“dando passagem” e fazendo *Brinquedo de Cura* em sítios do subúrbio de

¹⁸ Em 1991, participamos de uma mesa-redonda realizada durante o seminário “Medicina Caseira”, promovido pelo INTECAB-MA (*Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira*) e alguns terreiros de São Luís, com apoio da SECMA e coordenação de Rosário Carvalho. Durante o seminário, algumas pessoas de terreiros de São Luís deram receitas e ensinaram a preparar remédios caseiros e foram vendidos alguns remédios preparados por curadores, como um para dor de cabeça, de uso externo, preparado por Dona Elzita, que tem terreiro no Sacavém, que foi por nós adquirido.

São Luís) e só muito depois “botaram salão” ou barracão, passando a tocar tambor e a fazer festejos de santo com frequência, como ocorreu com Dona Clarinda, já falecida (que abriu seu terreiro em 1942), e com Pai Euclides (que inaugurou seu barracão em 1958). Como o curandeirismo é considerado crime no Brasil desde 1890, é possível que muitos curadores tenham se transformado em “mineiros” para ter menos problemas com a polícia, do mesmo modo que alguns, como José Cupertino, “transformaram-se” em umbandistas. Mas, mesmo depois de se tornarem “mineiros”, geralmente os curadores continuam a ser procurados como pajés, pois, embora afirme-se que Mina é mais forte, fala-se que há “coisas feitas” que só as entidades do pajé podem tirar. Em Codó, muitos “tereçozeiros tornaram-se “mineiros”, umbandistas e candomblezistas, mas o Terecô continua dominando e dando a tônica dos seus terreiros.

É preciso lembrar que, no Maranhão, os terreiros não africanos ou de caboclos, freqüentemente denominados *bêtas* pelos jejes, e por eles considerados inferiores, são, às vezes, muito semelhantes aos de “nação”, pois inspiram-se nos modelos das casas matrizes africanas e, geralmente, abrem seus toques com vodum Averequete ou Ewá:

*“Ewá mandou salvar, Ewá mandou salvar,
Ela mesma era quem vinha, Ewá mandou salvar”
(Terreiro de Maximiana - ALVARENGA, 1948)¹⁹*

Mas os rituais realizados em seus barracões são bastante diferentes dos realizados em São Luís pelos curadores/pajés, denominados *Brinquedo de Cura* ou, simplesmente, *Cura*, ou “toque de maracá”.

A superioridade jeje-nagô na literatura afro-brasileira

Como falamos anteriormente, a religião afro-brasileira foi vista na Colônia, no Império, e mesmo depois da proclamação da República, como feitiçaria e foi objeto de grande perseguição policial. A apregoada liberdade religiosa assegurada pela constituição republicana não mudou muito a situação dos terreiros afro-brasileiros, pois, como o curandeirismo continuou a ser enquadrado entre as “contravenções penais”, muitas de suas práticas religiosas podiam ser facilmente apresentadas como ilegais. Desde o final do século XIX que os pesquisadores lutam em prol do reconhecimento da religião afro-brasileira e se colocaram

¹⁹ Segundo Pai Euclides (Casa Fanti-Ashanti), o primeiro terreiro aberto no Maranhão para caboclo, o da Turquia, foi fundado em 1898 e era de “nação” taipa. Ficou conhecido como de caboclo porque tinha como chefe espiritual o Rei da Turquia. A fundadora desse terreiro foi preparada em São Luís por um pai-de-santo supostamente africano e não fazia em sua casa rituais de “pena e maracá”/pajelança (FERRETTI, M., 1991a; 1991b; 1995).

como intermediários entre os terreiros, a polícia e outras forças repressoras. Mas, como desde Nina Rodrigues, houve uma tendência a se considerar apenas alguns terreiros como autênticos muitos deixaram de contar com a defesa deles e continuaram alvo da repressão policial (DANTAS,1988:168).

A idéia da superioridade do nagô e do Nordeste em termos de preservação de tradições africanas, delineada por Nina Rodrigues e defendida por Arthur Ramos e Edison Carneiro, foi também endossada pelo sociólogo francês Roger Bastide e por muitos outros pesquisadores por eles influenciados.

Nina Rodrigues (1862-1906)

Nina Rodrigues apresentava a Bahia como o principal reduto negro do Brasil e considerava sua cultura eminentemente sudanesa. Compartilhando idéias evolucionistas muito em voga na sua época, afirmava a inferioridade nata do negro e a superioridade dos nagô em relação aos jeje e a outras etnias. Para ele, como a língua iorubá tornou-se dominante e o nagô hegemônico no Brasil, era mais complexa e tinha sacerdócio e culto mais organizados. Mas Nina Rodrigues chamou atenção para a integração existente entre a mitologia jeje e a nagô e para o “sincretismo” ocorrido com o catolicismo (RODRIGUES,1977:215; 230).

Para Nina Rodrigues, o Candomblé jeje-nagô era uma religião que saiu do fetichismo africano para o politeísmo, mas era inferior ao monoteísmo católico, de onde integrou, por justaposição, vários elementos (1977:146). E, apesar de valorizar a religião afro-brasileira, especialmente o Candomblé jeje-nagô, encarava o transe por ele observado nos terreiros como um “sonambulismo provocado” (1977:137), uma anomalia psíquica, o que tornava a religião afro-brasileira um problema de saúde pública mas não criminal, daí o porque da era contra as investidas da polícia nos terreiros (DANTAS,1988). Apesar de ser maranhense e de só ter ido aos 20 anos para Salvador, Nina Rodrigues quase não faz referência ao Maranhão em seus trabalhos sobre religião afro-brasileira.

Arthur Ramos (1903-1949)

Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, procurou reinterpretar a obra do mestre substituindo as explicações raciais por culturais, mas também considerou os nagô superiores aos banto e o candomblé da Bahia como mais interessante e superior à Macumba do Rio de Janeiro, embora esta tenha sido por ele apresentada como “sobrevivência” de cultos bantos (RAMOS,1942:151). Afirmou que no Brasil as práticas de feitiçaria (bruxaria e curandeirismo) da religião africana foram excluídas da função dos pais-de-santo, idéia

compartilhada por COSTA EDUARDO (1948) em sua tese sobre aculturação do negro no Maranhão. Mas, tal como Nina Rodrigues, Arthur Ramos considerou o transe da religião afro-brasileira como um estado patológico - “histeróide” (RAMOS,1942:145; 150) ou sonambúlico provocado, com desdobramento da personalidade, próximo a histeria (CARNEIRO,1936: 145). Como faleceu um ano depois da divulgação do relatório da *Missão de Pesquisa Folclórica* (ALVARENGA,1948) e da pesquisa de Costa Eduardo no Maranhão (EDUARDO,1948) - que tornaram o Tambor de Mina mais conhecido na literatura afro-brasileira -, Arthur Ramos fez comentários apenas a respeito da tradição jeje do Maranhão, que conheceu principalmente através da obra de Nunes Pereira sobre aquele terreiro, por ele prefaciada (PEREIRA,1948).

Edison Carneiro (1912-1972)

Edison Carneiro não esteve no Maranhão, mas faz algumas referências à sua tradição religiosa afro-brasileira (CARNEIRO,1969), a partir do que fora divulgado nas obras anteriormente citadas. Embora tenha se interessado pelo banto e pelo candomblé de caboclo, afirmava também a superioridade nagô. Falando dos candomblés bantos e dos de caboclo, deles derivados, afirma que eles adotaram os orixás jeje-nagô e os desdobraram e que cultuavam também espíritos familiares brasileiros (1937:29). Apresentou os bantos como grandes conhecedores das plantas rituais e medicinais, como grandes feiticeiros (1937:93) e como alvo de perseguição policial, explicando que, por causa desta, os candomblés banto às vezes, substituíam o toque pelo engorossi - reza acompanhada por mucaxixi, palmas e sons produzidos batendo-se na boca com a mão espalmada (1937:120).

Em 1937, Edison Carneiro, opondo-se ao controle policial sobre os terreiros que existia na Bahia, liderou um manifesto a ser encaminhado ao governador pelos participantes do *II Congresso Afro-Brasileiro* (RAMOS,1971:199-200), solicitando “*o reconhecimento da maioria das seitas africanas do Estado e o seu conseqüente direito a se dirigirem por si mesmas*”, com base na Constituição de 1934, que assegurava a liberdade religiosa, e no exemplo do Estado de Pernambuco, onde a religião dos negros não estava sujeita ao controle policial. No manifesto, as referidas “seitas” foram apresentadas como herança intelectual africana, que em nada ameaçavam a moral ou ordem pública (art. 113 da Constituição Federal), como fora atestado por Nina Rodrigues, Arthur Ramos e pelos intelectuais que participaram do I e do II Congresso Afro-Brasileiro (1934 e 1937), e que expressavam os altos sentimentos de dignidade humana que elas despertavam nas pessoas sobre quem influíam.

Mas, como lembrou Beatriz Dantas (DANTAS,1988:191), embora se reivindicasse liberdade para todas as “seitas”, como elas só eram valorizadas enquanto tradição africana, aquela busca de reconhecimento terminava ficando restrita às mais “puras”, que para aqueles intelectuais deveriam passar a controlar as demais através da *União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia*, criada, naquela época, por Edison Carneiro e Martiniano do Bonfim (LANDES,1967:30). É bom lembrar que a religião africana foi também apresentada naquele manifesto como “*uma maneira especial de adorar a Deus*”, o que afirma o seu caráter monoteísta e a sua compatibilidade com o catolicismo (religião dominante, trazida pelo colonizador português). Em *Negros Bantus*, publicado em 1937, Edison Carneiro diz que Nina Rodrigues e, durante algum tempo também, Arthur Ramos pensavam que Olorum não era conhecido na Bahia, e que ele encontrou vestígios também do Deus supremo em muitos candomblés bantos baianos, onde era denominado: Zambi, Zambi-Ampungo, Ngana Zambi (CARNEIRO,1937:35, 39)²⁰. Talvez por não ser médico, a concepção do transe na religião afro por ele proposta parece purificada dos aspectos patológicos enfatizados por Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Para ele, o transe é uma comunhão do homem com a natureza e é propiciado pela música e pela dança (CARNEIRO,1936:156), idéia também encontrada em Bastide.

Roger Bastide (1898-1974)

Roger Bastide, além de ter realizado pesquisas na Bahia e em São Paulo, onde residiu por muitos anos, viajou por outros estados passando, inclusive, alguns dias em Belém (PA) e São Luís (MA) (BASTIDE,1971:257). Como publicou muitos trabalhos e viveu mais que Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro, Bastide teve uma produção literária sobre religião afro-brasileira mais extensa e sistemática do que eles. Leu e comentou, em seus trabalhos, o livro de Nunes Pereira sobre a influência dahomeana no Maranhão (PEREIRA,1948), os relatórios da *Missão de Pesquisa Folclórica* em São Luís e em Belém (ALVARENGA,1948; 1950) e a tese de Costa Eduardo sobre o negro no Maranhão (EDUARDO,1948), tantas vezes aqui citados, e, apesar de ter passado muito rapidamente por São Luís e Belém, em seus últimos trabalhos (BASTIDE,1974) incluiu o Tambor de Mina e o

²⁰ A palavra seita é ainda hoje muito utilizada em terreiros afro-brasileiros que, embora afirmem suas raízes africanas, possuem também práticas religiosas católicas. O termo religião é mais usado por líderes umbandistas e de terreiros de Candomblé que declararam guerra ao sincretismo com o catolicismo e afirmam que o Candomblé jeje-nagô é a religião dos negros brasileiros e não precisa do catolicismo para cultuar suas divindades. Bastide fala também em seita africana no sentido de “nação” e de “células africanas inseridas no tecido vivo da sociedade brasileira” (BASTIDE,1971:257;307).

Babassuê em sua tipologia de sincretismo afro-ameríndio²¹, razão porque vamos nos deter mais sobre suas idéias.

Roger Bastide fazia uma grande distinção entre o Candomblé tradicional do Nordeste, que considerava religião africana verdadeira, e a macumba do Sudeste, que considerava um culto africano “degenerado” por ter adicionado à religião africana elementos de várias origens e ter se transformado num conjunto de práticas mágicas individualizadas (BASTIDE,1973:196). Mas usa o termo seita (em oposição à Igreja) tanto quando se refere ao Candomblé da Bahia como à Macumba do Rio de Janeiro. Explica que a Igreja tende à ecumenicidade ou à catolicidade e a seita assume uma função de clã separado e diz:

“Se, a propósito das confrarias afro-brasileiras, empregamos o termo de seitas, é porque tais confrarias também se formam nas fronteiras da civilização luso-católica e que a raça aí se confundia com a casta ou a classe” (BASTIDE,1971:551-552).

Bastide, em conferência elaborada em 1973 para o Colóquio de Dakar (BASTIDE,1974), afirmou que os pesquisadores do passado observaram e comentaram longamente o sincretismo ocorrido entre a religião afro-brasileira e o catolicismo, mas quase não trataram do sincretismo com a cultura indígena. Esclareceu que a necessidade do estudo deste último foi desencadeada pelo surgimento da Umbanda, pelas migrações nordestinas para o Maranhão e Pará (estimuladas por programas governamentais de povoamento da Amazônia) e pelo confronto entre a religião afro-brasileira, trazida por nordestinos (geralmente mais negros do que a população do Norte), e as religiões populares de origem indígena. Bastide não trabalhou a questão da difusão do Catimbó na Amazônia por aqueles migrantes, mostrado mais tarde por Napoleão Figueiredo (FIGUEIREDO,1975/1976) e, como considerava o Candomblé o paradigma da religião afro-brasileira, é possível que naquele texto estivesse se referindo à sua introdução e à sua adaptação em Belém ao se transferir do Nordeste para o Norte. Contudo, de acordo com os relatos que temos ouvido em São Luís a respeito do Candomblé em Belém, falam mais da ida de paraenses à Bahia.

Para facilitar a análise das experiências de integração entre “deuses africanos” e “espíritos indígenas”, Bastide, em texto elaborado para uma conferência no Colóquio de Dakar (1973) - *“La rencontre des dieux africains et des esprits indiens”* (BASTIDE,1974) -, construiu uma tipologia e apontou quatro níveis de integração entre religião afro-brasileira e

²¹ Edison Carneiro, baseado nas mesmas fontes, faz também em Candomblés da Bahia (1969) alguma referência ao Pará e ao Maranhão. Pierre Verger (1902-1996), apesar de ser um dos grandes defensores da superioridade nagô na religião afro-brasileira, de passagem por São Luís, esteve na Casa das Minas-Jeje e descobrindo depois a ligação dela com o culto da família real do Dahomé (VERGER,1981; 1990), fez com que o jeje do Maranhão passasse a ser olhado de forma diferente.

religião indígena tomando o Candomblé como paradigma da primeira e o Catimbó da segunda, a saber:

1) separação entre Candomblé e Catimbó e diferenciação radical entre eles - existente no passado em terreiros tradicionais de negros, fechados a influência da religião indígena, onde cada iniciado (com raras exceções) recebia uma só entidade espiritual e esta comunicava-se “gestual e musicalmente” (e não com palavras); atualmente é encontrada no “Candomblé tradicional” yorubano e fon - cita nominalmente algumas casas da Bahia (Engenho Velho, Gantois, Opo Afonjá - ketu) e a Casa das Minas do Maranhão - jeje-fon²²;

2) existência de culto africano e indígena na mesma “seita”, como ocorria nos *Candomblés banto* do passado e como estava sendo encontrado no *Candomblé de Caboclo* e no *Babassuê*, - onde cada indivíduo recebe um “deus africano” e um “espírito indígena selvagem”, há celebração para eles em dias separados (geralmente), mas no ritual de caboclo, por influência do culto às entidades africanas, há transe grupal e “danças guerreiras” com tambor; há grande separação entre entidades africanas e indígenas - caboclo não entra no peji e nem faz parte da família das divindades africanas;

3) descida de “deuses africanos” e “espíritos da mitologia indígena” (Tupã, Jurupari) na mesma sessão, em momentos diferentes, como ocorria nas Macumbas do Rio de Janeiro, onde as entidades africanas vinham primeiro, que, segundo ele, estava ocorrendo no *Batuque do Pará* (Mina-Nagô?), onde havia uma acentuada tendência à interpenetração dos momentos das entidades africanas e indígenas;

4) ausência de descida de “divindades africanas” (orixás) e incorporação com caboclos, pretos-velhos - espíritos desencarnados de negros e de índios -, que vêm para trabalhar (fazer caridade) - forma esta de integração encontrada no *Espiritismo de Umbanda*, próximo da Macumba; esclarece que o Espiritismo de Umbanda apareceu como religião nacional e que era seguido, principalmente, por brancos de classe média e que nele a separação entre entidades africanas e não africanas ocorria mais no pensamento (no sistema de classificação daquelas entidades) do que no ritual (uma vez que as africanas não incorporavam).

²² Embora em *Religiões Africanas no Brasil* Bastide fale em ketu e em sua superioridade na Bahia (BASTIDE, 1971:284, 289, 330, 349,350,355), quando cita nominalmente aqueles terreiros baianos fala em Candomblés tradicionais yorubanos ou Candomblés clássicos, categorias onde também classifica a Casa das Minas do Maranhão. Bastide não inclui naquela lista de terreiros tradicionais da Bahia nem o do Bogum e nem o do Ventura (Candomblés Jeje). Apesar de se continuar usando o termo Candomblé para designar toda religião afro-brasileira tradicional, a Casa das Minas continua insistindo que é um terreiro de Mina e que Mina-Jeje não deve ser confundida com Candomblé Jeje.

Bastide chamou atenção, no texto elaborado para o *Colóquio de Dakar* (BASTIDE,1974), para a existência, na Umbanda, de duas tendências: uma enfatizando elementos africanos, com pais-de-santo buscando iniciação no Candomblé, e outra procurando eliminar alguns elementos do “Candomblé tradicional”, como o sacrifício de animais. Mas, de modo geral, apresenta a Umbanda como religião brasileira, de brancos da classe média. Bastide considera o fator étnico como decisivo na integração de deuses africanos e espíritos de índios (ancestrais ou eguns?) ou da mitologia indígena.

À luz da tipologia de Bastide, os terreiros de religião afro-brasileira do Maranhão poderiam ser enquadrados nos seguintes tipos:

1) terreiro “fechado à influência da religião indígena”, onde cada filho-de-santo recebe uma só entidade africana: *Casa das Minas-Jeje*;

2) terreiro onde cada médium recebe (em geral) uma entidade africana e uma indígena (caboclas?), em dias ou em momentos diferentes do ritual, em que as entidades “indígenas” não têm ligação com as famílias das divindades africanas, e há transe grupal e tambor nos rituais para entidades não africanas: *Casa de Nagô* (no passado) e algum terreiro dela derivado que já desapareceu, como o de *Vó Severa* (mas os filhos-de-santo tinham geralmente ali mais de uma entidade africana e de um caboclo);

3) descida de alguns “deuses africanos” e de entidades caboclas (“espíritos da mitologia indígena”?) na mesma sessão: *Casa de Nagô*, *Casa Fanti-Ashanti* e todos os outros terreiros que se definem como Mina ou Mata - exceto Casa das Minas-Jeje (onde só se recebe um vodum) e em rituais realizados nos demais só para caboclo ou só para “senhor” ou “senhora” (entidades africanas ou a ela associada como: Dom Pedro Angassu/Xangô, Mãe Maria/Oxum);

4) ausência de transe com “divindades africanas” e incorporação de entidades de outras categorias: talvez em alguns terreiros de Mina abertos por “curador” ou que se definem atualmente como de Umbanda.

É bom lembrar que a situação de integração de deuses africanos e espíritos ameríndios, apontada no nível “2”, nunca existiu plenamente ou já desapareceu no Maranhão e que a do nível “3” é também encontrada em terreiros de religião afro-brasileira que têm linha de Cura (pajelança) e que realizam tanto rituais afro-brasileiros com tambor e incorporação de entidades africanas e não africanas - Tambor de Mina e Terecô -, como rituais de pajelança - Cura ou “pena e maracá” (realizados com pandeiro ou com vários instrumentos musicais, inclusive tambor). Essa situação, que nos parece a mais interessante na discussão do sincretismo afro-ameríndio, não chegou a ser examinada por Roger Bastide, embora a

Pajelança de origem indígena tenha aparecido no relatório da *Missão de Pesquisa Folclórica* sobre o Babassuê (ALVARENGA,1950:27;35) como pajelança, pajé ou linha de tauari (cigarro fumado pelo pajé durante os rituais).

Apesar da Casa das Minas-Jeje do Maranhão se afastar do modelo do “Candomblé tradicional” da Bahia (ketu?), foi muito valorizada por Bastide e por outros pesquisadores como um terreiro fundado por africanos do Dahomé, onde se continua recebendo apenas voduns e cantando em língua fon. A Casa de Nagô, embora tenha sido também aberta por africanos, seja muito respeitada no Maranhão e tenha dado origem a vários terreiros antigos da capital, não goza do mesmo prestígio para Bastide, pois, além de ter “aberto suas portas” aos caboclos, adotou o modelo jeje, cometendo o que ele chamou de “traição étnica” (BASTIDE,1971:263). Talvez por isso mesmo as informações a respeito dela que foram repassadas por Costa Eduardo (EDUARDO,1948) tenham despertado menos interesse em Bastide do que as relativas à religião afro do subúrbio de São Luís.

Embora Bastide tenha incluído a Casa das Minas entre os “Candomblés tradicionais”, alguns indicadores de pureza africana adotados por ele não poderiam ser usados na religião afro-brasileira do Maranhão pois:

1) na Casa das Minas-Jeje os voduns se comunicam verbalmente, exceto os mais velhos da família de Queviosô (nagô); alguns têm nomes de reis do Dahomé (ancestrais da família real?) e só os da família de Queviosô são mais associados a forças da natureza; as vodunsis só recebem um vodum, mas no passado, as vodunsis-gonjai (com iniciação completa) recebiam também uma tobôssi (menina);

2) na Casa de Nagô e nos demais terreiros de Mina de São Luís que conhecemos, a maioria dos médiuns dança com caboclo, mas o caboclo não se apresenta ali como índio (“puro” ou aculturado) ou como espírito da mitologia tupi, o que já foi mostrado em nossos trabalhos anteriores (FERRETTI,M.,1991; 1993; 1994; 1996);

3) na Mina do Maranhão, entidades caboclas podem ser agregadas a voduns, como as da família de Légua Bogi que, já era recebido na capital em 1938, no terreiro de Maximiana (ALVARENGA,1948) e que em Codó, são ligadas a Dom Pedro Angassu/ Xangô.

Bastide também apresentou o Catimbó no texto para o Colóquio de Dakar como paradigma da religião indígena, quando, pelo menos em São Luís (MA), há influência maior na religião afro-brasileira da Cura (Pajelança de origem indígena) do que do Catimbó, que é bastante diferente dela pelo que pudemos constatar em Natal/RN (FERRETTI,M.,1980) e pudemos concluir lendo Mário de ANDRADE (1983), Câmara CASCUDO (1978), René VANDEZANDE (1975), Roberto MOTTA (1976) e outros também citados em nossos

trabalhos. Não considerou também naquele texto que o Catimbó não pode ser visto como tradição cultural indígena “pura”, pois como ele mesmo mostrou em outros trabalhos (BASTIDE,1971), apresenta muitos elementos do catolicismo e da magia européia. Bastide fala também, naquele texto, de entidades caboclas como sendo espíritos de índios quando no Maranhão e na Amazônia elas apresentam-se de forma muito heterogênea, podendo ser inclusive turcas ou francesas (FERRETTI,M.,1993).

Bastide, que já apresentara o Catimbó como um culto individual (e não social) em que as pessoas procuram a cura de seus males físicos e espirituais (BASTIDE,1973:246), afirmara que ele invadira, em Pernambuco, as “seitas” Angola (1973:273) e diz que a Macumba do Sudeste era uma deturpação da verdadeira religião africana, que tinha mais elementos indígenas (do Catimbó) do que africanos (iorubanos?) e que com ela a religião africana foi reduzida à magia negra, a um conjunto de práticas mágicas individuais que levavam, muitas vezes, à exploração da população. Apesar de muito respeitado entre os pesquisadores de religião afro-brasileira, as conclusões de Bastide a respeito da Macumba do Sudeste tem sido questionadas e relativizadas em estudos recentes como os de Lísias NEGRÃO (1996a, 1996b), Liana TRINDADE (1991) e outros.

A leitura de *As Religiões Africanas*, de Roger Bastide, leva a conclusão de que num passado remoto foram organizados no Brasil várias “seitas” africanas, mas o Candomblé nagô, mais organizado, depois de assimilar alguns elementos do jeje, foi adotado pelos adeptos das demais, criadas por negros de etnias ditas de cultura menos avançada, que perderam muitas de suas tradições e foram invadidas pelo Catimbó e pelo espiritismo kardecista. Como na obra de Bastide, só casas de Candomblé Ketu da Bahia e a Casa das Minas do Maranhão (jeje) foram citadas como religião africana verdadeira, pode se concluir que as demais (Angola, Candomblé de Caboclo), até prova em contrário, devem ser vistas como Candomblés não verdadeiros e que não podem ser vistas como casas de religião e sim como de magia, daí porque foram mais perseguidas pela polícia. Embora Bastide não tenha “pintado” o quadro das religiões afro-brasileiras com cores tão fortes quanto as que acabamos de pintar, chega-se a ele quando se procura levar suas idéias às últimas conseqüências.

A pressuposição de Bastide de que no Brasil existe uma religião africana pura e verdadeira (o Candomblé da Bahia de terreiros Ketu por ele pesquisados e a Casa das Minas do Maranhão) e resquícios de outras tradições religiosas africanas (jeje da Bahia, angola) por ele assimiladas ou dominadas o levou a encarar como “deturpação” (por sincretismo, principalmente com a cultura indígena) tudo o que se afastava dela, sem examinar a possibilidade de continuidade de outras tradições, como tantas que são lembradas no

Maranhão (Cambinda, Caxias ou Caxeú, Taipa ou Tapa, Fulupa ou Felupe, Terecô e outras). Bastide tende a considerar como proveniente do Catimbó (e, em última análise, como indígena), tudo o que foge ao modelo encontrado naqueles “Candomblés tradicionais” (yorubanos/ketu e Mina-fon) e que não era apontado como herdado do Candomblé banto nos poucos estudos realizados sobre ele. Assim, afirma que o terreiro de Maximiana (pesquisado em São Luís pela *Missão de Pesquisa Folclórica*) é “nagô degenerado”, que o culto afro do povoado negro de Santo Antônio (Codó-MA) é jeje, mas quase irreconhecível, (BASTIDE,1971:257) e que o Babassuê de Belém é originário de “terreiros deturpados” do subúrbio de São Luís (1971:103). Bastide vê também a Macumba do Sudeste como de origem banto, mas apresentando mais elementos indígenas do que africanos e também como um exemplo de uma religião africana que degenerou em magia negra.

Como, apesar de Bastide não ter tomado conhecimento, a linha de Codó estava presente nos terreiros de São Luís e de Belém que foram pesquisados pela *Missão de Pesquisa Folclórica* (ALVARENGA,1948; 1950), muito do que ele disse a respeito do terreiro de Maximiana (de São Luís) e do Babassuê (de Belém) pode ser atribuído ao Terecô de Codó e não apenas o que ele afirmou a respeito da religião do povoado de Santo Antônio dos Pretos (pertencente a Codó-MA)²³. Interpretando os dados da *Missão de Pesquisa Folclórica* Bastide considerou o Babassuê uma “pajelança negra” e um prolongamento de seitas “deturpadas” dos subúrbios de São Luís-MA (BASTIDE,1971:303), talvez pensando no Tambor de Mina de Maximiana, que já havia taxado de “nagô degenerado” (BASTIDE,1971:257n)²⁴. Considerou, no entanto, o culto afro do povoado de Santo Antônio dos Pretos como dahomeano, a partir das informações fornecidas por Costa Eduardo (BASTIDE,1971:397).

Em *As Religiões Africanas no Brasil*, embora Bastide não tenha definido claramente os conceitos de religião, magia, curandeirismo e feitiçaria, fornece elementos para que se possa apreender o sentido dado a eles naquela obra. Para Bastide, religião e magia são formas de representação coletivas com leis estruturais diferentes e quando dois povos entram em

²³ Bastide lembrou que foi explicado por Satírio aos pesquisadores da Missão de Pesquisa Folclórica, no final dos anos trinta, que o nome Babassuê é uma contração do nome de Santa Bárbara na “seita” africana - “*Barba Suêra*” (BASTIDE,1971:303) que, como veremos, é conhecida em Codó como chefe da encantaria.

²⁴ Satírio informou, em 1938, que aprendeu o Babassuê com sua família em Belém (ALVARENGA,1950), mas é provável que tenha recebido orientação de Manuel Colasso, pai-de-santo maranhense que teve terreiro em Belém e que exerceu grande influência no meio religioso afro-brasileiro do Pará. Colasso começou a atuar naquele campo religioso no interior do seu Estado e foi depois preparado na capital por Anastácia, no Terreiro da Turquia, a quem Satírio e seu irmão Pedro foram também muito ligados.

contato ocorre na primeira um sincretismo por correspondência (Santa Bárbara-Iansã) e na segunda um sincretismo por adição de elementos:

“... a religião forma um sistema relativamente fechado, tradicional, ligado ao conjunto da vida social e cultural, contido nos limites da tribo, da ‘nação’. Por conseguinte, quando duas religiões entram em contato, ou produzir-se-á uma estratificação religiosa - uma das duas religiões sendo considerada a única e verdadeira, a outra sendo rejeitada ao domínio dos cultos misteriosos ou da magia sinistra - ou tentar-se-á estabelecer equivalências entre os deuses, colocá-los num mesmo nível de valorização. Mas, tanto num caso como noutro, cada religião sempre tenderá a continuar como um todo” (BASTIDE,1971:383).

A religião é mais racional, lógica, tradicional e mais integrada ao conjunto da vida social e cultural do que a magia, que é apresentada por Bastide como ligada ao desejo individual ou coletivo. Bastide diz que o insucesso da magia em vez de provocar ceticismo leva a sua complicação:

“...o feiticeiro experimenta sucessivamente tudo o que sabe, tudo o que imagina, a fim de alcançar mais seguramente seu objetivo. Ora, é essa lei da acumulação, característica do pensamento mágico em oposição ao pensamento religioso e ligada ao desejo individual e coletivo, que vai provocar justamente o processo do sincretismo” (BASTIDE,1971:384).

Tratando de “seitas tradicionais” (jeje-nagô), Bastide diz que a intensidade do sincretismo ocorrido nela é função da maior ou menor participação nos grupos institucionalizados. É maior nas pessoas que ficam abaixo dos pais-de-santo do que neles, pois estas se interessam mais pelos ritos do que pelos mitos, menos pelas representações coletivas do que pelas práticas, devido à ação favorável destas em suas vidas. Bastide afirma ainda que:

“os bantos na atividade de seus candomblés dão mais lugar à magia que os iorubás” (...)
...“a macumba transpõe livremente a linha que separa a religião da magia e, em particular, da magia negra; os macumbeiros são chamados a intervir incessantemente para fazer despachos contra futebol, homens políticos e rivais em amor... Assim, a lei do sincretismo mágico, que coloca juntos o catolicismo e o africanismo, tende a substituir a lei do sincretismo religioso que se limita a estabelecer um dicionário de correspondências ou de analogias” (BASTIDE,1971:387).

Não é difícil deduzir, pelo que foi dito até aqui, que Bastide opunha religião e magia e que associava o “Candomblé tradicional” (ketu?) à primeira e a Macumba (religião dos negros banto) à segunda. Apesar de ter falado em magia africana, via o crescimento do sincretismo mágico nas “seitas” como decorrente da absorção de elementos não africanos (do catolicismo, com função diferente, do Catimbó e de outros sistemas culturais). Como considerava a existência do caboclo naquelas “seitas” decorrente da absorção do Catimbó,

tinha dificuldade de encarar como “verdadeira religião africana” aquelas onde se entrava em transe com caboclo. No pensamento de Bastide, a “pureza africana” definia as “seitas” que podiam ser consideradas religião africana e as que eram magia, já que o sincretismo mágico opera por adição.

Bastide diz que após a abolição, as seitas religiosas africanas se conservaram mais nas capitais do que nas pequenas cidades e mais nessas do que na zona rural, porque a dispersão do negro funcionou como fator desagregador da religião, o que não aconteceu com a magia contra seus inimigos ou voltada à cura de suas enfermidades (BASTIDE,1971:396). Enumerando as dificuldades enfrentadas pelo negro da área rural no regime escravista para a formação de “nações” organizadas, Bastide cita a mistura de etnias numa mesma propriedade e o controle das festas dos negros (batuques?) e diz que naquele contexto:

“Não ficava quase mais nada aos negros exceto sua magia: magia ofensiva contra o branco, magia curativa para cuidar dos enfermos. O isolamento, a mobilidade que sucederam à escravidão, bem como a mistura dos negros, caboclos e brancos nos mesmos bairros, ainda que permitem aos descendentes dos primeiros africanos manterem a magia como arma de defesa individual ou como sucedâneo da medicina em regiões muito pouco povoadas para que um médico aí se estabeleça. Mas não permitem a organização de cultos africanos institucionalizados. Com efeito, a memória coletiva não podia funcionar por falta de grupos estruturados: dissolvia-se em uma multiplicidade de memórias individuais, submetidas à ação devoradora do tempo” (BASTIDE,1971:395).

Bastide aponta duas condições para a eclosão das seitas africanas organizadas - “maior concentração de negros num espaço apertado e sua segregação na classe baixa”, afirmando que elas ocorrem mais na cidade do que na área rural. A história de Codó parece contradizer essa afirmativa, pois parece que o Terecô se organizou primeiro em povoados negros, como o de Santo Antônio, que Bastide chamou de *cidadezinha* e de *vila* e tomou como exemplo de “desagregação de crenças e dos ritos africanos” (BASTIDE,1971:397). Bastide cita também casos de desagregação em Candomblés rurais da Bahia e de Macumbas do Rio de Janeiro (onde diz que, curiosamente, a desagregação urbana antecedeu a rural) e de São Paulo, onde o culto desaparece para “*dar lugar, como no catimbó, a uma associação para curar os doentes*”, o sacerdote se transforma em “*simples curandeiro*” (1971:401).

“Tôda casa de macumbeiro possui um pequeno oratório, e é junto dêste que se celebram os ritos mágicos, entrecortados de rezas, padres-nossos e ave-marias” (BASTIDE,1971:402),

Referindo-se à divisão da Macumba em Umbanda e Quimbanda e à transformação desta em magia negra, diz que ela, conservando apenas restos de mitologia e de ritual africano, associou Exu ao demônio judaico-cristão (1971:455) que “*deixa de ser divindade intercessora*

para se tornar uma divindade diabólica, senhor da magia negra.” (BASTIDE,1971:401). E acrescenta:

“Mas a ‘macumba’ não desapareceu completamente: apenas passou de forma coletiva para a forma individual, ao mesmo tempo se degenerando de religião em magia. O ‘macumbeiro’ isolado, sinistro, temido como um formidável feiticeiro, substitui, hoje, a ‘macumba’ organizada (BASTIDE,1971:412).

Bastide destaca na “metamorfose” da Macumba não apenas sua transformação de religião em magia curativa e magia negra (feitiçaria) mas, principalmente, sua passagem de culto comunitário organizado e enraizado na memória coletiva à prática individual, à transformação do sacerdote em curandeiro e feiticeiro, que demonstram sua degradação. Ao distinguir religião e magia, Bastide, além de excluir da primeira o caráter maléfico, às vezes atribuído à segunda, enfatiza o caráter comunitário da religião e individual da magia, embora afirme que ambas têm fundamento na memória coletiva. Lísias Negrão comentou (NEGRÃO,1996:76) que a posição de Bastide é fortemente ancorada na distinção magia/religião de Durkheim (DURKHEIM,1989), mas lembra que Max Weber (WEBER,1969) também afirma o caráter individualizado da magia frente à religião.

Tal como os outros pesquisadores aqui destacados (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro), Bastide contribuiu para a consagração do Candomblé, que hoje é conhecido por “ketu”, como religião; de seus ministros como sacerdotes e para a elaboração de uma visão preconceituosa dos Candomblés banto e de caboclo. Mas sua posição em relação aos cultos banto, à Macumba e à Umbanda do Sudeste foi tão negativa que hoje quem os toma como objeto de pesquisa não pode deixar de criticá-la e de retificar ou complementar o que ele disse a respeito deles. Tanto Bastide quanto alguns dos pesquisadores de religião afro-brasileira que apareceram aqui como advogados ou defensores dos terreiros, às vezes também legitimaram as ações repressivas da polícia contra terreiros e avalizaram reportagens jornalísticas preconceituosas e sem grande conhecimento da realidade. As pesquisas atuais mostram que, apesar de ter havido, no passado, principalmente em São Paulo, envolvimento de macumbeiros com criminalidade, seu procedimento não pode ser tomado como dos macumbeiros em geral e a macumba não pode ser encarada como não ética. Estudos atuais mostram também que a Macumba e, depois, a Umbanda adoram a entidade espiritual iorubana Exu e a sua associação ao demônio judaico-cristão feita pela catequese católica, mas que o diabo, quando confundido com Exu, não é essencialmente mau.

Lísias Negrão mostra que atualmente a Umbanda classifica as entidades como da direita ou da esquerda e define a sua atuação do seguinte modo:

as da direita “somente fazem o bem e atendem apenas aos pedidos de seus clientes que não conflitem com a moralidade vigente nem causem danos a outrem”; as da esquerda, Exus e Pombagiras, “aceitam qualquer pedido de seus clientes, independentemente de preocupação de ordem moral, desde que pagos para isso - os famosos ‘despachos’” (NEGRÃO,1996b:83).

Lísias afirma que os terreiros, em geral, têm entidades de direita e de esquerda, mas alguns de Quimbanda dispensam as de direita. Diz ainda que os Exus da Umbanda, apesar de terem um caráter diabólico, pois são vistos como espíritos de pessoas que em vida foram assassinos e ladrões e que ficaram vagando depois da morte até serem recolhidos por Lúcifer, que os colocou a seu serviço. Aparecem nos terreiros mancando, com mãos tortas, bebendo pinga no chão, sangrando animais no dente e querendo comer criança pagã, mas, quando batizados, deixam de se comportar “primitivamente” e não aceitam mais realizar malefícios (NEGRÃO,1996:83-85).

Liana Trindade, comentando a idéia da associação de Exu ao demônio na Macumba e Umbanda diz que:

“se houve a assimilação ao diabo pela cultura do negro, esta, por sua vez, foi reinterpretada pelas noções africanas, concebendo o diabo como entidade mágica e ambígua” (TRINDADE,1991:184)

Lísias lembra ainda que os que invocam as entidades da esquerda não o fazem para prejudicar pessoas inocentes e sim para vingar um injustiçado ou prejudicado por outrem (NEGRÃO,1994:7). Nesse caso, poderíamos dizer que suas ações não podem ser vistas como orientadas pela caridade cristã, mas podem ser encaradas como orientadas por princípios bíblicos como “*olho por olho, dente por dente*”, que leva as pessoas a castigar seus inimigos e não a perdoá-los. Mas Lísias diz que “*a justiça praticada dentro dos quadros restritos aos litigantes, não tem repercussões sociais de maior amplitude*”, idéia contestada na reportagem da TV-Bandeirantes que acusou a macumba de Codó de ter matado o presidente Tancredo Neves e de se dar o direito de interferir na vida de um povo e de uma nação, como veremos no próximo capítulo.

No início da década de 1970, Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz (LAPASSADE e LUZ, 1972), realizando um estudo sobre a Macumba carioca, apresentaram uma visão bastante positiva de Exu e da Quimbanda que, para eles, tal como o vodu do Haiti, é orientada para a libertação e não para o mal. Naquela obra, a Quimbanda aparece como uma força contrária a tudo o que tolhe a liberdade humana e suas forças espirituais orientadas por motivações semelhantes às de quilombolas e às de negros revoltados, como os que lutaram bravamente em Palmares.

Capítulo 2

RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA EM CODÓ

Visão geral de Codó

Codó fica situado na região do cerrado maranhense, na bacia do rio Itapecuru, o que, no passado, facilitou seu povoamento, sua comunicação e o escoamento de sua produção agrícola (ver mapa em anexo). Tem uma área de 4.698 km², clima quente e dista de 305 km da capital (em linha reta). A partir de 1920, com a inauguração de trechos da Estrada de Ferro São Luís-Teresina, passou também a contar com o transporte ferroviário. Com a construção da Rodovia Federal BR-316, através da qual liga-se com São Luís e Belém, o transporte ferroviário veio a se tornar obsoleto.

De acordo com diagnóstico realizado pela Prefeitura no ano de 1990 (GUIMARÃES, 1991), Codó tem uma população de cerca de 121.860 habitantes (a quarta maior do Estado, estando abaixo apenas de São Luís, Imperatriz e Caxias), mas, apesar de ser um dos principais municípios maranhenses, é carente nas áreas de educação, saúde e seus serviços urbanos apresentam serias deficiências. Conforme dados do IBGE (*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*), em 1995, 65% de sua população economicamente ativa se encontrava na agricultura no ano de 1985. Seu principal produto agrícola do passado foi o algodão e atualmente é o arroz. A criação de gado (bovino), apesar de importante para o município, é menor do que a de suínos. Essa falta de dedicação à pecuária ocorria também em 1870, quando, segundo César Marques, tinha bons pastos, mas rebanho pequeno e sujeito “às correrias e destruições dos índios” (MARQUES, 1970:203).

Conforme o citado diagnóstico realizado pela prefeitura de Codó (GUIMARÃES, 1991), de 1985 para 1986 sua produção de arroz sofreu um declínio em virtude de restrições ao uso e posse da terra e do agricultor ter intensificado seu trabalho no extrativismo vegetal com o babaçu (apesar de restrições impostas pelos donos da terra e do baixo preço pago às quebradeiras) e com o carvão vegetal, que é vendido à fábrica de cimento que foi ali implantada em 1974.

Segundo a *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros* (IBGE,1959), os primeiros habitantes da região foram os índios Barbados e Guarani (Guanarés?), que travaram sérios conflitos com os primeiros colonos adventícios. Considera-se que a exploração de suas florestas tenha se iniciado em 1780, com a chegada dos primeiros lavradores com escravos

africanos, e que estes tenham sido por eles trazidos para ali até 1790. A afluência de portugueses para a área foi maior a partir de 1855, mas a *Colônia Petrópolis*, criada para trazer 200 imigrantes para atividades agrícolas, só conseguiu trazer 67²⁵. Os sírios começaram a chegar ali a partir de 1887, atraídos pela facilidade de comércio proporcionada pelo rio Itapecuru. A vila de Codó, criada em 1833, passou a cidade em 1896.

A posição geográfica privilegiada do município, com o rio Itapecuru cortando o seu território, atraiu também no passado os migrantes nordestinos, que encontravam na região oportunidade de trabalho na lavoura de algodão, produto que alimentava a tecelagem implantada no final do século passado (1891) e que, em 1920, ocupava cerca de 99% da área cultivada de Codó e municípios vizinhos. No início dos anos 60, com a falência da indústria têxtil, Codó entrou em decadência econômica. A abertura da fábrica de cimento em 1974, apenas amenizou o problema, pois essa atividade não absorve tanta mão de obra como absorvia a fábrica de tecelagem desativada (GUIMARÃES,1991).

Codó é muito religiosa. Como acontece em muitas cidades brasileiras, a maioria de sua população é católica e participa, direta ou indiretamente, da religião afro-brasileira. Segundo a professora Yramary (Campus VII/UFMA), o número de pessoas que participam das procissões dos santos padroeiros organizadas pelas paróquias, da peregrinação a São Francisco do Canindé (Ceará) e do cortejo de Ogum e festas organizadas pelo Bitá do Barão é algo impressionante. Nos últimos anos, as igrejas evangélicas vêm aumentando o seu número de adeptos e têm tentado afastar a população da religião afro. Em 29 de dezembro de 1996, a Assembléia de Deus organizou uma carreata pela cidade convidando o povo para uma Concentração Evangélica na hora em que deveria se iniciar os rituais do Terecô, dizendo que os tambores iam tocar naquela noite, mas que Codó é de Jesus...

Não se sabe ao certo o número de terreiros existentes na sede do município. Alguns falam em 149 (TV-Bandeirantes,1994), em 236 (CAMPOS,1996), 300 (MACHADO,1999), 500 (MORAES,1988) incluindo, certamente, nesse número, os terecozeiros e umbandistas que possuem salões grandes, como o do Bitá, e os que têm gongás (ou congás) em suas residências e realizam “trabalhos” (na Mata, Umbanda ou Quimbanda) só ou com alguns auxiliares e que fazem alguma festa em salão de pai-de-santo amigo com a participação de pessoas de diversos terreiros. O maior terreiro de Codó é o do Bitá. Entre os salões grandes que têm atividade intensa podem ser citados os do Paiva, do Aluísio, do Júlio, do Antônio Moreira e o de Dona Antoninha (falecida em janeiro de 1997), hoje sob o comando de Maria dos Santos.

²⁵ Conforme César Marques, em 1870 a Colônia Petrópolis era habitada por 17 colonos e tinha apenas 30 casas de palha (MARQUES,1970:203).

A tradição religiosa afro-brasileira típica de Codó é o Terecô. Parece que, no passado, ele era praticado em povoados negros (em Santo Antônio e outros) de forma oculta, devido a acusações de curandeirismo e feitiçaria e à perseguição policial. Afirma-se que o terreiro mais antigo da cidade é o de Eusébio Jânsen (já quase sem funcionamento) e que a junção de Terecô com magia negra (feitiçaria) foi feita na sede do município, especialmente por pais-de-santo que organizaram a Umbanda de Codó e que se dedicaram depois à Quimbanda, como Maria Piauí e Bita do Barão. Embora se afirme que o Terecô foi cruzado com o Tambor de Mina e com a Umbanda, a primeira quase não é encontrada nos terreiros e a segunda parece apenas justaposta à tradição local, que continua muito expressiva. Apesar do Candomblé ter se tornado conhecido em Codó, principalmente por um pai-de-santo que residiu em São Paulo e que iniciou várias pessoas na região, seu impacto ali é ainda menor do que vem sendo notado na capital, onde foi introduzido na Casa Fanti-Ashanti.

Codó segundo outros pesquisadores

Codó começou a aparecer na literatura antropológica após a publicação de duas importantes obras: *Tambor de Mina e Tambor de Crioula* (ALVARENGA, 1948), e *O negro no nordeste brasileiro: um estudo de aculturação* (EDUARDO, 1948). A primeira é o relatório de pesquisa sobre música de religião afro-brasileira, denominada “feitiçaria” por Mário de Andrade, realizada em São Luís no ano de 1938 pela *Missão de Pesquisa Folclórica*, criada por ele. A segunda é uma tese de pós-graduação sobre aculturação do negro, baseada em pesquisa realizada em 1943-1944 em São Luís e em Santo Antônio (Codó), orientada por Herskovits, publicada nos Estados Unidos. Costa Eduardo publicou também, em 1951, uma monografia sobre contos folclóricos de Santo Antônio dos Pretos, premiada em 1947 pelo Departamento de Cultura de São Paulo.

Tanto a pesquisa de Costa Eduardo como a da *Missão de Pesquisa Folclórica* foram realizadas durante o período conhecido como “O Estado Novo”, quando o Brasil esteve sob um regime muito autoritário, os meios de comunicação sob o controle do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) e a religião afro-brasileira sob a mira da polícia. Devido àquele controle policial, a *Missão de Pesquisa Folclórica* enfrentou muita dificuldade na coleta de dados no Nordeste e em Belém só conseguiu gravar música de Cura/Pajelança no hotel. Em São Luís, quatro dos vinte terreiros identificados por Costa Eduardo haviam sido transferidos para subúrbios mais afastados “devido a construção do quartel de polícia” no bairro do João Paulo, inclusive o de Maximiana, onde a *Missão de Pesquisa Folclórica* realizara o seu

trabalho cinco anos antes. Devido também à proibição legal do curandeirismo, Costa Eduardo só conseguiu encontrar cinco pajés e curadores (mineiros-pajés) na área rural.

A gravação feita na casa de Maximiana pela Missão Folclórica (apesar da quase totalidade das dezenove pessoas que dela participaram serem de São Luís e nenhuma delas ter sido apresentada como natural de Codó ou filha de pessoa nascida naquele município) inclui várias doutrinas (músicas) cantadas para Légua Bogi (grafado como Lira), encantado conhecido como de Codó, onde o nome daquele município ou cidade é citado. Inclui também músicas cantadas para entidades homenageadas em Santo Antônio (Codó) como João Barabaia (citado por Costa Eduardo, como João Bárbara e confundido com Legba); músicas cantadas para Barão de Guaré, guia espiritual do pai-de-santo Bitá do Barão, de quem falaremos mais tarde (ver Cap. 5); e de Rei de Mina, homenageado em Codó na festa que será descrita no Capítulo 4.

As ligações de Maximiana com Codó, apesar de não mencionadas no relatório da Missão Folclórica, são bastante conhecidas, tanto em São Luís como em Codó. Segundo Seu Inácio, zelador do terreiro de Eusébio Jânsen, foi em Codó que Enedino (filho-de-santo de Maximiana) recebeu pela primeira vez Légua Bogi e foi ele (Inácio) quem levou para a casa dela o primeiro *tambor da mata* tocado em São Luís (tambor de uma só membrana, típico da religião afro de Codó, semelhante ao maior que é tocado no Tambor de Crioula de São Luís, que, por sua vez, lembra os tambores Mina-Jeje). No relatório da Missão Folclórica, Maximiana foi apresentada como pessoa que “nunca se ausentou de São Luís” e que aprendeu o Tambor de Mina em 1925, no terreiro Santa Bárbara, de Paula Emanuela (ALVARENGA,1948:12). No entanto, Rosário Carvalho (SANTOS e SANTOS NETO,1989:37) afirma que Maximiana “caiu” na casa de Cota do Barão (Maria José Santos) e foi preparada no Terreiro de Belém, por Vó Severa (oriunda da Casa de Nagô), a quem era também ligada Maria Lopes, mãe-de-santo muito conhecida de São Luís, que recebia Légua Bogi)²⁶.

²⁶ É bom lembrar que Cota do Barão era da casa de Manoel Teus Santos, de onde também saiu Mãe Doca, considerada por Pai Euclides, a introdutora da Mina no Pará, e que do terreiro de Cota do Barão saiu Noemia Quadros, fundadora do terreiro do Cutim ao qual Maria Piauí (de Codó) foi vinculada. Desconhecemos o motivo pelo qual Maximiana foi depois para a casa de Vó Severa, mas, embora esta tenha saído da Casa de Nagô, de acordo com Rosário Carvalho (SANTOS e SANTOS NETO, 1989), a ela se ligaram dois terreiros antigos de São Luís, onde a linha de Codó era muito forte: o de Maximiana e o de Maria Lopes (esta de légua Bogi).

Costa Eduardo (1948; 1951)

A pesquisa de Costa Eduardo foi realizada entre novembro de 1943 e junho de 1944 (seis meses em São Luís, dois meses em Santo Antônio dos Pretos, no município de Codó, e quinze dias na sede do município) e forneceu as bases para sua tese publicada em 1948, *The negro in Northern Brazil*, e para sua monografia *Aspectos do folclore em uma comunidade rural*, sobre contos folclóricos em Santo Antônio dos Pretos, publicada em 1951. Na tese, o autor apresenta São Luís, Codó e Caxias como locais de maior concentração da escravidão negra do Maranhão. Fala que, apesar de muitos negros terem entrado ali como escravos, após a abolição muitos ex-escravos migraram para aquelas cidades (os que não ficaram em terras onde existiram grandes plantações de algodão e de arroz, que se transformaram nos povoados negros existentes no Estado, como o de Santo Antônio dos Pretos).

Apoiado em fontes secundárias, afirma que os escravos africanos só foram comprados para o Maranhão a partir de 1761, duzentos anos depois de outras partes do Brasil (o que é contestado por MEIRELES,1983:21), mas foram muito numerosos, pois o Maranhão experimentou quatro a cinco décadas de prosperidade econômica - do final do século XVIII até a década de 20 do século XIX²⁷. Continua dizendo que não se sabe quantos vieram da África e quantos foram comprados na Bahia. Sabe-se que até 1821 o Maranhão recebeu grande número de escravos e que este número continuou crescendo depois da proibição do tráfico (1831), devido à existência de contrabando.

Consultando cem *Inventários* realizados em São Luís, de 1800-1860, e em Codó, de 1838-1847, Costa Eduardo (1948:8) encontrou entre 18 escravos africanos pertencentes a senhores de Codó as seguintes etnias:

- 1) Angola-Congo: Angola (1), Cabinda (2), Angico (2) e, principalmente, Congo (5);
- 2) provenientes do Senegal: Cacheo (1), Bijagó (1), Balanta (1);
- 3) provenientes da Costa da Guiné: Minas, a segunda etnia mais representada (3);
- 4) provenientes de Moçambique (1).

Citando Nina Rodrigues (RODRIGUES,N.1935:164-165), lembra que, muitas vezes, a denominação Mina era usada no Brasil para designar os negros que vinham da Costa do Ouro, Costa do Marfim, e escravos da Costa (do Togo, Dahomé e Nigéria).

²⁷ Mário Meireles lembra que, embora a Companhia Geral de Comércio do Grão Pará e Maranhão, que tinha a obrigação de trazer africanos para a região, tenha sido criada por Pombal em 1755, cem anos antes foi criado em São Luís o cargo de Juiz de Saúde que tinha entre suas atribuições a de visitar os navios que chegavam com negros, mas acredita que a escravidão africana no Maranhão foi iniciada após a expansão dos holandeses, em 1644 (MEIRELES,1983:21).

Afirma também que, antes da abolição, os escravos africanos já eram poucos e que o Inventário de 1847, por ele encontrado em Codó, mencionava sete (ou nove) escravos, mas apenas dois eram africanos: um Angola e um Mina. Diz ainda que, com o declínio da economia maranhense, muitos negros foram vendidos para o Rio de Janeiro, fato lembrado nos versos cantados em Santo Antônio transcritos por ele (EDUARDO, 1948:13-15):

*“Santa Bárbara eu fui vendido,
Pro Rio de Janeiro, pro Rio de Janeiro.
Não chora mamãe, não chora”.*

Costa Eduardo lembra que Nina Rodrigues, em viagem a São Luís no ano de 1896, só encontrou nesta capital duas africanas da Costa da Guiné e só dois grupos que conheciam sua origem africana. Informa ainda Costa Eduardo que, em sua pesquisa no Maranhão, só conheceu um ex-escravo - um negro de Santo Antônio (Codó), de mais de 70 anos, que lembrava a palavra Bijagó e que falava em contrabando (de escravos).

Na monografia sobre o folclore de Santo Antônio dos Pretos (EDUARDO,1951:28), comparando contos daquela comunidade com outros recolhidos na África ou em outros países que receberam escravos africanos, afirma que existia ali, naquele domínio, elevados índices de preservação da cultura africana e sugere que a população de Santo Antônio descende, principalmente, de angolanos e senegaleses (dos sete contos analisados, aponta dois como provenientes de Angola e do Congo). Mas, em sua tese, não considerou igualmente alto, ali, o índice de preservação das tradições religiosas africanas.

Costa Eduardo (EDUARDO,1948:47) afirma que entre os negros de Codó, mais do que entre os de São Luís, as crenças religiosas africanas estavam muito diluídas e que, embora continuassem invocando divindades africanas, a cada um ou dois meses, não entravam em transe com elas. Afirma que ali os encantados tinham, geralmente, nomes em português, e que os negros apresentavam alto nível de aculturação com índios e brancos. Mas, apesar de lembrar que antes da entrada dos negros os índios foram usados como mão de obra escrava, não fala a respeito da população indígena que os antecedeu na região de Codó²⁸.

No capítulo sobre religião, Costa Eduardo (1948:46) diz ter encontrado vinte terreiros em São Luís:

²⁸ O Major Francisco de Paula Ribeiro faz referência, em 1819, aos Gamella (RIBEIRO,1941:297) que, segundo Curt Nimuendajú, estavam na região no Século XVIII, como também os Barbados e Guanarés, que são citados pela maioria dos autores que serão aqui comentados (IBGE,1981). Os Urubu foram também citados por ASSAD (1979) e por SOUSA (1996 - vídeo) entre os primeiros habitantes da terra codoense, embora em mapa elaborado por Nimuendaju se indique o seu aparecimento em outra época e localidade (IBGE,1981).

1) dois próximos ao Centro: a Casas das Minas (dahomeana) e a de Nagô (iorubana), os mais ortodoxos, que acredita terem sido abertos entre 1868 e 1873;

2) nove no subúrbio: três abertos entre 1910 e 1920 (um dos quais cambinda) e seis abertos a partir de 1938 (por dançantes daqueles ou de três casas que se encontravam fechadas na época da pesquisa);

3) e nove terreiros na área rural: cinco de Tambor de Mina e de Cura/Pajelança (quatro deles transferidos para ali devido à construção do quartel de polícia no subúrbio onde funcionavam) e quatro outros só de Cura/Pajelança, abertos em área mais afastada devido à proibição do curandeirismo.

Seguindo uma tradição em voga na época, na Antropologia americana, não dá o nome dos terreiros e de seus informantes, o que torna quase impossível se identificar o que ele fala a respeito das duas casas antigas de maior ligação com Codó: o terreiro de Maximiana, sobre o qual já falamos, e o do Cutim, que descobrimos ser o terreiro a que ele se refere como cambinda. É preciso dizer que não encontramos, na obra de Costa Eduardo, nenhuma referência a terreiros da cidade de Codó ou de outros povoados negros do Município (além de santo Antônio). E, embora fale em semelhanças entre a religião afro da capital e a de Santo Antônio, não fala de ligações dos terreiros de São Luís com Codó.

Em relação à magia (que opõe a religião) diz que, embora tenha ouvido falar que os curadores eram procurados por pessoas atingidas por magia negra (para tirar feitiço e não para botar), no passado os membros dos terreiros ortodoxos de São Luís eram proibidos de participar ou assistir as cerimônias por eles realizadas (EDUARDO,1948:49). Afirma também que os negros de Santo Antônio, quando atingidos por aquele infortúnio, procuravam curadores em outros povoados, pois não havia ali nenhum especialista nem em magia curativa nem em magia negra/ feitiçaria (EDUARDO,1948:66).

Em “Crenças Rurais” (EDUARDO,1948:57), o autor começa dizendo não ter encontrado, em Santo Antônio, formas reconhecíveis de divindades africanas e que em seu lugar existem entidades espirituais semelhantes a elas, chamadas encantados. Estas são vistas como uma espécie de anjos criados por Jesus, de menor poder do que os santos, enviadas por Santa Bárbara, por seu chefe - Kakamado, e por outros. Os encantados, também conhecidos por budum (que parece ser uma variante de vodum - termo dahomeano), podem curar, assegurar boas colheitas, prever o futuro, ajudar uma a criança nascer ou a encontrar um objeto perdido. Alguns têm nomes africanos ou supostamente africanos, como: Kakamado, Kalunga (angolano), Verekete, Sobô (dahomeanos) e Ewá (yorubano). Muitos possuem nomes

brasileiros como: Pedro Angasso, Carrinho Doeira, Maria Bárbara, Manezinho, Baiano, Moça Fina, Trovão (este possivelmente relacionado à divindade africana associada ao trovão).

O autor não associou Pedro Angasso a Agassu (Xangô), nem Maria Bárbara a Yansã, associações feitas atualmente por pais-de-santo de São Luís (FERREIRA, E., 1987:90), mas considerou o alegre e estimado Légua Bogi e o encantado João “Bárbara”, que aparece na letra de um canto por ele citado e que diziam ter a chave do céu, como sendo o Legba (dahomeano). Falando sobre Légua Bogi, diz que as pessoas se referem a ele com familiaridade, como um trapaceiro cheio de recursos e de humor, e que ele, como Legba, tem atributos bons e maus. Cita, entre os primeiros, o de ser bom para encontrar coisas desaparecidas (“bom de serviço”), mas diz que, assim como pode vir incorporado para receber uma oferenda (“licor branco”), pode vir para punir quem deve algo a ele, fazendo-o subir em tucunzeiro ou entrar em mata de espinho, correr longas distâncias, se atirar numa poça de lama ou, se a falta for muito grave, vir incorporado em outra pessoa para matá-lo.

Costa Eduardo chama atenção para a existência de uma contradição em um canto recolhido em Santo Antônio, onde se diz que Légua é dono do terreiro e se fala em retirá-lo do salão, interpretando-a como falta de percepção das implicações das palavras usadas ali e não como indício de que a sua compreensão (do pesquisador) daquele encantado poderia não estar correta. Tudo indica que não considerou Légua Bogi como entidade africana e sim como um encantado (brasileiro) semelhante a Legba, pois descreve as características do transe com ele e cita versos de despedida cantados para ele quando, no início do capítulo cinco, afirmou categoricamente que em Santo Antônio não se entrava em transe com as divindades africanas cultuadas (EDUARDO, 1948:60) .

O pesquisador paulista associou também João “Bárbara”, que para o grupo pesquisado “possui as chaves do céu”, ao Lebara (Yorubano) e a Legba (seu correspondente dahomeano), lembrando que, no Haiti e nas Guianas, é o guardião das encruzilhadas (EDUARDO, 1948:58), sem atentar para as diferenças entre céu e encruzilhada e entre Légua Bogi e João Bárbara (que deve ser o João Barabaia, homenageado em canto gravado pela *Missão Folclórica* na casa de Maximiana, e para quem se canta em São Luís em Tambor de Choro para levar as voduns para o outro mundo). Esclarece, no entanto, que a identificação deles com Legba não era feita pelos negros de Santo Antônio e que eles não eram associados ao demônio, como era Legba tanto em São Luís como na Bahia.

Segundo Costa Eduardo (EDUARDO, 1948:60-61), o cerimonial onde os encantados eram recebidos em transe era denominado em Santo Antônio: Pajé (termo de origem indígena, o mais usado), Brinquedo de Santa Bárbara (que se refere à entidade responsável pelo culto),

Terecô (de origem não identificada), Nagô (Yorubano) e Budu (dahomeano) - os três últimos menos usados. Costa Eduardo afirma que, como não encontrou ali rituais de Cura/Pajelança nem praticantes de “magia curativa” (que ali só era conhecida vagamente), não conseguiu saber como o termo pajé apareceu em Santo Antônio, quem o introduziu e se os negros estiveram ali no passado muito expostos às tradições indígenas. Por essas colocações, pode-se perceber que não conheceu o “mito de origem” segundo o qual Codó teria surgido em torno de aldeamentos dos jesuítas, onde em 1719 foi martirizado o primeiro missionário a pisar em seu solo (ASSAD,1979; SOUSA,1996). Não deve ter também tomado conhecimento de notícias veiculadas por jornais maranhenses e paulistas, em torno de 1870, relativas à prisão de negros que professavam uma nova religião ou que realizavam rituais denominados “pajé” (FERRETTI,M.,1995; FREITAS,1884:47; SALLES,1969:106).

Segundo Costa Eduardo (EDUARDO,1948:61), os rituais religiosos dos negros em Santo Antônio eram realizados num salão a cada mês ou dois meses, num sábado à noite, e iam até o amanhecer. O salão tinha um poste central, encontrado também nas casas de moradia, que ajudava a sustentar sua estrutura, e ficava ao lado de um quarto, denominado urna (sic.) onde estão as imagens dos santos e são guardadas numa caixa de madeira as pedras de assentamento, que não devem ser tocadas e que ele afirma não pertencerem a divindades africanas (pois seus nomes foram esquecidos e não foram feitas ali novas identificações). Afirma que essas pedras não recebiam nenhuma oferenda, mas, uma vez por ano, eram lavadas pelo homem que dirige a dança, com água e vinho e, nessa ocasião, os devotos pediam favores aos encantados. Diz ainda que as cerimônias com tambor são quase o único culto formal aos encantados (EDUARDO,1948:61).

O autor diz que 15 pessoas adultas da comunidade (cerca de 20%) participam do ritual entrando em transe e que o número de mulheres é um pouco maior. Estas, os tocadores e mais algumas constituem os membros de uma sociedade, mas, nas cerimônias, algumas mulheres não possuídas participam da dança por prazer. Essa organização religiosa não tem cerimônias especiais de iniciação e carece de um chefe reconhecido como tal, embora tenha dois homens reconhecidos como líderes a quem chamam de empregado ou chefe dos encantados, que organizam e dirigem os rituais (toques), trocam o couro dos tambores e colocam óleo nas lamparinas (não havia luz elétrica no povoado)²⁹. O autor lembra que no

²⁹ Como nas casas de Mina mais antigas só as mulheres entram em transe e exercem funções de chefia, é possível que o aumento de homens nos terreiros de São Luís tenha a ver com a influência de Codó no Tambor de Mina. Além dos que foram encontrados em Santo Antônio, 1943-1944, por Costa Eduardo, Antoninha teve pai e mãe-de-santo (MACHADO,1999).

Dahomé o sacerdote é denominado vodunon, que significa chefe das divindades. Falando dos chefes do culto em Santo Antônio, o autor afirma que eles não são propriamente sacerdotes, exceto por sua função durante a dança, pois agem nos outros aspectos como qualquer membro da comunidade (EDUARDO,1948:62)³⁰:

A respeito das cerimônias religiosas, diz que a dança era simples, uniforme, na direção dos ponteiros do relógio, que cada um dança por si mesmo e que a ingestão de bebida alcoólica pela maioria dos membros da sociedade durante os rituais priva-o de parte do seu caráter sagrado e atua como fator de desagregação. O acompanhamento musical é feito por um único tambor de cano longo, coberto com pele de boi, cabra ou veado, esticada por estacas, um a dois berimbaus e alguns maracás, que são tocados em pé, por homens. O tambor é colocado entre as pernas do tocador, amarrado por uma corda à sua cintura e tocado com a mão e algumas vezes com o cotovelo. Costa Eduardo lembra que o berimbau é de origem angolana e que é também encontrado na Bahia e em outras partes do Novo Mundo. Mas não compara o tambor tocado em Santo Antônio com o grande do Tambor de Crioula (que talvez não tenha visto em São Luís) e da Mina-Jeje ou com o tambor tocado no Haiti na religião de origem africana (EDUARDO,1948:61-62).

Descrevendo as danças religiosas, disse que antes do ritual um dos serventes jogava água no chão junto ao poste central e nos quatro cantos do salão, com a ajuda de um galho de estoraque (planta sagrada), para retirar os maus espíritos e afastar o demônio, para que não venham perturbar a cerimônia (EDUARDO,1948:62). Antes lembrara que, ali, o demônio era também chamado cão, um dos nomes do animal sagrado de Legba no Dahomé (sic.). A cerimônia começava no salão quando, ao sinal do servente, as pessoas se prostravam no chão, à moda africana, com a cabeça quase tocando o chão e cantavam uma oração pedindo a proteção dos encantados, convidando-os para vir dançar e possuir seus “cavalos”, numa mistura de português e africano:

*“La Varie, riero
O Keta eta e
O Mina nuezon, nuezon,
La Varie, riedo,
Verequete usa no bão*

³⁰ Costa Eduardo usa a palavra servants, que traduzimos como zelador (tipo de empregado) termo usado em terreiros de São Luís para designar o chefe ou pai-de-santo. Poderia ser também traduzido por servente, este usado em São Luís para designar o ajudante do curador ou pajé, que o autor chama de “assistant”:

“However, these ‘servants are not exactly priests, and save for their functions during the dance, which will be indicated below, they act in every other respect as any other member of the community” (EDUARDO,1948:62).

O Mina niezon, nuezon
(repetem os cinco primeiros versos e acrescentam)
Mãe Soboa nus valê
(repetem os cinco primeiros e cantam)
“Pedro Angasso nus valê”.

“São Varie, meu Deus, São Varie, budunso do lago
São Varie, eiá, São Varie, Jakamado
São Varie, eiá, São Varie, Senhvosapão
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”

(EDUARDO,1948:63)

Terminada a oração, os músicos começavam a tocar e algumas mulheres passavam a cantar dançando em torno do poste central e, cerca de cinco minutos após, surgem as primeiras incorporações. No início, o possuído dançava num ritmo muito rápido, às vezes girando em torno do poste central e às vezes caindo no chão ou sobre a assistência. O autor não fala se os demais filhos-de-santo entraram em transe logo a seguir, quase todos ao mesmo tempo ou se poderia haver grande intervalo entre a possessão dos vários participantes do ritual, elemento que, como veremos depois, é considerado atualmente um indicador de ortodoxia no Terecô de Codó.

Depois do transe, o servente banhava a cabeça, pés e mãos do possuído num ‘amaci’ com estoraque e outras plantas maceradas (para firmar o encantado no corpo) e ele passava a dançar mais lentamente. Depois saía para o quarto de santo, onde recebia outro banho de ervas, vestia sua farda e, só depois, voltava ao salão. O autor não comenta que em São Luís, na Mina-Jeje, as vodunsis só dançam em transe e que na casa iorubana os encantados, quando chegam, recebem uma toalha, e não costumam sair do barracão para serem paramentados.

Costa Eduardo descreveu a expressão facial da pessoa ao ser possuída nos rituais observados em Santo Antônio como de aflição e disse que ela batia na cabeça proferindo sons guturais e que sacudia a cabeça e o pescoço para a frente e para a trás, como um iniciado no Dahomé. Afirma, no entanto, que a excitação podia terminar se a música parasse, se o servente falasse com o encantado e pedisse para “ajustar-se” ao corpo da pessoa e parava quando o possuído era banhado com ‘amaci’ (EDUARDO,1948:63). Disse também que, naquele povoado, para dançar bastava ser possuído e participar das festas, mas que quem entrava em transe pela primeira vez ficava dançando, mas o encantado só era batizado um a dois anos depois. Como foi informado de que o espírito revelava o seu nome num ritual semelhante ao

batismo católico, oficiado pelo chefe do culto, acreditou ser a escolha uma questão pessoal. Também em Santo Antônio quem recebia e encantado deveria abster-se de relações sexuais nos dias das danças e de comer carne de certos animais: macaco, tartaruga e veado, pois acreditava-se que, além de fazerem mal a eles, a violação dessa proibição podia acarretar castigos - o encantado poderia levar o médium a ajoelhar em frente ao tocador (ao tambor?) e bater a sua mão no chão violentamente até o zelador mandar parar. A pessoa poderia ser punida também se o transe ocorresse muito lentamente, mas havia, ali, cânticos que as levavam a entrar em transe como:

*“O Biaia, o Biaia
põe o menino no suador”*

*“Biaia, Biaia
Tu não larga o teu, Pu bem du aeio.
Biaia uaei
Toca a chamada no manjeriço
Biaia, Biaia”.*

(EDUARDO,1948:65)

Falando da vestimenta litúrgica em Santo Antônio, Costa Eduardo diz que as mulheres usavam saia longa, blusa branca, uma toalha na mão ou na cintura e uma touca, vestimenta que também podia ser usada por homens que recebiam entidades femininas. Alguns homens usavam toalha na cintura, mas sem torço, e outros blusa sem mangas e touca. Afirma que os encantados paramentados costumavam cumprimentar os presentes, fazendo uma cruz no corpo da pessoa e depois no do “cavalo”, antes de abraçá-la. O servente que banhava os encantados era saudado de modo especial, pois diziam ser ele o seu chefe na terra. Assim, os que estavam com encantado, ajoelhando e apoiando sua cabeça, beijavam-no e perguntavam por sua saúde (EDUARDO,1948:64).

Os cânticos em Santo Antônio, na época da pesquisa, eram em português com palavras africanas e se referiam a entidades africanas cultuadas, aos escravos, a temas do cotidiano, comentavam atividades dos encantados ou eram rezas a santos católicos, especialmente São Sebastião (Costa Eduardo não mencionou se passou a festa deste santo lá). O autor transcreve alguns cânticos que nós reproduzimos aqui por considerarmos importantes para entender a religião afro de Santo Antônio naquela época e para a comparação que pretendemos fazer com o que observamos em Codó nos últimos anos.

*“O Cativoiro, o Cativoiro
Cativoiro me pegou
O Cativoiro, o Cativoiro
Cativoiro o”*

*“Mãe Maria Remadeira, Kokorio.
Eu remo a sua canoa, Kokorio já
Dadae Mamãe Maria Remadeira, Kokorio
Eu remo no céu, remo no má
Eu remo em todo lugá, Kokorio já.
Dadae Mamãe Maria Remadeira, Kokorio
Eu remo no céu, eu remo no má
Eu remo aonde eu chegá, Kokorio”*

*“Ai Minajo - Rei Kakamado
Ai Minajo - Meu pai
Ai Minajo - Meu avô
Ai Minajo - Mãe kalunga”.*

(EDUARDO,1948:64)

Costa Eduardo, falando em outras crenças encontradas em Santo Antônio além das difundidas pela Igreja Católica e das ligadas aos encantados, refere-se à magia e a feitiçaria (magia negra). Diz que no povoado pesquisado a magia negra era também denominada feitiço, coisa feita, porcaria, malefício (palavras do português) e muanga (provavelmente de origem africana, que ele associa ao termo Wanga, dado no Haiti à magia secreta). Mas, afirma que, embora existissem em Santo Antônio vários termos para designar magia negra, ela era ali pouco conhecida e não havia na comunidade nenhum especialista em magia boa ou má.

Explica que falava-se ali que a magia negra era feita usando-se uma roupa ou objeto pessoal da vítima, que podia provocar doenças e levar a vítima até a morte, que os feiticeiros eram capazes de botar um inseto no corpo ou um sapo na barriga de uma pessoa para arruinar sua saúde (crença que considera, provavelmente, de origem indígena) e que podiam se transformar em lobisomens ou em animais sem cabeça, que atacavam as pessoas à noite e que expeliam um cheiro de enxofre, mas que o povo de Santo Antônio citava poucos casos de pessoas atingidas por ela. Conhecia-se também, ali, curadores ou doutores do mato, “praticantes da magia curativa”, que usavam remédios preparados com raízes e folhas para tratar de males físicos causados por agentes naturais ou sobrenaturais (e que eram capazes de fazer alguém atingido por magia negra expelir pela boca ou nariz os objetos maus introduzidos no seu corpo por um feiticeiro), mas como não existia nenhum deles no povoado, precisavam fazer longas viagens para consultá-los (EDUARDO,1948:66).

Costa Eduardo, embora aponte a cultura indígena como uma das matrizes da magia curativa e feitiçaria, não procura explicação para a ausência de pajé ou curador naquele povoado e interpreta as crenças associadas à magia negra encontradas em Santo Antônio como derivadas, geralmente, da África e da Europa (lobisomem, por exemplo). Volta a falar em magia curativa e em magia negra quando trata dos terreiros do subúrbio e zona rural de São

Luís, que considera mais influenciados pela cultura indígena do que o do povoado de Codó que ele conheceu (EDUARDO,1948:101).

Em “Práticas Mágicas” (1948:100), Costa Eduardo afirma que tanto os negros do interior como os da capital, de terreiro ou não, acreditam em magia boa e ruim e que a forma mais branda desta última é o “olho mau” (infortúnio causado por pessoas invejosas e por inimigos, geralmente, de fora do grupo). Pior do que ela era a “magia negra”, capaz de provocar problemas de saúde, econômicos e amorosos. Diz que, no interior do Maranhão, tem vários nomes em português, mas é também denominada “coioio”, palavra cuja origem não foi por ele identificada e afirma-se que para produzi-la o feiticeiro se serve de roupa, cabelo, sapo, restos de comida da vítima e faz uso de fórmulas especiais (palavras)³¹. Para cortar o seu efeito é preciso a intervenção de pajés que, embora fossem conhecidos como praticantes de magia curativa, eram alvo de desconfianças, pois afirmava-se que “quem tira também bota”. Mas, segundo aquele pesquisador, os pajés também acusavam de magia negra os membros das casas de culto afro-brasileiro.

Descrevendo a forma de atuação do pajé, o autor diz que tratavam os clientes com purgantes e banhos de ervas, possuíam rezas para proteger as pessoas e para torná-las invulneráveis a qualquer ataque, davam consultas incorporados com entidades “indígenas”, aplicavam passes, etc. Fala também que alguns deles realizavam, fora da cidade, danças rituais de origem indígena (Pajelança). Nesses rituais, recebiam espíritos e curavam as pessoas, retirando do corpo delas algo que fora introduzido por magia negra. Diz ainda que esses rituais reproduziam os realizados por índios, como os dos Guajajara estudados no Maranhão por Charles Wagley, e que deveriam ter sido ensinados a eles por índios mestiços que vieram para a cidade, mas aponta na Cura/ Pajelança vários elementos do catolicismo (EDUARDO,1948:101; 103). Comparando os pajés aos chefes de terreiros afro, aquele pesquisador diz que estes podem também preparar garrafadas (remédios feitos com folhas) para membros do culto e para clientes (atividade que qualifica como quase mágica), mas que não é essa a sua função principal e que, além das atividades de culto, deveriam pedir por aqueles aos santos católicos ou aos espíritos cultuados por eles.

³¹ É possível que a palavra *coioio* seja derivada da palavra *coió*, considerada de origem indígena, que significa tolo e também designa um tipo de periquito que poderia ter sido associado a feiticeiros (FERREIRA,A.1975). Encontramos também, em São Luís, entre pessoas ligadas a terreiro da zona rural, a palavra *coíra*, usada no sentido de insucesso causado por feitiço, por “coisa feita” (Da Raimunda - 11/1986). Na Baixada Maranhense, *coíra* é usada para designar uma moleza e sonolência causada por “olho mau” (Domingas - 6/1997).

Costa Eduardo (EDUARDO,1948:106) apresenta a comunidade de Santo Antônio como um isolado negro e diz que o isolamento fez com que a sua religião fosse menos influenciada por crenças e práticas não africanas do que a de muitos terreiros de São Luís, mas diz que os negros ali eram menos organizados, talvez porque tenham ido para lá poucos escravos da África Ocidental, que ele afirma serem, geralmente, melhor organizados, e que perderam muito de sua tradição cultural. Não encontramos, em seu trabalho, nenhuma referência a ligações de Santo Antônio com a cidade de Codó e desta com a capital, e nem referência à existência, na época da pesquisa, de outros terreiros no município (em Codó ou em outros povoados negros). Em relação ao passado, diz apenas que ouviu, em Santo Antônio, de um ex-escravo de mais de 70 anos, que no tempo do “cativeiro” os negros dali cultuavam seus encantados na mata, longe das fazendas (EDUARDO,1948:104), o que confirma o que ouvimos em Codó e o que é afirmado em São Luís, mas não relata suas lembranças mais recentes, como por exemplo, sua memória sobre os fundadores do terreiro de Santo Antônio.

UFMA: Pesquisa Exploratória sobre folclore em Codó (ARAÚJO, 1974)

Como dissemos anteriormente, os dados sobre a religião afro de Codó fornecidos pelo relatório de pesquisa realizada pelo CRUTAC em janeiro de 1973 são poucos, mas suficientes para levar à conclusão de que naquela época, em Codó, a religião afro era conhecida principalmente por Macumba. Essa denominação aparece em 11 dos 26 terreiros identificados em um levantamento de produtores de folclore daquela cidade realizado por aquela instituição. Em segundo lugar, aparece o Terecô, também denominado Mata, “corrido” (que remete ao ritmo característico do seu toque de tambor) e Santa Bárbara (denominação que foi usada por Dona Antoninha, mãe-de-santo preparada no povoado de Santo Antônio). A Mina foi citada como “dança folclórica” quatro vezes e o Candomblé uma vez, pelos representantes dos terreiros pesquisados. É possível também se inferir, a partir de dados daquele levantamento, a influência do espiritismo de Umbanda em Codó no início da década de 1970, pelo aparecimento duas vezes da palavra tenda, como sinônimo de terreiro, e duas vezes da palavra “seção” para designar as atividades ali realizadas. Mas a influência do espiritismo nos terreiros codoenses, em 1974, parece ainda menor quando se soma à Macumba, Terecô/Mata, Mina e Candomblé algumas denominações ambíguas usadas para designar as atividades realizadas nos terreiros como: baia, tambor (Mata?), bailado, maracá e cabaça (Cura/Pajelança?), que geralmente se opõem à “seção” (ritual que costuma ser realizado em torno de uma mesa, sem dança e sem uso de instrumento musical).

O relatório da pesquisa exploratória da UFMA inclui Eusébio Jânsen, fundador do terreiro considerado o mais antigo da cidade de Codó, entre os produtores de folclore, o que sugere que ele ainda estava vivo em janeiro de 1973, quando foi feita a coleta de dados. O Terreiro de Mãe Antoninha (a mais antiga e tradicionalista), que foi mais tarde por nós pesquisado, aparece como Mata e esta é também chamada Santa Bárbara (denominação encontrada por Costa Eduardo em Santo Antônio, povoado onde Dona Antoninha foi iniciada por sua tia). O terreiro de Maria Piauí (apresentada por nossos informantes como a introdutora da Umbanda em Codó) foi apresentado como Macumba, e o Bitá como tendo várias linhas: Macumba, Tambor da Mata, Mina, seção (mesa branca?) e cabaça (Pajelança?), mas não foi feita nenhuma referência à Quimbanda, que mais tarde o tornou reconhecido fora do Maranhão. O relatório do CRUTAC inclui, entre os produtores de folclore em Codó, pessoas citadas em outros documentos ou por nós entrevistadas como pais-de-santo, ou que podem ser reconhecidas como pais-de-santo pela enumeração de suas atividades (ver anexo).

É interessante notar que a Umbanda esteve ausente no relatório de pesquisa do CRUTAC-FMA (ARAÚJO, 1974), mas apareceu, de forma clara, até no povoado de Santo Antônio dos Pretos, no relato de viagem realizada cinco anos depois por dois pesquisadores da UFMA: Olavo CORREIA LIMA e Ramiro AZEVEDO (1980). E, no “Mapeamento Folclórico” realizado pela SECMA, entre 1980 e 1982, a “*Tenda Espírita Rainha Iemanjá*”, de Bitá do Barão, aparece como fundado em 1953 e como realizando rituais de Umbanda e, principalmente, de Quimbanda (ficha 81). É possível que o processo de umbandização em Codó tenha se tornado maior depois da pesquisa da UFMA.

Correia Lima (1980; 1981)

No ano de 1978, o médico e professor de Antropologia da UFMA, Olavo CORREIA LIMA, que em 1960 realizou pesquisa na Casa de Nagô, matriz yorubana do Maranhão, esteve em Santo Antônio (município de Codó) e faz as seguintes observações:

1) funcionavam ali, precariamente, duas tendas, uma de um preto vindo de Pedreiras e outra de uma senhora nativa;

2) encontrou ali a “gona”, que apresenta como “o célebre mourão dahomeano”, colocada no centro do salão de dança, para servir-lhes de lindeiro, cujo giro é feito da esquerda para a direita;

3) seguiam o rito dahomeano, já sofrendo sincretismo com a Umbanda, como acontecia com a maioria das tendas de Codó;

4) não existe ali a influência do nagô por ele observada na Baixada e Litoral maranhenses (Viana, Humberto de Campos) mais em contato com São Luís (CORREIA LIMA,1981:41).

Em 1986, estivemos em Santo Antônio, ainda sob a liderança do Sr. João Palácio, chefe do povoado entrevistado pela equipe de Correia Lima (1980), mas só encontramos um terreiro, comandado por Dona Ana, prima de Mãe Antoninha de Codó. Naquela época, constatamos o acelerado processo de umbandização, observado por Correia Lima oito anos antes, liderado por Bitá do Barão, que tinha uma casa naquele povoado e que, segundo fomos informados, começara ali suas atividades de curador.

Marcelo Yasser Assad (1979)

Localizamos no Campus VII da UFMA, um trabalho de estudante do curso de Educação que, embora não tenha sido publicado, merece destaque aqui por trazer informações nem sempre encontradas em outras fontes. “Codó: fragmentos” dá uma visão geral do município, trata de suas origens, da história da colonização e catequese, religião afro, relata episódios ali ocorridos (enchentes, incêndio, crimes, etc.), fala da saúde, educação, imprensa, filhos ilustres e de suas riquezas. A cópia que chegou até nós está incompleta e não apresenta bibliografia. No texto são citadas duas fontes sem deixar claro se foram consultadas diretamente: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, do Padre Serafim Leite, e *Mapa de expansão jesuítica do Norte do Brasil*, do mesmo autor (anexo à primeira?). O autor fala também que entrevistou algumas pessoas quase centenárias e que anexou, ao texto, documentos do tempo da escravatura (xerox de documentos de libertação e hipoteca de escravos) e “peças de uso colonial”, mas esses documentos não acompanham a cópia do texto que analisamos (ASSAD, 1979:13).

Assad diz que Codó começou no início do século XVIII, na aldeia de paz dos Jesuítas denominada São Miguel, implantada na margem direita do rio Itapecuru, a cerca de 30 km do local onde hoje está sediado o município (ASSAD,1979:4). Diz que o catálogo de aldeia jesuíticas (de Serafim Leite?), faz referência à dos Guanarés, em 1726 e, em 1730, à aldeia nova, dos Barbados (pacificados em 1726). Fala ainda da construção das Aldeias Altas em 1741 (que deu origem a Caxias) e que “às margens do rio Itapecuru, légua abaixo de São Miguel, originou-se uma povoação, em derivação à existência dos índios da tribo Urubu, denominou-se povoado Urubu”. A pouco mais de 20 km dali surgiu um núcleo de exploração agrícola, também à beira do rio, com aventureiros portugueses que acompanhavam os Jesuítas e que estabelecendo-se depois ali deram origem a uma vila subordinada ao povoado de Urubu.

Devido à fama dos selvagens dali, vistos como bárbaros e assassinos, “os pretensos colonizadores faziam-se acompanhar de muitos escravos que possuíam dupla missão: o trabalho da lavoura e a defesa dos seus Senhores contra os índios que infestavam toda aquela região”. Reportando-se às antigas fazendas de Codó, fala que era difícil reconstituir sua história, mas afirma que a de Santo Antônio foi doada pelos donos aos antigos escravos (ASSAD,1979:10;11;13).

Conta que a primeira indústria de Codó foi a “Companhia Manufatureira e Agrícola”, fundada em 1892 por Emílio Lisboa, da qual Sebastião Archer teve, mais tarde, o monopólio das ações, e que fechou na década de 1950, após a Segunda Guerra Mundial. No início do século, a fábrica produzia o melhor fio do Estado e estimulou a navegação marítima. Entre as ocorrências do início do século, relata a visita do Presidente Afonso Pena; a inauguração da estrada de ferro em 1914 e a visita de Getúlio Vargas em 1929.

Relata entre as tragédias ocorridas em Codó: um grande incêndio, que destruiu dezenas de casebres na Rua do Mato, centro de atração dos festejos de Santo Antônio; as enchentes do Itapecuru de 1917 e de 1924, que flagelaram os moradores da cidade baixa; e um grande surto de varíola. Conta também, entre as tragédias ocorridas em Codó, a do fuzilamento em 1922, pela volante comandada por Henrique Dias, de lavradores revoltosos do lugar denominado D. Pedro I (a 4 km da sede atual do município D. Pedro), liderados por Manoel Bernardino de Oliveira. Diz que o crime de Henrique Dias foi condenado por Deoclides Mourão, no jornal Correio de Codó, mas foi absolvido por um júri “simulado” e ficou impune. Informa que Codó tem imprensa desde 1870.

Narra casos escabrosos como o de Mundecão, senhor de escravo e herói da Guerra do Paraguai que, voltando do campo de batalha condecorado e ouvindo falar que a esposa estava grávida de outro, abriu a barriga dela e, constatando depois que a criança era dele, pois trazia um defeito no pé igual ao que tinha, matou os que inventaram a história e a partir daí matava sadicamente os escravos, mandando-os subir numa árvore e atirando neles porque “achava bonito a queda”. Nesses relatos o negro ou os “macumbeiros” nunca são apresentados como autores das atrocidades e nunca fazem referência a acusações de magia negra em Codó (ASSAD,1979:16-19;33).

Referindo-se a Codó como “terra da Macumba”, justifica a grande quantidade de terreiros ali existentes pelo seu elevado número de escravos no passado e de homens de cor na atualidade. Dizendo que a Macumba se alastrou por todo o município, cita como seus maiores expoentes em Codó: Maria Piauí e Bitá do Barão. Informa ainda que, como existia entre eles grande rivalidade, Codó não tinha ainda uma delegação da Federação de Umbanda e os

terreiros deviam obediência à Delegacia de Polícia (ASSAD,1979:22). Diz que, além de Maria Piauí e Bita destacam-se em Codó Dona Antoninha e Dona Maria de Lourdes.

ASSAD cita, entre os pais-de-santo mais importantes de Codó, Maria Silva Lima, a “Maria Piauí”, e Wilson Nonato de Sousa, o “Bita do Barão”. Segundo informa, a primeira nasceu em Teresina, no dia 1º de abril de 1916 e iniciou suas atividades religiosas lá, mas, logo depois mudou-se para Paraíba e ficou fazendo seus trabalhos nas duas cidades. Casou-se com Bernardo Carinhoso, daí porque passou a ser também chamada de Maria Carinhosa. Teve um filho legítimo, falecido em 1979, e criou 22 filhos adotivos. Por causa deles, “foi muitas vezes perseguida na justiça, tendo ganho todas as causas”. Teve em José Crispim Silva, seu filho adotivo que na época da pesquisa tinha 40 anos (de 1939?), o herdeiro dos seus trabalhos.

Fundou em Codó a *Tenda Santo Antônio*, de Tambor de Mina e Mata, em 1936, e foi a “mais falada curadeira do Estado do Maranhão”. Dizia que fazia trabalhos, principalmente, para casamento, amor, justiça e perseguição. “Viajou por todo o Brasil” e teve clientes em todos os meios de atividades, principalmente entre políticos maranhenses. Sua festa grande tinha como ponto alto a coroação de uma rainha no arraial. Nessa época custeava a hospedagem e alimentação de mais de 300 pessoas que chegavam de vários lugares. Na festa várias tendas se faziam representar.

Segundo a mesma fonte, o Bita do Barão” nasceu em Codó, no dia 10 de julho de 1932. Seu pai era de Caxias e sua mãe de Codó. Fundou a “*Tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá*” em 24 de janeiro de 1954, e em 1979 dividia com Maria Piauí as honras da *Umbanda*. Iniciou-se, segundo ele, aos 5 anos de idade, em Santo Antônio dos Pretos, com Seu Telles, mas, segundo Maria Piauí e Crispim, foi iniciado na tenda daquela.

Pertence à “*União de Tendas Espíritas de Umbanda e Candomblé de São Paulo*”. Trabalha nas duas linhas: branca e negra. Festeja São Sebastião e faz, em agosto, a obrigação dos santos e *orixás*, entre os dias 11 e 17. Realiza, às quartas-feiras, sessão de caridade (com atendimento gratuito a clientes). Seu terreiro luxuoso e residência já ocupavam, em 1979, uma área de 1.500 m², e possuía numa rua 10 casas. Tinha duas filhas, Ana Lúcia, professora em Codó, e Maria Cristina, então estudante em São Luís ³².

³² No ano de 1996, foram defendidas duas monografias de conclusão de curso superior de História sobre religião afro-brasileira no Maranhão que apresentam, em anexo, transcrição de entrevista realizada com Bitá. Na de Lucienne Soares LIMA (UEMA), não datada, perguntado o nome de seu pai ou mãe-de-santo ele responde: “não tive, fui preparado naturalmente, apenas recebi orientação do Sr. Telles (LIMA,1996:121). Em entrevista concedida a Risalva Jorge CAMPOS (UFMA), em 10 de agosto de 1994, diz que considera que a Umbanda em Codó começou com Melânia, africana que veio

Benedito Everton Costa (1985)

O artigo do padre Benedito Everton, publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, versa sobre a história da paróquia de Codó, mas trata também de seus primeiros habitantes (os índios Barbados e Guanarés). Em informações gerais, repetindo informações da Enciclopédia dos Municípios Brasileiros (IBGE,1959), lembra a ocupação de exploradores portugueses, trazendo escravos africanos, entre 1780 e 1790, da migração síria iniciada em 1887. Afirma também que os naturalistas alemães João Batista von Spix e Carlos Frederico von Martius passaram por Codó entre 1817 e 1820, em viagem fluvial, numa embarcação que transportava algodão e dá três hipóteses a respeito da palavra Codó: dardo, charco (do tupi) e de codorna ou codorniz.

Ainda em informações gerais, fala, entre outras coisas, que Codó faz parte da Microrregião 36 (MA), que é servida por ferrovia desde 1920, que é ligada a Belém e à Teresina pela Rodovia Federal BR-316 e que, como Codó dista de São Luís 216 km em linha reta e de Teresina somente 170 km, a capital piauiense estava se tornando um polo de atração para suas atividades econômicas, o que estava também ocorrendo em outros municípios maranhenses.

Em relação à religião afro afirma que:

“Codó tem fama de ser ‘a terra do feitiço’. Deve-se esta fama à presença de numerosos Bantos aqui radicados, propensos à prática da macumba, que em Codó recebeu o nome especial de ‘terecô’. Hoje são alienígenas residentes em Codó que exploram o ramo, com pingues rendas para sua economia pessoal” (COSTA,B. 1985:53).

É possível que o autor, ao falar de alienígenas, estivesse se referindo a Maria Piauí, geralmente apresentada como afamada “macumbeira” de Codó. A associação feita por ele entre feitiço, banto e Macumba foi retomada pelo padre Rubens de Moraes em 1988.

Rubens de Moraes (1988)

A outra fonte escrita que trata mais detidamente sobre a religião afro em Codó é o texto do padre Rubens de Moraes, líder da pastoral do negro. A cópia que conseguimos com a pesquisadora Rosário C. dos Santos, com quem estive em São Luís buscando informação sobre Terecô, estava sem folha de rosto e sem bibliografia, mas permitiu que se concluísse que

morar em Santo Antônio, onde ele começou a trabalhar, e ficou com as terras onde tem ainda hoje filhos e netos, o que foi interpretado pela autora da monografia como ele tendo sido iniciado e preparado por Melânia (CAMPOS,1996:35;23).

fora produzido em 1988. As informações sobre Terecô e Codó são preciosas, como também a notícia de sua presença no sul do Pará. Contudo, algumas afirmações sobre a história do negro e da religião afro-brasileira precisam ser fundamentadas ou revistas.

Rubens de Moraes ouviu falar em Terecô no sul do Pará, como um tipo de culto afro de origem banto, proveniente, geralmente, de Codó-MA (MORAES,1988:2). Afirma que os bantos foram trazidos primeiro para a agricultura (no Rio, São Paulo, Minas, Alagoas, Pernambuco), depois para a mineração e depois para o cultivo do algodão no Maranhão e do café no Sul do país. No Rio de Janeiro, fundaram a Macumba, de onde saiu a Umbanda (por mistura com o kardecismo) e a Quimbanda, e, no Maranhão, o Terecô, que afirma ser “prática angolana ou congoleza de culto banto” (MORAES, 1988:24). Continua dizendo que os banto cultuavam os inkissis, mas o que ficou de sua religião foi mais o culto a “espíritos de mortos bons e maus” que ficaram vagando pelo mundo, conhecidos como zumbis. Diz ainda que a linha de caboclo dos cultos afro misturam os cultos banto com cultos indígenas, culto a antigos escravos (pretos-velhos), a heróis da literatura indigenista e a encantados da tradição turca. Fala que a religião afro também agregou crenças européias em bruxaria, crenças orientais como o karma indiano, Bíblia, orações católicas e kardecismo.

A Quimbanda é por ele apresentada como uma continuação da Macumba (tradição banto) nos seus aspectos mais africanos, surgida após apropriação daquela por brancos de classe mais alta e sua transformação em Umbanda. É ligada à classe mais pobre e tida como uma prática maléfica de cultos, enquanto a Umbanda é tida como prática benéfica. Lembra que Quimbanda, nos cultos afro angolanos, é o sacerdote curandeiro (MORAES,1988:5).

Rubens de Moraes diz que, atualmente, o Maranhão é campeão de êxodo rural em direção ao Pará, principalmente para os garimpos (MORAES,1988:20). Entrevistou, em São Luís, Rosário Santos e Pai Euclides Ferreira, mas não conseguindo literatura e contatos mais precisos sobre Terecô, foi para Codó. A cidade é apresentada como de culto afro expressivo e com 500 terreiros, geralmente ligados à casa dos seus líderes e sem nomes ou algo que chame a atenção. Pertence à diocese de Coroatá e por isso, em sua viagem, Rubens de Moraes entrevistou também uma mulher que tinha terreiro naquela cidade: Dona Senhorinha. Em Codó, entrou em contato com: Bita do Barão, Antoninha, Aluísio, Crispim (de Maria Piauí) e Inácio (de Eusébio Jânsen).

Bita é apresentado como “centro das atenções em Codó” e como figura estranha e controvertida, centro das atenções dos cultos afro de Codó. Era chefe da Federação de Umbanda local e se relacionava com os terreiros com autoritarismo. Morava em mansão, gostava de falar de suas ligações com Brasília e com as grandes autoridades do país. Afirma

que sua busca de posição social e seu interesse financeiro exagerado era conhecido por todos e que a conversa que teve com ele foi curta, infrutífera e vazia (serviu para contar vantagem com uma viagem que ia fazer a Portugal). Seu terreiro era no estilo dos de Umbanda do Sul.

Rubens de Moraes esteve duas vezes com Antoninha, que é por ele apresentada como das mais antigas e conhecidas mães-de-santo de Codó e que, apesar de estar em cadeira de rodas, tinha muitos filhos-de-santo e era muito procurada para benzer criança doente. Era descendente de escravos que vieram para a plantação de algodão. Quando criança, foi abandonada pela família e teve até que sair da cidade. Recuperou sua ligação com a família quando sua filha, que é cega, foi curada em terreiro, e se integrou a ele, em agradecimento. Falou que conheceu a Umbanda numa viagem a São Paulo (onde mora um dos seus filhos) e que não gostou, mas acha que ela trouxe um benefício à religião afro, pois, depois dela, a polícia deixou de perturbar sua vida. Interpretava o culto aos caboclos como decorrente da amizade dos escravos, que ficaram nas fazendas, com os índios, e da mistura de suas práticas religiosas.

Em “Aluísio, e a substituição de Terecô por Umbanda”, o autor afirma que foi até Pai Aluísio, por indicação de Bitá, e que ele sofreu influência tanto de Bitá quanto de Antoninha. Seu terreiro estava com o chão forrado de folhas verdes, pois havia falecido uma pessoa da sua diretoria, velada em Santo Antônio dos Pretos. Devido ao falecimento, Antoninha suspendera uma ladainha que estava programada para aquele dia. Rubens de Moraes disse que não foi ao povoado de Santo Antônio, mas ouviu falar dele como um dos centros mais tradicionais de Terecô. Aluísio contou a ele que sua família não era dedicada a culto afro e que, apesar de ter passado 7 anos se preparando e já ter outros 7 de exercício do seu ministério, não é muito experiente. Falou também que seu terreiro estava ganhando prestígio e que ia convidar um vereador recém-eleito, para quem fez campanha aberta, para ser patrono de festa do terreiro.

Aluísio disse ainda a Rubens de Moraes que não gostava do termo Terecô porque era visto como sinônimo de “pura feitiçaria”. Falou também que, apesar de só fazer o bem e não poder deixar de cumprir sua missão sem correr o risco de cair em infortúnio, era discriminado pelos padres, como todos os pretos de terreiro, e preferia não ser conhecido por eles para “poder batizar” alguma criança (ser padrinho)³³. Aluísio falou que os africanos chamavam os

³³ A proibição de “macumbeiro” ser padrinho de criança e receber os sacramentos em igrejas católicas é bem antiga e ouvimos também falar dela em Natal (RN), onde entramos em contato, em 1980, com um terreiro que tinha linha de Candomblé e de Jurema (FERRETTI, M., 1980). Em 1º de fevereiro de 1955, foi publicado pelo *Jornal Pequeno*, em São Luís, um trecho de texto divulgado em um Boletim das Missões, onde se condena o espiritismo, macumba, feitiçaria, bruxaria, e diz que os seus praticantes e os que lêem livros espíritas são excomungados até que larguem o espiritismo e se

negros de Codó de *jara*, termo que designa também, ali, os filhos de Légua Bogi Buá, entidade do culto caboclo da Mata. Como o autor leu que Légua é filho de Pedro Angasso e Rainha Rosa e que estes correspondem, no Candomblé, a Xangô e Iansã, interpretou a existência, em Codó, de grande número de terreiros dedicados a Santa Bárbara como decorrente da associação daquela santa a Iansã, mas não diz que em Codó a primeira é também denominada Bárbara Soeira e é considerada chefe da encantaria.

Em “Crispim, sucessor de Maria Piauí”, Rubens de Moraes informa que chegou a Crispim (sobrinho da conhecida mãe-de-santo Maria Piauí, já falecida) por indicação de Pai Euclides (de São Luís) e o encontrou atendendo a clientes. Crispim foi apresentado por ele como um dos que controlavam, com o Bitá, a Umbanda de Codó. Para ele, a Umbanda trouxe o batismo, resolvendo o problema da não aceitação do povo de terreiro pelos padres; deu segurança e legalidade aos terreiros, resolvendo o conflito com as autoridades e superando o problema da violência e exploração pela polícia; e criou a religião dos terreiros já que, antes dela, eram divididos e sem força. Considera legítimo o entrosamento com políticos, pois ajuda a legitimar a religião afro e a purificar a política, e diz que tiveram três candidatos umbandistas e elegeram um deles.

Crispim falou que não concorda com as críticas dos padres ao pessoal de terreiro, pois só procura fazer o bem, como curar (sem interesse financeiro) o povo pobre, que deveria ser olhado pelo prefeito. Diz que afastou-se da Igreja Católica depois que um padre humilhou uma pessoa de terreiro, mas continuava ajudando nos festejos dos santos. Citou entre os representantes mais respeitados dos cultos afro de Codó: América, Januária, Joana Calango, Aleixo, Eduardo Brandão, Maria Piauí, Libânia, Tobias, Deus Quiser, Maria Bárbara, Osébio (sic) e Jânsen e recomenda a Rubens de Moraes para visitar o terreiro deste último, que estava sendo zelado por um abatazeiro (tocador de tambor) desde o seu falecimento (parece que citou apenas os pais-de-santo mais antigos e já falecidos³⁴).

Em “Inácio, solitário continuador de Eusébio Jânsen”, Rubens de Moraes afirma que Seu Inácio se apresentou a ele como um dos dois sobreviventes do terreiro e o único dedicado, mas sem interesse financeiro. Diz que o fundador e pai-de-santo falecera há uns 15 anos (por volta de 1973?) e que vive ali porque foi colocado por ele, mas, apesar de considerar o terreiro

reconciliem com a Igreja, que ficam privados da comunhão dos fieis e dos bens espirituais distribuídos pela igreja, não podem ser padrinhos de Batismo e nem de Crisma, não têm direito a Missa de sufrágio e nem a qualquer ofício fúnebre ou sepultura eclesiástica.

³⁴ No “Mapeamento Folclórico” (SECMA/80-82), foram listados os seguintes terreiros: Antoninha, Antônio Conrado, Aluísio, Arabela, Bitá, Chico Monteiro, José (?), Maria Piauí, Maria Raimunda e Pedro Silva.

a coisa mais importante, a ponto de ficar dois dias sem pisar nele quando faz sexo, a casa não tem mais quase movimento. Informa que Bita prometera dar uma ajuda para fazer o festejo de setembro. Mostrou o quarto onde guardava a mala dos “segredos” (assentamentos), sem dizer o que ela continha, e falou que ela só era aberta uma vez por ano, nos festejos. Mostra também, no centro do barracão, a pedra que “concentra a força do terreiro” e diz que o seu chão de terra tem mais força do que os de cimento e cerâmica.

Inácio é contra a Umbanda e acha que ela leva à perda de tradições. Disse que no passado (no cativeiro?), o Terecô era feito na eira (plantação) - os negros saíam à noite para o mato, um a um, por caminhos diferentes, e lá se encontravam para fazer as danças. Depois, as danças passaram a ser feitas em Barracões, com certa permissão dos senhores. Fala que agora a Umbanda quer chamar os terreiros de Tenda mas o nome dado pelo Terecô é Barracão.

O padre Rubens continua o texto analisando a religião afro, refletindo sobre a forma como ela foi encarada pela Igreja Católica e apresentando uma visão simpática sobre o negro. Não comenta, no entanto, as queixas dos terecozeiros e umbandistas de Codó sobre o comportamento dos padres em relação à religião afro e nem discute as acusações de feitiçaria, magia negra e ação para o mal por eles dirigidas ao povo de terreiro. Em vez de encará-las “de frente”, passou a tratar sobre o surgimento da Umbanda no Rio de Janeiro dizendo que, no Brasil, o quimbanda (sacerdote e curador angolano) foi visto como orientado para o mal, mas que a Quimbanda é a Macumba mais africana, das camadas sociais mais pobres. Em seu trabalho, a religião de Codó aparece como Terecô ou como Umbanda e a segunda denominação tende a ser adotada por todos os terreiros, independentemente de suas diferenças.

Marília Gabriela: “Domingo 10” (1994)

Em 22 de maio de 1994 foi iniciado, na TV-Bandeirantes, o programa *Domingo 10*, apresentado por Marília Gabriela. A estréia aconteceu algum tempo depois da data programada e incluiu uma matéria sobre magia negra em Codó onde, “nas entrelinhas”, se afirmava o envolvimento do ex-presidente José Sarney com a religião afro-brasileira e que o falecido presidente Tancredo teria sido vítima da magia de Codó. Na época em que o programa deveria ser levado ao ar, Sarney estava sendo alvo de atenções na política nacional e a matéria foi interpretada como uma tentativa para desmoralizá-lo e reduzir sua liderança. A idéia de que Tancredo foi morto por magia negra e que Sarney chegara a ser presidente porque tinha algum terreiro do Maranhão trabalhando para ele fora ventilada por outros jornalistas, em tom de piada, na época do falecimento do seu antecessor (SANTOS e SANTOS

NETO,1989), mas não temos lembrança de ter ouvido falar da atuação de terreiro de Codó com aquele propósito.

Em outubro de 1993, a equipe de produção do programa veio a São Luís e a Codó. Na capital, procurou os pesquisadores maranhenses da área de religião afro-brasileira Rosário Santos, Sergio e Mundicarmo Ferretti e o pai-de-santo Jorge Itaci e levou publicações e um disco editado pela SECMA: *Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti-MA*. Em Codó, foi ciceroneada por Dona Olga, funcionária do Campus VII da UFMA, ligada à religião afro-brasileira, que já havia levado vários pesquisadores aos terreiros de Codó e a Santo Antônio dos Pretos.

Como a equipe da Bandeirantes estava interessada em “trabalhos na encruzilhada”, foi aconselhada, em São Luís, a fazer sua matéria no Rio de Janeiro e não no Maranhão, onde esses trabalhos não são muito freqüentes. A matéria quase não utilizou as entrevistas gravadas em São Luís, o que sugere que não devem ter sido muito úteis para a comprovação da hipótese (ou tese) formulada. Do depoimento de Jorge, foi usado apenas um trecho onde afirma que a “força e a energia de Codó” estavam além de seus conhecimentos e vinham dos axés plantados pelos escravos. Da entrevista gravada com Sergio Ferretti, utilizaram um trecho onde ele falava que na religião afro (em geral) o bem e o mal não são separados e são relativos.

Marília Gabriela abriu o bloco do programa sobre Codó falando que aquela pequena cidade do Maranhão é a “capital da magia negra”, que tem mais terreiros do que igrejas, que lá as forças do mal, quando chamadas, descem e não costumam falhar, e que muito *político importante* não dá um passo sem consultar os seus guias espirituais. Depois, foram apresentados depoimentos de populares codoenses falando que existem, naquela cidade, muitos feiticeiros e macumbeiros, que fazem serviços de bondade e de maldade para as pessoas; tem um tal de Bita, que é famoso até no exterior; e que tem muita “brincadeira” de Macumba, noite e dia, para quem quiser brincar. Em seguida, o narrador disse que Codó tem fama de ser a “terra do feitiço” e que essa fama vem de forças que ninguém conhece, que poucos controlam e que o seu poder vem do medo (e não do axé dos escravos, como falou Jorge?!). Falou que existiam ali 149 terreiros de Umbanda, Candomblé e de Tambor de Mina (não usa os termos de auto-definição: Terecô, Mata, Santa Bárbara ou Barba Soeira).

No segundo seguimento, que veio com a legenda “Bem e Mal”, Mãe Antoninha, apresentada como a mais antiga, “do tempo que a polícia batia e prendia quem brincava com tambor” e que “faz segredo de tudo”, apareceu no vídeo falando que não ia “sujar sua alma por causa de dinheiro” e que “hoje em dia Satanás até tem medo de pecador”. Usando como fundo musical uma das faixas do disco por nós produzido na Casa Fanti-Ashanti

(FERRETTI, M., 1991), uma doutrina cantada para Badé Queviossô, o narrador continuou dizendo que em Codó bem e mal são faces da mesma moeda e que, ao contrário de outras cidades onde se diz só fazer o bem, alguns pais-de-santo não escondem que o som do tambor é capaz de tudo. Em seguida, foi mostrado Seu Antônio, pai-de-santo de Codó que trabalha na “linha negra”, com Exu, e que faz despacho na encruzilhada ou cemitério para “unir, separar, adoecer pessoas” e faz uso de bonecos para “enfeitiçar”. E depois contou dois casos que ouviu em Codó, mas que as pessoas não se atreveriam a falar: o de um empresário que “mandou matar” o cunhado (não diz se foi por magia negra) e que depois distribuiu alimentos pela cidade e o dos tambores que soaram dia e noite até Tancredo Neves morrer (dando a entender que a religião afro pratica a magia negra e que esta é feita nos terreiros durante os toques). Em seguida, foi mostrado Pai Aluísio, que “depois de muita insistência”, aceitou fazer, para a equipe da TV-Bandeirantes, um trabalho na encruzilhada, dizendo que ele acende uma vela para Iemanjá (linha branca) e outra para Exu (linha negra) e enfatizando que ele é filho-de-santo de Antoninha.

A cena seguinte foi gravada na loja de Umbanda do Bitá, onde Dona Olga falou da macumba de Codó e disse que, para fazê-la, precisam de sangue de gato ou cachorro preto, mas, se querem “derrubar um comércio”, fazem uma “aplicação” no animal e se ele morrer é “aí que começa a macumba de Codó, a de lá mesmo, que não veio de fora”. Em outro segmento, foram apresentados depoimentos de jovens “bem apresentados” e do padre, onde os primeiros dizem (sem conhecimento da cena anterior), que os de fora estranham, mas em Codó é normal e que, quando saem de lá, as pessoas que sabem de onde eles são, têm medo deles. O padre diz que os codoenses vão à missa e ao terreiro, que procuram Deus por caminhos que ele não concorda, e concluiu dizendo: “o que fazer, só Deus pode decidir”.

O ritual da encruzilhada foi apresentado como assustador, quando o pai-de-santo “recebe as forças do mal” e diz que para Exu não sair levando o anjo de guarda dele, Aluísio trouxe duas filhas para rezar, mas depois, quando estas receberam Pombagiras, o narrador explica que Exu nunca vem só na encruzilhada. No ritual mostrado, Aluísio recebeu primeiro, Maria Lina, sua guia-chefe, “que prepara a bancada” (oferenda?). Depois, canta-se para Pombagira, associando-a a Lucifer e Aluísio recebe Exu das Almas ou Caveira, que depois de saudado, saúda as forças de Codó, a equipe da TV-Bandeirantes e Maria Molambo (Pombagira), incorporada por uma de suas filhas. Embora blasfemando, deseja que o “Pai” e as forças de Jesus acompanhe os pesquisadores, mas diz que dispensa sua companhia. Em seguida, morde o pescoço de uma galinha branca (quando, para Exu, se usa preta) e parece engolir o seu sangue, o que deixa os jornalistas com “medo e nojo”. Depois, as duas filhas-de-santo e Dona

Olga entram em transe com Pombagiras, apresentadas também pelo narrador como de “linha negra”, e o pai-de-santo, ainda incorporado, cantou em sua homenagem uma música de Pombagira Cigana, falando em tentativa de assassinato na porta de um cabaré. As entidades demoraram pouco e subiram com a fumaça de pólvora que foi queimada.

O outro segmento da “reportagem” trouxe o leiteiro “Cura” e o anúncio de “cenas de arrepiar”. Nele foi mostrado um lavrador acorrentado numa rede, porque “fica nervoso e briga”, que fora levado a um senhor chamado Simão (curador?) por um rapaz conhecido por Índio Guajajara, e foi mostrada, também, uma mulher que viera do Pará e fora curada por ele com “banhos e purgantes”. O próximo leiteiro apresentado foi “Dança”, mas em vez do “toque” tradicional de Codó, foi mostrado uma festa da Umbanda para Ogum, no estilo das realizadas no Centro-Sul, liderada por Bita do Barão de Guaré (explicando-se que o seu último nome vem do guia espiritual que recebe desde os cinco anos de idade). Bita foi ali apresentado como “o pai-de-santo mais conhecido e temido de Codó”, que tem quase 500 filhos-de-santo e que “admite, sem medo, que trabalha para o mal”. Aparece então o Bita dizendo que é muito procurado para trabalho de vingança e que, “quando vê que o homem (Exu) faz mesmo, vai lá”. Diz ainda que precisa de sangue de bode, de “criação” e que pode conseguir até a morte.

O narrador continuou dizendo que Bita “desconversou” quando perguntado sobre o que “todos sabem”, da matança do bode e dos tambores que tocaram para Tancredo, mas que recebeu do ex-presidente Sarney até o título de Comendador. Em seguida, foram exibidas imagens daquele pai-de-santo dizendo que Sarney é muito amigo da religião, está sempre pedindo um “axezinho” para o santo e que não cai nunca, sempre sobe. Na cena seguinte, aparece uma aglomeração de filhos-de-santo no terreiro do Bita e o narrador explica que aquele dia “não era dia de político”, e que os filhos de Umbanda, Macumba e Candomblé se irmanavam e brilhavam na festa de Ogum. Na sequência, Bita apareceu à frente de um cortejo e o narrador falou que ele, na Umbanda, é o “*Presidente da República do Maranhão*” (um Sarney?) e que todos seguem suas ordens e ensinamentos. Finaliza dizendo que a benção (de Ogum?) é para conseguir alguma graça ou *produzir alguma desgraça* pois:

“Aqui em Codó ninguém sabe direito os limites entre o bem e o mal. Nos ritos bem e mal se misturam e se confundem e essa gente simples se dá o direito de intervir na vida dos outros ou na história do próprio país”

Risalva Jorge Campos (1996)

Na monografia *Cultos afro-brasileiros na atualidade codoense: Bita do Barão e sua influência social e política*, Risalva escreve a história da religião afro em Codó e faz uma análise sociopolítica da influência exercida pelo Bita do Barão. Apresenta, em anexo,

transcrição de uma entrevista realizada em 10 de agosto de 1994 com aquele pai-de-santo, onde nem a entrevistadora e nem o entrevistado fazem referência ao programa da TV-Bandeirantes, de 22 de maio de 1994, que por sinal, foi também silenciado no vídeo *Uma codorna me contou*, sobre o qual nos ocupamos mais adiante.

A autora indica a bibliografia consultada e cita como fonte de dados sobre a religião afro em Codó na atualidade: observação, entrevista e jornais, mas, em seu texto, não há informação sobre a duração da pesquisa³⁵. Como nas cinco viagens que fizemos a Codó não conseguimos entrevistar o Bitá (que também se mostrou “resistente” a Furuya, antropólogo japonês que esteve em Codó em 8 de agosto de 1989), examinamos com muita atenção o texto da entrevista dada por ele a Risalva.

Risalva afirma que a maior parte da população de Codó se diz católica, mas não deixa de frequentar os terreiros, e que a igreja adota ali uma posição tolerante em relação à Umbanda, pois esta é vista como fator de união da classe média baixa e o padre reconhece sua importância na afirmação da identidade negra. Fala que, de acordo com informação ali recebida, Codó tornou-se importante na religião afro-brasileira devido à “convergência de pretos africanos que, fugindo de seus senhores, sedearam-se nas cidades e povoados próximos, alguns vindo de Caxias e outros de São Luís”. Mas fala que não é fácil localizar referências sobre terreiros de Codó e quilombos ou revoltas de escravos, mas sabe-se que muitos negros participaram da guerra da Balaiada, que dominou Caxias, cidade próxima a Codó. É preciso assinalar que o trabalho de Risalva é um dos poucos que usa o termo religião, quando fala das manifestações religiosas afro-brasileiras de Codó, que são encaradas como folclore por uns e tratadas como ritos ou cultos afro-brasileiros por outros (CAMPOS,1996:22;19).

Apoiada no depoimento de Bitá, diz que quem primeiro divulgou a religião afro em Codó foi o preto africano conhecido por Deus Quis (Quiser?) que, segundo aquele, faleceu com 120 anos. Depois dele, chegaram outros africanos que também implantaram sua religião na região: o preto Tobias, Baé, Aleixo, Deus Dará (?) e algumas negras que foram para Santo Antônio (Melânia, citada por Bitá). Em outra parte do depoimento, aqueles “africanos” de Codó são apresentados como filhos de africanos³⁶. No depoimento do Bitá, anexo à

³⁵ Cita cinco terreiros visitados e anexa fotos de rituais realizados no terreiro do Bitá em agosto de 1987, anexa transcrição de entrevista realizada com o Bitá em agosto de 1994, cita depoimento de uma professora de um pai-de-santo e comenta o depoimento de um padre, publicado na Folha de São Paulo, em 1991.

³⁶ Dona Antoninha, falando de sua família, disse-nos que sua avó era escrava mas sua mãe nasceu no “ventre livre” e que Melana, mãe de João Palácio (nascido em 1910), líder do povoado de Santo Antônio, era sua tia. Não sabemos se Melânia era irmã da avó de Antoninha (que era escrava) e se ambas eram africanas ou crioulas.

monografia, ele chama também esses “primeiros umbandistas” de catimbozeiros (termo que nos leva, tanto em direção à cultura de origem indígena nordestina, quanto em direção à feitiçaria européia, com a qual é também associada) e se coloca como um sucessor deles (CAMPOS,1996:34)³⁷.

Bitá, em sua entrevista, colocou também como um dos troncos da religião afro de Codó, Maria Piauí, “pessoa muito importante na umbanda codoense, que era piauiense, muito afamada pelos seus trabalhos e que morreu numa situação muito difícil”. E, mais à frente, no mesmo depoimento, diz que há quem o considere o introdutor da Umbanda em Codó, mas que ele pode até afirmar que a Umbanda em Codó começou com a Melânia, que “veio da África num navio” e foi para o povoado de Santo Antônio, onde ele começou a trabalhar, e que ela foi contemporânea daqueles a quem chamou de catimbozeiros (CAMPOS,1996:34-35). Risalva, citando Mãe Antoninha (que nos informou ter sido preparada por Melânia e que esta era sua tia) diz que a religião africana de Codó mudou muito de uns tempos para cá, que hoje se pratica mais a macumba (considera-a diferente de Terecô?) e só se faz trabalho para o mal. Antoninha diz ainda que a religião afro tem “segredos”, mas as pessoas que os conhecem não devem abusar (CAMPOS,1996:26).

A autora informa que existiam em Codó 236 terreiros e que a cidade era conhecida como “terra do feitiço”, a “Meca da macumba maranhense”, devido à presença de grande número de bantos ali radicados, que desenvolveram a prática da Macumba ou Terecô, como ela é chamada em Codó³⁸. Mas, além de não fornecer nenhum fundamento para a sua afirmação da superioridade numérica dos banto, afirma que Costa Eduardo e Correia Lima constataram que, tanto em Codó como em Santo Antônio, existe predominância dahomeana. Quando procura explicar a diversidade dos terreiros diz também que alguns deles assumem tonalidade mais próxima da pajelança, do espiritismo kardecista e do modelo jeje, mas possuem muitos pontos em comum, o que permite que pessoas de um terreiro possam dançar e receber seus “invisíveis” em festa de outra casa, e que todos os terreiros de Codó são sincréticos (CAMPOS,1996:22).

³⁷ Em 1967, uma codoense contou a Venina Barbosa uma história de Tobias onde o Bitá aparece como “herdeiro” de seus poderes mágicos, pela “apropriação” de uma pedra que, colocada por aquele no ouvido, recebia dos encantados as indicações para o tratamento de enfermidades de quem o procurava em busca de alívio (ver Capítulo 5).

³⁸ Em entrevista a Lucienne Lima (LIMA,1996:121-122), que parece posterior à de Risalva Campos (CAMPOS,1996), Bitá diz que Codó tem 260 terreiros registrados, que ele tem 450 filhos-de-santo e que Codó é o maior centro de Umbanda. Diz ainda que o que existe atualmente na Bahia é só folclore, que não entende e não tem simpatia pelo Candomblé e que todo seu trabalho religioso é dentro da Umbanda (que aparece aí como diferenciada do Candomblé).

Macumba e Terecô aparecem, no texto de Risalva, como sinônimos, salvo quando cita Antoninha (CAMPOS,1996:26), e como a tradição africana que é seguida por muitos terreiros, mas afirma que existe em Codó “umbanda, quimbanda e jeje” (Terecô?) e que a maioria dança tanto com voduns e orixás como com caboclos (mas não demonstra sua afirmação com dados etnográficos). Diz que algumas tendas de Codó usam só magia branca, mas uma boa parte delas pratica a “feitiçaria”, termo que aparece no trabalho como sinônimo de linha negra e está associado a Exu e a trabalhos para o mal (CAMPOS,1996:21). Afirma também que Maria Piauí, falecida há 15 anos (1981?) contribuiu muito para a fama de feitiçaria que tem a cidade, pois era muito procurada para trabalhos na “linha negra”, inclusive de outros estados, embora tenha morrido pobre e abandonada.

Falando do Bita, Risalva diz que ele é considerado como o maior pai-de-santo da região e o de maior envolvimento com a cidade e diz que alguns acreditam que Codó se tornou mais conhecida por causa dele. Informa que ele nasceu em Codó, em 9 de julho de 1928 (quatro anos antes do que foi informado por ASSAD,1979)³⁹ e que começou a apresentar sinais de mediunidade por volta dos cinco anos de idade, quando passava o dia todo “atuado” com a entidade Barão de Guaré. Até os 20 anos, trabalhou simplesmente “por caridade” (sem cobrar) e atualmente continua atendendo sem cobrar, às quartas-feiras. Sua tenda foi fundada em Santo Antônio, em 15 de agosto de 1954, “após ser iniciado e preparado por Melânia” (o que não é afirmado por ele no depoimento apresentado em anexo), e foi transferida para a sede do município de Codó 10 anos depois⁴⁰.

Risalva informa que Bita tem 400 filhos de santo e que afirma praticar a Umbanda, Quimbanda e Mina, mas procura não fugir às suas tradições (Terecô?). Descrevendo um toque assistido na *Tenda Rainha de Iemanjá*, diz que ali existem três tambores mas que tocam-se mais no “da mata”, que fica deitado (inclinado?), o que poderia parecer contraditório, pois o tambor da mata é típico do Terecô e, na entrevista, Bita não se declarou terecozeiro. A autora

³⁹ Em janeiro de 1997, ouvimos falar, em Codó, que Bita afirmara ter 85 anos (nascido em 1912?), mas essa idade não foi confirmada pelas pessoas por nós entrevistadas que o conheceram quando menino. Nas fontes escritas consultadas, ele aparece como tendo nascido em 1928 (CAMPOS,1996), em 1932 (ASSAD,1979) e só no livro de João Machado, publicado em 1999, ele aparece como sendo de 1912. Mas, no Maranhão, divergências a respeito da data de nascimento de pessoas de terreiro é algo muito comum, pois acredita-se que um feitiçeiro de posse daquela informação pode acabar com a vida de alguém. Contudo, em geral, essas divergências são pequenas, de alguns dias ou meses e, raramente, chegam a alguns anos.

⁴⁰ No depoimento de Bita, apresentado por Risalva em anexo, ele afirma que começou a “trabalhar” aos cinco anos, em Santo Antônio, e que fez suas primeiras filhas-de-santo quando tinha aquela idade (CAMPOS,1996:33), informação esta também dada a Lucienne Lima (LIMA,1996:121), a quem fala que não teve pai ou mãe-de-santo, apenas recebeu orientação do Sr. Telles.

informa que a tenda do Bitá tem dois festejos maiores. O de Santa Bárbara, que equivale a Iansã (sua santa “de frente”), vai de 25 de novembro a 4 de dezembro, mas só tem dois dias de toque de tambor. O outro festejo grande é para os “orixás” e vai de 10 a 15 de agosto. Neste, costuma contar com a participação de políticos e industriais de várias partes do país e até do exterior. A autora não menciona o nome dos orixás homenageados e não informa que naquela festa são também homenageadas as Tobôssas (princesas), os índios e as Pombagiras e que se realiza também durante aquele festival a “morte do boi” do encantado Zezinho.

Segundo Risalva (CAMPOS,1996:25), Bitá é pessoa admirada e respeitada pela maior parte dos codoenses, não só por seus poderosos “trabalhos”, mas também pelos seus “atos de caridade”, pois atende sem cobrar, às quartas-feiras, mais de 200 pessoas⁴¹. Afirma que pobres e ricos procuram seus serviços, mas os ricos, só como clientes, e que estes buscam o alívio para aflições pessoais, melhora de saúde e êxito político. Em entrevista concedida à pesquisadora ele esclarece:

“Tem pessoas que acreditam que eu faço milagre. Outro dia uma senhora achava que eu era santo. Não, eu não sou santo, sou um pecador, porém, ela queria pelo menos pegar na minha roupa. Outros dizem que fazem promessa comigo e alcançam. Mas, como você sabe, o poder da fé é grande e onde existe a fé existe a positividade, eu abençoe com muita fé e pedindo a Jesus e aos meus orixás que abençoe aquelas pessoas. Então, por isso, eu me sinto querido e respeitado” (CAMPOS,1996:35).

Citando o depoimento de Domingos Paiva, pai-de-santo destacado na cidade, que já foi companheiro do Bitá e vice-presidente de sua tenda (informação que não encontramos na monografia), e o depoimento de Fátima Falcão, professora de História, Risalva diz que ele:

1) faz magia negra (quimbanda) e magia branca (umbanda); que seus trabalhos gozam de credibilidade, o que faz de sua pessoa o ponto máximo da religião afro em Codó e que conhece muitos segredos e faz muitos trabalhos na magia (negra? Paiva, s/d);

2) é muito respeitado e aceito pela sociedade codoense, conta com o apoio de todas as famílias na festa de agosto, pois, apesar de encontrar-se muito bem financeiramente, nunca deixa de receber um pobre em sua casa e a maioria das pessoas afirma sentir-se melhor freqüentando a tenda dele do que a igreja católica (Fátima).

No depoimento do Bitá que foi apresentado em anexo por Risalva, ele afirma que “é muito procurado por causa da corrente da esquerda para trabalhos de vingança” e que atende, diariamente, pessoas em busca desses trabalhos, que ele faz com a corrente negra: com Tranca Rua das Almas (Exu) e Maria Padilha, uma Pombagira (CAMPOS,1996:34). Apesar disso,

⁴¹ Bitá informou a Lucienne Lima (1996:121) que, às quartas-feiras, trabalha com a linha de caboclo (Caboclo Araruna).

Bitá afirma que sempre foi admirado por fazer a caridade e que se tornou conhecido pelos benefícios espirituais feitos por seus guias: Barão de Guará e outros “orixás” que trabalham nessa corrente (positiva?).

A autora fala que, segundo o Bitá, os trabalhos da linha negra são para prejudicar alguém, da forma escolhida pelo interessado, e que ele nunca usa a magia negra (quimbanda) ou feitiço para resolver problemas seus. No depoimento dele, anexo ao texto de Risalva, diz que a quimbanda, ou linha da esquerda, tem o poder tanto para desmanchar quanto para fazer trabalhos de magia negra que o cliente necessite e esteja querendo e diz que nunca pede nada a Exu para ele próprio. Explica que, quando tem alguém que não gosta dele “gratuitamente”, pede a Deus para abençoá-lo, pois não tem inimigos (CAMPOS,1996:35-36).

A autora lamenta não ter podido assistir a nenhum culto de magia negra e justifica a sua falta de observação nesse campo por serem eles participados apenas pelas pessoas envolvidas diretamente. Mas afirma que ouviu falar que nele existe sacrifício de animais e “exaltação ao demônio”, pois a magia negra é realizada com Exus e Pombagiras. Diz, ainda, ter sido informada pelo Bitá de que essas entidades são escravas e que vêm mandadas para desfazer trabalho ou para fazer trabalho da esquerda. Fala ainda que os Exus são chefiados por Satanás e são “piores” do que as Pombagiras, mas elas também são “perigosas” e se aproximam das pessoas com muita força (CAMPOS,1996:38).

Risalva apresentou o Bitá como o “retrato” do sincretismo religioso de Codó e diz que em seu depoimento ele fala, inclusive, como sua fé em Jesus Cristo o ajuda a obter boa incorporação de entidades espirituais:

“Então, para que venha tudo positivamente é preciso uma concentração verdadeira, então, para isso, o melhor é se concentrar em Jesus, sentir que vem alguém que vai tirar aquela tanga (sic.) e colocar na cabeça da gente, aí sim, a gente se incorpora totalmente, saindo desse mundo de pecado” (CAMPOS,1996:36).

Risalva diz ainda que o Bitá vem se tornando um mito, pois tem pessoas que fazem promessa com ele (CAMPOS,1996:27). E na conclusão do trabalho compara o papel social dele em Codó com o de traficantes nos morros cariocas, pois ambos “oferecem ao povo serviços que o poder institucionalizado muitas vezes deixa de oferecer: de saúde, lazer e até de alimentação. Diz ainda que, apesar de pais-de-santo serem, às vezes, considerados inferiores e até taxados de marginais, detêm um grande poder social o que, geralmente, acaba por se tornar também poder político e econômico, poder esse que, no caso do Bitá, se pretende hereditário, pois determinou que será sucedido pela filha Janaína, que já é tratada pelo pessoal do terreiro como uma “rainha” (CAMPOS,1996:29).

O depoimento do Bita, apresentado por Risalva, tem ainda algumas informações que consideramos importantes e que não foram trabalhadas por ela. Bita fala que, antigamente, para fazer homenagem e receber os “santos” eles iam se esconder no mato e, quando menos se esperava, chegava seu Cazé com os soldados para acabar com a festa. Depois dele veio o tenente Vitorino, disposto a acabar com aquele culto, mas, como uma de suas filhas recebeu o santo ele começou a acreditar na religião afro e deu permissão para se “trabalhar”. E explica (CAMPOS,1996:37):

“com a sua libertação fomos crescendo devagar, no começo éramos poucos, só pessoas da classe pobre, porém atualmente nos terreiros é comum você ver na minha casa os grandes políticos, industriais, etc.”... “A Umbanda atualmente em Codó é muito bonita e freqüentada por todas as classes sociais”.

Bita fala também dos motivos que levam os políticos a procurarem os terreiros:

“nas casas de Umbanda tem muita gente e os políticos gostam de lugar que tem gente para ‘ganhar votos’ e também para orientação como eles vão trabalhar, o que os santos acham do trabalho, quem vai ganhar, eles procuram vários centros, eu acho que não é só o meu, eles querem saber como é que tudo vai acontecer. Eu sou procurado por políticos do Rio de Janeiro, de Brasília, enfim, por políticos do Brasil todo e também políticos de fora do Brasil. Como você vê, a Umbanda é influente na política não só em Codó, mas em todo o mundo”.

Cândido Sousa (1996): Uma codorna me contou.

O vídeo “*Uma codorna me contou: História de Codó*” foi apoiado pela TV-Cocais (de Codó). Tem direção, pesquisa e parte das imagens de Cândido Sousa. O texto é de Alberto ROCQUE, que inclui nos agradecimentos o nome de João Batista Machado, conhecido como o historiador do município, que tinha um livro ainda inédito sobre Codó (MACHADO,1999) e José Merval, que foram, também, entrevistados em nossa pesquisa. O vídeo foi lançado no final de 1996, em comemoração aos 100 anos de fundação da cidade. Na capa se informa que foi baseado em pesquisa realizada durante cinco anos (iniciada, portanto, após o trabalho de Rubens de Moraes e antes da matéria da TV-Bandeirantes que comentamos anteriormente). Muitas das informações fornecidas ali podem ser encontradas na *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros* (IBGE,1959) e no *Relatório Preliminar de Desenvolvimento Integrado – SERFHAU* (. Algumas já haviam sido transcritas numa publicação sobre Codó, organizada pelo IPEI (*Instituto de Pesquisas Econômico-Sociais e Informática* - órgão de pesquisa do Estado) (IPEI,1975), e/ou repassadas pelo Padre Benedito Everton em artigo sobre o sesquicentenário da Paróquia de Codó (COSTA,B. 1985), ou por outros autores.

O trabalho faz uma apresentação e propaganda de Codó, num estilo ufanista, afirmando que “*Codó está de parabéns por tudo que possui e pelos seus 100 anos de lutas e tropeços, de trabalho e desenvolvimento*”. Diz que os Correios e Telégrafos se iniciam ali em 1921, que Codó teve sua primeira rádio em 1982 e que teve sua emissora de TV em 1995, mas que, desde 1968, a televisão é ali recebida. Em relação aos meios de transporte, diz que começou com o cavalo, embarcações a vapor (que perduraram até 1960), trem (a partir de 1922) e que, desde 1942, tem “aero-campo”. Fala que hoje sua população anda de bicicleta, ônibus (o primeiro que existiu na cidade foi chamado de “jardineira”), taxi, carro particular e que, diariamente, saem e chegam a Codó ônibus para as cidades e Estados vizinhos. Diz ainda que os primeiros médicos de Codó surgiram na segunda metade do século XIX, e que, em 1996, possuía cinco hospitais e postos de saúde espalhados pelos bairros.

Falando sobre os primeiros habitantes de Codó, diz que sua área foi habitada primeiro por índios Barbados (ou Ubirajara) e Guanarés, que lutaram contra estrangeiros que invadiam o seu território para retirar madeira até serem “exilados” para outras regiões. A cidade surgiu próximo ao local onde, em 1719, os índios atacaram missionários católicos e onde morreu o padre João Vilar, que viera da aldeia de São Miguel (hoje município de Rosário), para catequizá-los, a pedido dos Guanarés. No vídeo, os missionários foram atacados por “índios Urubus” associados a índios Guanarés (ratificando a presença de Urubus na região, já registrada por outras fontes (ASSAD,1979)⁴².

Descrevendo a bandeira do município, diz que estão ali representados os portugueses, africanos, indígenas, os franceses (que fundaram São Luís e que também estiveram na região de Codó) e as principais riquezas de Codó: mineral (gesso/cimento), arroz, babaçu e algodão (que no passado foi sua grande riqueza). Em outro momento, fala também da criação de bovinos, caprinos e suínos, dando destaque a esta.

Falando a respeito das origens do nome Codó, diz que uma das seis hipóteses levantadas aponta para a cidade de Kodok, no Sudão, “de onde vieram os escravos de lá”, mas que para alguns Codó veio de Codoc, nome de um francês que morreu nas águas dos rios da

⁴² O Mapa Etno-Histórico de Curt NIMUENDAJÚ, elaborado em 1944 para o Museu Nacional, registra a presença de Barbados e Guanarés na região, no Século XVIII, mas localiza os Urubu em tempo mais recente (1860-1872) e mais próximos ao Pará, de onde são originários (IBGE,1981). Conforme Raimundo Lopes (LOPES,1970:165), seu deslocamento para o lado maranhense ocorreu na segunda metade do século XIX. César MARQUES (1970:202;624) refere-se, em 1863, a uma povoação denominada Urubu, situada à margem do rio Itapecuru, pertencente a Codó, dizendo ter ela surgido de uma aldeia indígena (Urubu?). Assim, se o nome da povoação tem a ver com aquele grupo indígena, é provável que já existisse na região do Itapecuru antes de 1860, pois, a vila Urubu foi transferida “com a denominação de Vila de Codó e para o lugar de mesmo nome” em 1838 (conforme a Lei nº 68 de 21 de julho de 1838).

região em 1614, ou do nome do rio Codozinho, que banha a região. Para Teodoro Sampaio, a palavra Codó veio de termo tupi que significa dardo ou arma de arremesso (bodoque?). Para Fernando Barbosa de Carvalho, vem de palavra que significa charco, pântano, brejo, alagadiço e que, para a maioria da população, vem de codorna ou codorniz, ave que teria sido abundante no lugar e que inspirou o título daquele vídeo: “Uma codorna me contou”...).

O vídeo fala que o povoado de Codó surgiu com a construção de um barracão de mercadorias às margens do rio. Passou a Vila em 1833 e a cidade em 1896. Diz que de 1780 a 1790 entraram ali agricultores portugueses trazendo escravos africanos, que em 1855 foi criada a Colônia Petrópolis, que deveria trazer 200 famílias de imigrantes portugueses, e que em 1887 chegaram ali os Sírios, que se dedicaram ao comércio. Não faz referência à Companhia do Maranhão e Grão-Pará, criada em 1755 e encarregada de trazer escravos africanos para aqueles estados. Fala ainda que o primeiro fazendeiro de Codó, José Nicolau Henrique, conhecido como “Pau Real”, chegou ali em 1822, que tinha muitos escravos e teve 63 filhos (com mulheres brancas, negras e indígenas). Afirmou que foi ele quem, pagando uma promessa a Santa Filomena por ter sobrevivido de um ataque de índios associados a negros foragidos, construiu uma igreja que foi a ela consagrada.

O autor diz que a religião é, sem dúvida, destaque em Codó; que a população está dividida entre catolicismo, protestantismo (que vem crescendo ultimamente) e Umbanda; e que ali existe espaço para todos, “sem discriminação”, já que todas as religiões têm por propósito servir a Deus. Apresenta também a cidade de Codó como “onde os tambores tocam mais alto” e o povo codoense como “supersticioso”, místico. Diz que Codó é conhecida como a “terra da Macumba” e que os políticos são assíduos freqüentadores de seus terreiros. Diz ainda que o seu primeiro macumbeiro foi Deus Quiser e que entre os mais importantes destacam-se Maria Piauí, a quem chama de “primeira macumbeira” de Codó, e Bitá do Barão, que diz ser o principal pai-de-santo de Codó na atualidade (a quem agradece a colaboração, ao final).

Falando sobre as danças de Macumba, ali apresentadas como folclore, diz que elas se originaram dos festejos dos escravos comemorando as fartas colheitas e que caíram na simpatia da população e ganharam uma popularidade enorme, fazendo com que Codó ficasse conhecida como “terra da Macumba”.

Flávia Regina Melo (1998)

Flavia Regina esteve em Codó, como jornalista da revista Parla, e publicou, no número 3 daquela revista, uma reportagem sobre o Bitá e a fama de Codó de “terra da magia

negra”, difundida em 1994 pela Bandeirantes. A matéria de Flávia, apesar de ter um tom meio irônico e de ter sido criticada por algumas pessoas ligadas à Umbanda e cultos afro-brasileiros de São Luís, foi bem recebida pelo Bita, pois, no fundo ajuda a propalar os seus poderes. Flávia justifica a importância daquele município nos cultos afro-brasileiros, afirmando que Codó recebeu no passado, de vários pontos do Estado, muitos escravos fugidos, mas esclarecendo que só ganhou notoriedade com o pai-de-santo Bita do Barão, que afirmou ter 85 anos de idade.

Bita foi apresentado naquela reportagem como alguém que gosta mais de ser fotografado do que de falar e como uma pessoa de origem humilde, que começou a receber seus “guias” aos 5 anos de idade, que foi perseguida inicialmente pela polícia (no tempo do Sargento Vitorino), mas hoje é muito amada e dona de 20 fazendas. É também apresentado como um pai-de-santo legitimado pela *União de Tendas Espíritas de Umbanda e Candomblé de São Paulo*, muito procurado por políticos, que recebeu do presidente Sarney, em 1993, o título de Comendador da República, com apoio de um *Centro de Estudos de Ciências Jurídicas e Sociais*. Aparece também na reportagem de Flávia como um pai-de-santo que faz trabalho pago e que afirma poder intervir no destino das pessoas, através da força da “Umbanda”, tanto para o bem como para o mal, e que, quando bate o maracá para um político e o maracá vem forte, “ele cai na cadeira que quer”.

Flávia mostra que, apesar do Bita afirmar que não gostou da reportagem da Bandeirantes, foi beneficiado por ela, uma vez que ela projetou o município de Codó nacionalmente e que, depois daquela projeção, ele passou a ser procurado por pessoas de outros países e a viajar para o exterior. Apesar de informar que o referido programa foi considerado discriminatório e sensacionalista por “grupos umbandistas” da capital, Flávia parece acreditar na veracidade das informações veiculadas por ele e chega a desconfiar de Bita, quando ele afirma que os jornalistas de São Paulo não gravaram imagens de trabalho com Exu na casa dele, quando as imagens sobre trabalho para a “linha negra” foram gravadas com Pai Aluísio e não com ele.

João Machado (1999)

O livro do João Machado é a obra mais completa publicada sobre Codó, mas, como só foi lançado em 1999 e ele forneceu informações a vários dos autores por nós aqui comentados, resumi-lo seria repetir muito do que já foi registrado. *Codó, história do fundo do baú*, em 298p, conta a História daquele Município destacando suas figuras ilustres, explicando a letra do seu hino, sua bandeira e seus símbolos, o seu nome e o das principais ruas da cidade

de mesmo nome. Trata a respeito da ecologia, desenvolvimento econômico, saúde, educação e cultura popular, incluindo nesta as tradições dos negros e fazendo interessantes registros sobre “pajeiros”, macumbeiros e terecozeiros. O livro tem também uma coletânea de documentos históricos e uma seção de “causos” (ficção), ouvidos por ele desde a infância, mas algumas vezes a ficção invade o seu relato de fatos ocorridos em Codó, como aconteceu em *O Festim dos Macumbeiros* (p.191), onde descreve rituais afro-brasileiros realizados na Lagoa do Pajeiro, enquanto a Polícia estava distraída. Volta a se referir àquele local e a tratar de perseguições policiais a terecozeiros e “catimbozeiros” quando fala da Avenida São Benedito (p.284) e aí o faz em um tom diferente.

A partir de análise de documento, de vivências e de entrevistas com pessoas idosas de sua terra, João Machado faz referência à criação de gado no município (p.26), da aliança de negros fugidos com índios selvagens (p.27), descreve a atmosfera da cidade no fim do cativeiro (p.104), fala dos tambores da população negra (185-192), das festas “de origem africana” realizadas na Lagoa do Pajeiro (p.81), da fuga de escravos para o Ceará (p.106), da participação de negros na guerra do Paraguai (p.109) e de intelectuais e estudantes (como Nina Rodrigues, Aluísio e Arthur Azevedo), na luta abolicionista (p.110), do caloroso festejo da assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888 com passeatas, tambores, cânticos e danças em agradecimento aos deuses africanos e exaltação à Princesa Isabel e ao Imperador Dom Pedro II (p.109-111) e das comemorações do 13 de Maio que vêm sendo realizadas na cidade pelo *Centro Operário Codoense*, incluindo a Dança do Punga (de umbigadas e rasteiras, como o Tambor de Crioula) ao som de cantos em dialetos africanos (p.175-179), que segundo informa “era dançada nas senzalas sob o beneplácito do senhor das fazendas” e hoje é executada principalmente Sábado de Aleluia, dia da Abolição da Escravatura e do Santo Padroeiro. Trata ainda a respeito da construção da fábrica de tecelagem, em 1892, que empregou muitos dos libertos (p.29); do cruzeiro erguido diante dela pelos operários para marcar o início do Século XX (p.135); da grande devoção dos codoenses a Santa Bárbara (p.177); dos seus “cientistas” afamados que curam com rezas, garrafadas, banhos de ervas e sal grosso, desde doenças de pele às tosses bravas e aos “*malefícios provocados por macumbeiros*” (p.179), de especialistas religiosos que através de rezas e benzimentos curam doenças, mordidas de cobra e de cachorro doido, preparam banhos para abrir caminhos, conhecem orações fortes para a defesa pessoal, realizam trabalhos para prender namorado e manter o casamento (p.186) e cita, entre ele, a “negra mística” Dadá, que sabia rezas para todos os males (p.246).

No livro de João Machado, feiticeiros, pajeleiros e macumbeiros aparecem juntos, sedimentando os alicerces do imaginário do codoense, constituído de lendas, benditos, ladainhas, rezas fortes, despachos e fenômenos sobrenaturais (p.185). O autor afirma que, de acordo com dados da *Delegacia Umbandista e Cultos Afro-Brasileiros*, são sediados na cidade mais de 300 tendas e que Codó tem fama de “terra de macumbeiros”, o que não deveria causar admiração, uma vez que foi grande o número de africanos que foram para lá e que estes negros levaram para lá a sua cultura (p.186). Seu Machado fala em povoados negros de Codó, dando destaque ao de Santo Antônio, afirmando que a macumba, o candomblé, o terecô e a pajelança de Codó começaram naquela localidade e só depois se desenvolveram na cidade (p.187). Não informa quando foi aberto o primeiro salão de Terecô de Codó, mas, ao afirmar que em 1930 o velho “macumbeiro” (p.81) conhecido como Deus Quiser já batia terecô naquela cidade (p.97) e que o Bitá foi preparado em Timbiras aos 15 anos (1927?), permite que se conclua que não era bem relacionado com os líderes religiosos de Codó e de Santo Antônio, apesar de ter iniciado suas atividades religiosas naquele povoado e ter aberto seu terreiro em Codó no ano de 1954.

Na obra de João Machado (p.188-191) podem ser encontrados nomes das principais figuras da cultura negra de Codó como os de: Ana Moreira e João Palácio, de Santo Antônio; Antônia Olinda de Almeida (Antoninha), apresentada como a antiga e respeitável mãe-de-santo daquela; o Comendador Wilson Nonato de Souza - Bitá do Barão, o mais idoso (de 1912), que teve seu desenvolvimento mediúnico realizado por João Telles, em Timbiras (MA) e abriu sua casa em 1954, e Maria Piauí, nascida em 1915, que chegou na cidade em 1948, faleceu em 1985, foi a “curandeira” mais conhecida do Maranhão e preparou pais-de-santo de Macapá, Teresina e Fortaleza. João Machado fala também da grandiosa festa realizada pelo Bitá no mês de agosto e cita alguns dos encantados recebidos por aqueles pais-de-santo mais famosos: José de Minas Porteiro, da linha de Légua Bogi (de Dona Ana); Barão de Guará (do Bitá); Mestre Maximiano da Aldeia de Alexandre (Maria Piauí); Caboclo Sete Flechas e Légua Bogi (Antoninha).

João Machado refere-se à Dona Antoninha (p.190-191) como “deusa negra”, filha de Santa Bárbara (dona de sua cabeça), a matriarca dos macumbeiros, a primeira de todos e afirma que era respeitada pela idade e pela sabedoria nos misteriosos caminhos do encantamento, contudo, pelos dados por ele fornecidos, o Bitá nasceu antes dela. É dela que obtém informação sobre os primórdios “da Umbanda” em Codó, sobre a perseguição policial “à crença africana e aos primeiros macumbeiros” e os relatos sobre o terecô de Euzébio Jansen, Deus Quiser, Tobias e tantos outros que a antecederam. Afirma ter sido preparada em

santo Antônio por Januário e por sua “prima” Melânia, mas freqüentou a casa do Bita durante 23 anos.

Análise da literatura consultada

Codó foi apresentada na literatura pesquisada como surgida numa área habitada por índios “violentos” e “incultos”, Barbados, Guanarés (citado também como Guaranis?), que reagiram durante muito tempo à conquista de seu território, mas que, depois, fugiram para o interior, quase sem deixar vestígios. O nome desses índios é lembrado com dificuldade e, em um dos relatos da história de Codó (SOUSA,1996), o primeiro evangelizador foi morto por “índio Urubu” (1719) em uma época em que especialistas, como Curt Nimuendajú, não atestam sua presença na área⁴³. O índio só volta a aparecer nos relatos históricos de Codó como mestiços, filhos do primeiro fazendeiro com índias. Dá sinal de sua presença no uso freqüente da palavra “pajé”, em Santo Antônio dos Pretos, por volta de 1943, para designar *Brinquedo de Santa Bárbara* (Terecô). É lembrado nas especulações a respeito da origem da palavra Codó (SOUSA,1996) e a respeito das origens da “magia curativa” praticada pelos “doutores do mato” da região, que curavam enfermidades e desmanchavam feitiço “tirando” insetos do corpo do doente (EDUARDO,1948).

De acordo com textos analisados, os primeiros africanos que entraram em Codó como escravos foram levados por portugueses atraídos pela riqueza de suas florestas e de sua terra (1780-1790). Trabalharam, principalmente, nas fazendas de algodão e, depois da abolição, alguns foram para a sede do município, mas muitos ficaram nas fazendas. Com a crise da tecelagem e da economia centrada na plantação de algodão, muitas terras foram abandonadas pelos senhores ou deixadas por eles para seus ex-escravos, e nelas surgiram os povoados negros do município, como o de Santo Antônio. Na cidade, os negros deixaram sua marca na cor da pele da maioria da população e na religião. Esta, apesar de vista freqüentemente de forma preconceituosa (como folclore ou como superstição) e de ter sido objeto de perseguições policiais até bem pouco tempo, é muito procurada por políticos e pela população em geral, apesar desta ser católica e de muitos estarem aderindo ao protestantismo⁴⁴.

⁴³ Os índios Urubu aparecem no imaginário de terreiros de Mina de São Luís como guerreiros invencíveis e são chamados para combater os inimigos (dos negros?), talvez porque até bem pouco tempo atacavam fazendas no Maranhão e só foram pacificados em 1929-1930.

⁴⁴ Em agosto de 1997, o codoense José Alencar (Zequinha) informou a Jacira Pavão que depois da Balaiada e da Guerra do Paraguai alguns africanos vieram para Codó, como Deus Quiser e Manoel, que haviam participado delas. A participação dos negros de Codó na Balaiada foi também registrada por Risalva (CAMPOS, 1996).

Codó aparece nos autores pesquisados como tendo uma cultura afro-brasileira muito sincrética e uma população negra expressiva, mas que, há muito, esqueceu sua origem étnica, a língua e as entidades espirituais cultuadas por seus ancestrais. Como foi afirmado que os primeiros escravos de Codó foram trazidos por colonos portugueses, e os portugueses fizeram colônias na África muito antes do descobrimento do Brasil, e como, segundo Jerônimo de Viveiros (VIVEIROS,1954:82), no século XVI havia em Lisboa 10.000 escravos, poderia se levantar a hipótese de que alguns escravos teriam chegado a Codó já falando um pouco de português⁴⁵.

A religião afro de Codó aparece nos textos analisados como muito perseguida pela polícia, hostilizada pela igreja Católica e pelas evangélicas e organizada primeiro nos povoados negros, como o de Santo Antônio - que continua exercendo grande influência sobre ela, uma vez que ali foram preparados Dona Antoninha (a mãe-de-santo mais antiga, que conhecemos em Codó, falecida em janeiro de 1997) e Bitá do Barão (o pai-de-santo mais famoso da região). E, talvez porque se organizou primeiro na área rural, é hoje mais conhecida como Tambor da Mata (em alusão às matas de coco babaçu?).

A Umbanda aparece, na opinião de vários líderes de terreiros citados pelos autores pesquisados, como possibilidade de legalização da religião afro e de se pôr um fim às perseguições policiais aos terreiros e às hostilidades da Igreja Católica a seus membros que, apesar de freqüentemente ameaçados de exclusão, sempre colaboraram com ela, principalmente no culto aos santos.

Apesar de ASSAD (1979) ter falado em envolvimento da mãe-de-santo Maria Piauí com a polícia, por causa de um de seus filhos, só encontramos no livro de João Machado (MACHADO,1999:191;284) relato de episódios ocorridos “em noite de lua cheia” na Lagoa do Pajeleiro, hoje desaparecida, envolvendo terecozeiros e policiais, que nos foram contados por ele e por outros codoenses. Fala-se que, no passado, os negros realizavam ali rituais religiosos e que estes muitas vezes acabavam às pressas, devido à chegada de policiais. Como os oficiantes deixavam “olheiros” nos pontos mais elevados, eram avisados com tempo de fugir, jogando nas águas suas oferendas e tudo o que não podiam carregar. Encontramos, no entanto, referência a conflitos dos terecozeiros com a polícia nas falas de Crispim e Rubens de Moraes e de Dona Antoninha à TV-Bandeirantes - sobre o tempo em que a polícia batia em quem “brincava” Terecô.

⁴⁵ Isso explicaria a informação recebida em 1983 da codoense Joana Pudim, da Casa das Minas: “os terreiros de Codó sempre cantaram misturando português e africano”.

Eusébio Jânsen, apresentado nos textos analisados como o fundador do terreiro mais antigo da cidade de Codó (sede do Município), aparece nas fontes consultadas como tendo sido precedido por Melânia, dona do salão de Santo Antônio, e por velhos “catimbozeiros” africanos (ou filhos de africanos) dos quais Bitá se apresenta como continuador (Deus Quiser, Tobias e outros)⁴⁶. Tudo indica que os terreiros da cidade de Codó só se tornaram maiores, mais numerosos e mais conhecidos depois de 1943, pois Costa Eduardo não faz referência a nenhum deles. Contudo, na época de sua pesquisa, já deveriam existir na cidade o de Eusébio Jânsen (MACHADO,1999) e talvez o de Maria Piauí⁴⁷.

Fala-se da influência dahomeana, tanto na religião afro de Codó como na de Santo Antônio, onde o nome budun ou vodum era, nos anos 40, um dos utilizados para designar as entidades espirituais recebidas pelos negros. Como não encontramos referência a conexões antigas entre os terreiros de Santo Antônio dos Pretos e de Codó com a Casa das Minas-Jeje de São Luís, somos levados a pensar que aquela tradição africana tenha sido implantada ali por escravos dahomeanos levados para lá e não por negros vindos de São Luís, que passaram pela Casa das Minas. Além de Sergio Ferretti ter ouvido falar na Casa das Minas que vodunsis nascidas em Codó, como Dona Leocádia, eram parentas da fundadora daquele terreiro (FERRETTI,S.,1996:282), essa hipótese parece ter apoio em um “mito” contado a nós por Dona Amélia, chefe da Casa das Minas-Jeje de São Luís (falecida em março de 1997, com 93 anos de idade). Segundo ela ouviu contar as mais velhas, Dadarrô, rei do Dahomé e o seu irmão Arronovissavá vieram para o Maranhão acompanhando vodunsis escravizadas. Como o primeiro foi para São Luís e o segundo para Codó, só se reencontraram muitos anos depois, quando o segundo veio para a Casa das Minas, onde é recebido por Zobeilda, filha de Dona Amélia. Fala-se também, naquele terreiro, que Arronovissavá veio para a Casa das Minas

⁴⁶ O termo catimbó é também usado no Nordeste como sinônimo de “feitiço” e remete, geralmente, à cultura cabocla, de origem indígena e acentuada influência africana (ANDRADE,1983). Pelas imagens de Padim Ciço e produtos religiosos vendidos na loja do Bitá (conhecida ali como “feiticeira”), pode-se perceber seu contato com Juazeiro e Canindé, no Ceará, e com o Estado do Piauí.

⁴⁷ João Machado, em entrevista a Jacira Pavão, em agosto de 1997, afirmou que o velho Deus Quiser já tinha terreiro em Codó por volta de 1905 ou 1908 e que este funcionou até mais ou menos 1922. Em livro publicado, posteriormente, o mesmo pesquisador dá notícia daquele pai-de-santo batendo terecô em 1930 (MACHADO,1999:81). Segundo José Almeida (Zequinha), também entrevistado por Jacira na mesma época, o terreiro de Deus Quiser foi continuado por Euzébio Jânsen, que era seu filho-de-santo. Informações obtidas em Codó e em São Luís sobre as relações de terreiros daquelas duas cidades nos levam também a afirmar que o terreiro de Euzébio Jânsen já funcionava quando Costa Eduardo esteve no Maranhão. De acordo com ASSAD (1979), o terreiro de Maria Piauí também já funcionava em 1943 (afirma que ela chegou em Codó em 1936), mas segundo João Machado, ele só começou a funcionar em 1948 (MACHADO,1999:189).

quando fechou, em Codó, um terreiro cambinda de pessoas ligadas, por laços consangüíneos, às vodunsis da Casa das Minas.

A presença banto foi atestada por Costa Eduardo quando falou da procedência dos negros de Codó e quando registrou o uso de berimbau nos rituais religiosos realizados em Santo Antônio (EDUARDO,1948). Mas o predomínio da cultura banto naquele município foi afirmada pelos dois padres católicos que escreveram sobre aquela cidade: Benedito Everton (COSTA,1985), do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, e Rubens de MORAES (1988), que atestam que o Terecô é a Macumba maranhense, termo que aparece muitas vezes em Codó como sinônimo de Terecô. A análise dos dados fornecidos na documentação que conseguimos reunir sugere, no entanto, que o termo macumba não era usado pelos primeiros terreiros da região e parece ter sido introduzido após a chegada de Maria Piauí, pois não aparece em Costa Eduardo (EDUARDO,1948)⁴⁸. Apesar do termo “nagô” ter sido usado em pequena escala, em Santo Antônio, na década de 1940, para designar a religião ali praticada pelos negros, Correia Lima, visitando aquele povoado em 1978, atestou categoricamente que não existia ali a tradição yorubana encontrada por ele em Viana e em outros municípios da Baixada Maranhense mais em contato com São Luís (CORREIA LIMA,1981).

A religião afro de Santo Antônio, também denominada “Barba” Soeira, Mata ou Terecô, tal como apresentada pelos autores comentados, possuía, no passado, muitas diferenças em relação à Mina Jeje (Dahomé) e à Mina-Nagô da capital: pedras de assentamento guardadas em caixa de madeira (“urna”); poste central no barracão (“guna”); toque realizado com um só tambor, de uma só membrana (tambor da mata) com maracás (cabaças sem revestimento de malha de contas), berimbau e pífaro, etc. Mas possuía também muitos pontos em comum com a Mina mais tradicional de São Luís (o encantado era quem dava o seu nome; só se “batizava” os médiuns após dois anos que estavam recebendo seus guias; os terreiros tinham pedra de castigo; e parece que a religião não era confundida com curandeirismo (“magia curativa”) nem com feitiçaria (trabalho para o mal ou “magia negra”).

A religião afro-brasileira de Codó é encarada por alguns autores como folguedo (“dança da macumba”). Essa folclorização aparece claramente no relatório de pesquisa do

⁴⁸ A presença de jejes no interior do Maranhão foi também atestada a Sergio Ferretti por Dona Rita, nascida na cidade de Rosário, no ano de 1900, que dançava na Casa das Minas com Bedigar (filho de Dadarrô). Segundo ela, sua avó era africana, da nação da fundadora daquele terreiro. Mas, conforme depoimento de Dona Deni, filha de Dona Rita, quando sua mãe chegou na Casa das Minas, foi encaminhada primeiro ao terreiro do Cutim (cambinda) (FERRETTI,S.,1996:110). Fichte, apoiado em depoimento de Dona Deni, diz que os “avós” maternos de Dona Rita eram Bijagó e Angola, e que sua bisavó foi escrava, mas não informa se era da nação da fundadora da Casa das Minas (FICHTE,1987:142).

CRUTAC-UFMA (ARAÚJO,1974) e no vídeo “Uma codorna me contou” (SOUSA,1996), e parece apoiar-se na denominação dada pelos participantes a seus rituais religiosos: “Brinquedo de Santa Bárbara”⁴⁹. Aparece ainda como credence, superstição e feitiçaria, termos também usados para falar da religião afro-brasileira, em geral, e que mostram a forma preconceituosa como ela foi e ainda é encarada pelos não participantes. O cognome de “terra da Macumba” dado a Codó, apesar de para alguns ter o mesmo significado que “terra da feitiçaria” e de ter um sentido pejorativo, é também usado, em Codó, sem essa conotação pelos próprios membros de terreiro. A análise da literatura pesquisada sugere que a fama de Codó como “terra da feitiçaria” ou “da Macumba” parece ter muito a ver com o grande número de salões e congás existentes naquela cidade e com a projeção fora do Estado de dois de seus pais-de-santo: Maria Piauí (já falecida) e Bita do Barão. Mas essa fama nem sempre tem a ver com a realização de “trabalhos para o mal”.

A denominação de Codó como “capital da magia negra”, que enfatiza a realização de trabalhos “para o mal”, com Exu (identificado com o demônio), tão utilizada no programa da TV-Bandeirantes, não aparece na literatura pesquisada. Embora o Bita do Barão seja apresentado em um dos trabalhos comentados como herdeiro de antigos “feiticeiros e catimbozeiros” (como o velho Deus Quiser de quem ouvimos falar que, por dinheiro, faziam qualquer trabalho) e como grande conhecedor dos segredos da “magia negra”, é também apresentado pelos codoenses como afamado “curador” (especialista em magia curativa) e descrito por muitos autores como: caridoso, benquisto, protetor, e não como pessoa estigmatizada e evitada, como geralmente acontece com as que são “acusadas” de realizarem trabalhos para o mal (magia negra e feitiçaria).

A aceitação do Bita em Codó, apesar se seus apregoados trabalhos “na linha negra”, é explicada por sua habilidade política e generosidade (CAMPOS,1996) e pelo medo de ser por ele prejudicado (TV-Bandeirantes,1994). Já a “naturalidade” com que são encarados os seus trabalhos e de outros codoenses na “linha negra”, tão apregoados no programa da TV-Bandeirantes parece ter apoio na descrença de muitos nesses trabalhos e na visão da religião

⁴⁹ Em Laranjeiras (SE), no terreiro nagô estudado por Beatriz Dantas, a mãe-de-santo também utilizava o termo “brincar” para falar do ritual onde recebiam os orixás: “A gente brinca é com Santa Bárbara dos africanos” (DANTAS,1988:100). Não sabemos se a utilização do termo brincar tem alguma coisa a ver com estratégias utilizadas para tornar a religião afro mais aceita pelas camadas dominantes. Segundo aquela autora no *II Congresso Afro-Brasileiro*, realizado na Bahia, em 1937, o aspecto artístico do candomblé foi muito enfatizado pelos seus organizadores como forma de reduzir aquela perseguição (DANTAS,1988:196). Ismael Pordeus informa que na Umbanda do Ceará o termo trabalho é usado para designar múltiplos aspectos das atividades dos terreiros, inclusive as giras, e tem uma conotação muito positiva (PORDEUS,1993:53).

afro como credice, superstição e sua aceitação apenas como “folclore”. A nível dos praticantes, poderia ser explicada por ter “sempre” existido no município alguns “feiticeiros” ou “catimbozeiros” que, como aqueles, recebiam dinheiro para realizar trabalhos “de vingança”, para “prejudicar” e, até mesmo, para matar alguém. E, finalmente, pode ser também considerada uma das resultantes da penetração da linha de Exu da Umbanda e da Quimbanda nos terreiros de Terecô que, apesar de ser encarada ali como “linha negra”, identificada com o mal, surgiu no meio religioso afro-brasileiro de Codó como prática religiosa e atividade legal.

Capítulo 3

UMA VODUNSA ME FALOU...

Em seis viagens de pesquisa que fizemos a Codó, entre 1986 e 1999, tivemos oportunidade de visitar vários terreiros e de conversar com diversos pais e filhos-de-santo sobre as origens do Terecô, sua relação com o Tambor de Mina, seu processo de mudança, e a visão dos não terecozeiros sobre ele. Neste capítulo, vamos repassar, de forma esquemática as informações recebidas de Dona Antoninha, a mãe-de-santo mais velha e considerada a mais tradicionalista de Codó, que foi nossa principal informante e que, lamentavelmente, faleceu em janeiro de 1997. Num segundo momento, vamos analisar as informações de Dona Antoninha, levando em conta o que foi afirmado pelos autores consultados sobre o Terecô, no capítulo anterior, e outras entrevistas realizadas por nós em Codó (falas de outras “codornas”).

Infelizmente, não conseguimos gravar um depoimento completo de Dona Antoninha sobre o Terecô. As entrevistas mais ricas que realizamos com ela foram as primeiras (agosto de 1986 e junho de 1989) e, como só costumamos gravar entrevistas quando já temos grande aproximação com as pessoas, temos dela apenas o que registramos em nosso caderno de campo⁵⁰. Por essa razão, optamos por apresentar aqui a sua fala de modo esquemático.

Antoninha era uma excelente informante, gostava de falar, mas não falava demais e tinha um discurso muito coerente. Quando comparamos seus depoimentos em diferentes épocas, vimos que eles poderiam ser reunidos num grande discurso. Só tivemos dificuldade em relação a datas, o que é mais do que justificável, considerando sua idade e o fato da informação estava sendo dada oralmente. Há também imprecisão quando fala de suas relações de parentesco, pois os primos de sua mãe, por exemplo, aparecem ora como seus primos e ora como seus tios.

Chegamos até ela por indicação de Pai Euclides, da Casa Fanti-Ashanti. Na primeira viagem, ela estava andando com muita dificuldade, por causa de um antigo problema na coluna, “provocado por uma queda de rede”, que a fizera ir a São Paulo em busca de tratamento. Nas três seguintes a encontramos em cadeira de rodas e, na última, estava

⁵⁰ Como nossas primeiras viagens a Codó foram para assistir a festa de Bitá (agosto de 1986), a do terreiro de Maria Piauí e de Santo Antônio dos Pretos (junho de 1989), não visitamos, na época, o salão de Dona Antoninha, mas em 1994 e 1996 voltamos a Codó para assistir rituais realizados em seu terreiro. Em 1995, deveríamos gravar cantos de abertura e fechamento de tambor na Mata, na casa de Dona Antoninha e em janeiro de 1997 pretendíamos gravar o depoimento dela sobre o Terecô, mas não conseguimos. Em 1995, encontramos o pessoal do terreiro muito cansado e a mãe-pequena quase sem voz, pois haviam chegado de uma festa em Bacabal, onde participaram de várias noites de tambor. Em 1997 encontramos Dona Antoninha já agonizante e o pessoal de sua casa muito abalado.

acamada, quase sem falar, embora consciente e administrando seu terreiro e os conflitos de sua sucessão, que já estavam eclodindo. Poucos dias após o nosso retorno a São Luís, tomando conhecimento do seu falecimento, publicamos no jornal “O Imparcial” (em 8 de janeiro de 1997) uma matéria intitulada: “Antoninha, uma mãe-de-santo de muita força”, parafraseando Pai Aluísio, em transe com Maria Lina, no encerramento de sua última festa de fim de ano.

A religião afro em Codó segundo Mãe Antoninha

NOME: Antônia Olinda de Almeida

ENDEREÇO: Av. Vitorino Freire, 826 - São Sebastião - Codó-MA

DATA DAS ENTREVISTAS: junho de 1986; junho de 1989; janeiro de 1994; junho de 1995; dezembro de 1996

FALECIDA EM: 4 janeiro de 1997⁵¹

OBSERVAÇÕES: tinha muitos filhos-de-santo e era bastante procurada para benzer crianças; tinha salão, mas “trabalhava” em casa, *no quarto de segredo*, onde guardava suas pedras (assentamentos, que chamava também de “calunga”) e onde haviam imagens de vários santos, de dois Pretos Velhos africanos, de Buda, de Maria Molambo (Pombagira), fotos de família (pai, mãe, filha mais velha, neta) e fotos do Bita (a quem chamou em junho de 1995 de “meu médico”); nas nossas despedidas sempre fazia uma reza para que nada nos acontecesse no caminho e, da última vez, mandou que nos entregassem duas garrafas de banho, que não chegamos a receber.

Depoimento de Mãe Antoninha

Identificação

nasceu em 14 de janeiro de 1915, em Codó [6/1989]⁵²; viveu 6 anos em Santo Antônio; morou em São Luís no ano de 1944; e passou um ano e meio em São Paulo (quando ficou doente?) [SF-6/1989].

⁵¹ Soube em São Luís, por Mãe Yolanda, que ela pediu ao Bita para fazer o seu *tambor de choro* (rito fúnebre) e o que precisasse fazer após a sua morte e que orientasse Maria dos Santos (sua substituta e sucessora) na reabertura do terreiro.

⁵² Após cada fragmento da fala de Dona Antoninha indicamos, entre colchetes, a data da entrevista. Como realizamos todas elas em parceria com Sergio Ferretti, quando a informação foi registrada apenas por ele, a data aparece após suas iniciais (SF). Usamos o mesmo critério para citar informações obtidas pelo pesquisador japonês Yoshiaki Furuya, que gravou em agosto de 1989 uma entrevista com Dona Antoninha, logo após nossa segunda viagem..

esteve em Teresina [SF-6/1989], na Bahia [1/1994] e viajou para várias cidades do Maranhão: São Mateus, Vargem Grande, Chapadinha e outras [SF-6/1989].

trabalhou 36 anos (?) na fábrica de tecelagem de Codó [8/1986], era fiandeira - o patrão, Sebastião Archer, a quem chamava de “pai da pobreza”, deu a ela casa “de papel passado” [6/1986]; se aposentou em 1954 (?) [1/1994], com 48 anos (de idade?)⁵³; a fábrica tinha 12 máquinas de fuso e 6 de trama; trabalhava uma equipe de 6-12h e outra de 12-22h, quando tinha serão ficavam lá de 6-22h; comia lá, o patrão dava lanche (café com bolo, cuscuz); trabalhavam até 6^a ao meio dia, quando a fábrica parava para limpeza das máquinas, não trabalhavam nem sábado nem domingo [1/1994]; parece que a fábrica parou em 1963 (por falência?), o BEM (Banco do Estado do Maranhão) ia ficar com umas terras, mas mandaram (?) o povo invadir [1/1994].

Família/herança espiritual

a avó foi cativa [1/1994], mas nasceu no Brasil (era crioula?) [SF-6/1995]; o avô era curador, “não era de dançar tambor, mas tinha os guias dele”; conhecia a doença pelo cheiro da roupa usada do cliente; morreu pobre porque não se cobrava essas coisas; era do Mearim [6/1995]

a mãe, Maria Bárbara de Almeida, nasceu no “ventre livre” (em 1871?) [1/1994], em Cururupu [SF-1/1994]; já “brincava” quando Antoninha nasceu (1915), mas esta não sabia “com quem ela aprendeu” [YF-8/1989]; brincou em Eusébio Jânsen (fundador do terreiro mais antiga da cidade) antes de abrir seu salão (8/1989); morreu com 115 anos (?), mas não era registrada [YF-8/1989]; em 1994 disse que ela tinha 36 anos de falecida (1958?)⁵⁴ e que, há uns cinco anos (por volta de 1969), quando estava angustiada e disse uma “heresia”, sua mãe apareceu a ela, “de terço na mão e cordão de São Francisco”, dizendo: “não me suje, se confesse, peça perdão”, e ela mandou chamar o padre e se confessou... [1/1994].

recebeu os “segredos” (pedras de assentamento?) da mãe, quando esta já estava quase morta [8/1986], com a orientação: “isso se joga no mar, isso no (?)”... [YF-8/1989]; depois botou salão [1/1994], com autorização do Bitá (Delegado da Federação de Umbanda) [1/1994];

⁵³ Como em 1954 tinha 39 anos de idade, para ter se aposentado com 36 anos de serviço precisaria ter começado a trabalhar na fábrica aos 3 anos de idade. É possível que tenha se aposentado em 1963 com 48 anos de idade e que tenha iniciado suas atividades na fábrica em 1927, com 12 anos de idade, pois, segundo João Machado (1999;190) ela começou a trabalhar na fábrica ainda menina.

⁵⁴ Se a mãe dela nasceu no ventre livre (1871) e morreu com 115 anos, deveria ter morrido em 1986, no ano da nossa primeira viagem a Codó. Em 1994, ela nos assegurou que sua mãe falecera há 36 anos (1958?) - quatro anos após a abertura do salão do Bitá -, o que nos pareceu correto, pois, o seu salão foi aberto depois do dele.

guardava as pedras em dois caixões e pensava passar, por morte, para a neta [1/1994; 6/1995], para Maria dos Santos (sua substituta) ou, se não passar para elas, vai despachar na água, na terra, no mato [1/1994];

foi preparada por sua tia Melânia, em Santo Antônio [8/1989], que morreu por volta de 1959 [SF-1/1994], e que era prima de sua mãe [YF-8/1989]; tinha também ali um tio que era da “seita”, que faleceu entre 1958-1962 (“há uns 6 a 10 anos”), “quando a fábrica fechou” [6/1989]; o pai e a mãe-de-santo do terreiro de Santo Antônio eram tios dela [1/1994]⁵⁵;

era prima (ou sobrinha) de João Palácio (filho de Melânia, a primeira mãe-de-santo de Santo Antônio) [8/1986] e de Ana, atual dona do salão daquele povoado [6/1989];

era tia de Maria dos Santos Sardinha (guia do seu terreiro) [8/1986] - o pai desta era seu primo (de Antoninha) por parte de pai [YF-8/1989], disse, no leito de morte, que algumas pessoas não estavam querendo que o salão ficasse para ela, mas ia ficar, pois ela era sua sobrinha e estivera ao seu lado todos esses anos em que ficou na cadeira de rodas [12/1996];

teve quatro filhos: um morreu, dois moram em São Paulo e a filha mais velha, “que nasceu em 1944 e que é cega e retardada”, morava com ela [1/1994];

era irmã de Aristéia, mais velha do que Antoninha, que tinha na época 81 anos (1913?), que recebe Bombeiro; era também irmã de Ester (?), que foi feita pela tia Eduviges [1/1994], sua tia-avó, tia de sua mãe [SF-6/1995].

tinha uma neta (de 1983?), muito apegada a ela, que sempre ia olhar quando ela estava “trabalhando” e que tem vidência - é de sete meses (quando tinha cinco anos, às vezes, fechava os olhos, falava umas palavras “africanas”, fazia gestos, como se estivesse benzendo alguém, ou dizia que era Caboclo Menino) [8/1986].

Ligação com São Luís

⁵⁵ Se Antoninha começou sua missão aos 11 anos (1926), se “entregou” quando sua filha nasceu cega e retardada (1944), como veremos mais adiante, e se foi preparada em Santo Antônio por Melânia, esta deveria ser a mãe-de-santo daquele povoado quando Costa Eduardo esteve no campo (1943-1944). E, como João Palácio (representante do povoado) era filho dela e se lembra daquele pesquisador ali, é de se esperar que a mãe dele residisse também no povoado na época daquela pesquisa. No entanto, além dela não aparecer no relato de Costa Eduardo, este apresenta o Terecô de Santo Antônio como não tendo chefe e como tendo os seus ritos organizados por dois auxiliares de culto (serventes?). Essa ausência ou ocultamento, na época, da mãe-de-santo pode ter sido uma estratégia para fugir a perseguições policiais. Embora aquele pesquisador não tenha dado ênfase a elas, Dona Nilza (Rosilda), ligada ao terreiro das Portas Verdes em São Luís, nos informou que sua avó foi mãe-de-santo naquele povoado (de outro salão) e se transferiu para Bacabal, por volta de 1941, depois da ocorrência, ali, de uma “batida policial”. Foi perseguida como terecozeira, mas falava que o Inspetor queria era ficar com as terras dos negros, recebidas por ela do Senhor (Silvestre Maia) com quem teve três filhos (Entrevista - 6/8/1997).

morou um tempo em São Luís, onde reside uma filha de criação, casada com um Deputado, no bairro do Anil [8/1986].

era sobrinha de Anastácia (fundadora do Terreiro da Turquia) - Jaguarema e Tabajara (entidades espirituais do terreiro da Turquia) “nasceram” em Codó, em seu salão [8/1986]; Anastácia era prima de sua mãe [YF-8/1989].

dançou (como visita?) em toques realizados nas casas de: Denira, Verônica (última zeladora do Terreiro do Egito), Miguel, Moisés e Fanti-Ashanti (?) [8/1986].

conhecia e cantava as doutrinas: “Bahia camba dos homens”; “Meu pai é de Codó”; e conhecia “Deinha” (a 1ª e a 3ª são cantadas na Casa das Minas, na festa de São Sebastião, para homenagear os cambinda de Codó) [8/1986].

Contatos fora do Maranhão e com a Umbanda

esteve em São Paulo, na casa de um filho, onde realizou muitos “trabalhos”; disse que o povo ali paga melhor por eles [8/1986].

esteve na Bahia (?) antes da reunião que houve na casa de Maria Piauí para organizar a Umbanda em Codó; tirou os documentos do terreiro - tem diploma [1/1994]; tinha livros sobre a Umbanda, deu a Maria dos Santos “para ela saber de onde a Umbanda vem” [1/1994]⁵⁶.

tinha um cliente de Belo Horizonte [8/1986].

Culto aos santos/catolicismo

era devota de São Francisco⁵⁷ - em 1986, estava usando só roupa velha devido a uma promessa feita a ele para ficar boa, mas explicou que tinha roupa boa e jóias, apesar de ter dado

⁵⁶ Em junho de 1989, Crispim, sucessor de Maria Piauí, nos falou que ela abriu o seu terreiro em torno de 1949 e que começou com Mata, mas depois cruzou com Mina. Em junho de 1995, Maria dos Santos nos falou que, em Codó, se passou a trançar Mata e Umbanda depois de Maria Piauí. Não conseguimos saber quando ela reuniu os terecozeiros locais para oficializar a Umbanda em Codó, mas sabemos que Dona Antoninha já tinha salão. Supomos que aquela reunião tenha ocorrido na década de 1960, depois da criação da Federação de Umbanda em São Luís (ocorrida em 1961).

⁵⁷ Segundo a Professora Yramary, a devoção do codoense a São Francisco é algo comovente e une terecozeiros e católicos tradicionais. Todos os anos muita gente vai a Canindé (CE). Em 1995, um homem, pagando uma promessa, colocou a disposição dos romeiros 17 mistos (“jardineiras”) e o Bita foi também com vários carros. Saem dia 28 de setembro e voltam dia 6 de outubro, entrando triunfalmente na cidade, que durante sua ausência realizou novenas e procissões (Entrevista em 30/12/1996). Em 13 de março de 1999, José de Paiva Neto, diretor-presidente da LBV, publicou em São Luís, na coluna “Espaço do leitor” do jornal *O Estado do Maranhão*, uma matéria intitulada: *Codó é do Senhor Jesus*, criticando a devoção do codoense a São Francisco e à “macumba” que dera a Codó “notoriedade nacional”. Nessa matéria, afirma que todos os anos, no dia 4 de outubro, mais de 4.000 pessoas se deslocam daquela cidade para Canindé, no Ceará. É bom lembrar que, de acordo com dados da Prefeitura, em 1996, a população da cidade era de 58.322 habitantes e a população total do município era de 111.679 habitantes (BEZERRA, 1996).

muitas de suas saias a filhas-de-santo, e que já ganhara a roupa da festa do fim do ano - se recebesse a graça ia dar a roupa do corpo aos pobres e voltar com uma nova [8/1986].
fez promessa a Santa Luzia e se recebesse a graça ia tirar “jóia” (esmola) e no dia 13 de dezembro distribuir chocolate e dinheiro aos cegos que encontrasse pelo caminho [8/1986].
fazia procissão de São Benedito e de Nossa Senhora da Conceição na sua festa de dezembro [8/1986].

fazia e dançava tambor de crioula pra São Benedito [1/1994]

Lugar antigo de preto

Nazaré dos Pretos (Caxias); Ouro Preto; Pão de Ouro; Santo Antônio dos Pretos [8/1986]; Miragaia (perto de Pedreiras) [6/1995]

Encantaria de “Barba”/religião afro de Codó

é luz, não é luxo e nem moda [1/1994].

tem união, é o que manda a lei; todos são iguais, mas tem níveis [1/1994].

tem “mironga” e nada se conversa - dizia: ”só falo com minhas pedras, que recebi de minha mãe”; não se diz o que se possui e o que se faz, diz: “vou ver, é Jesus quem faz” - “o povo é quem diz que eu tenho, eu não vou dizer”; “tudo o que dou, pergunto antes a eles”... “não prometo nada e nem digo que posso fazer tudo, mas, quando digo faço, e, vai sair”... [YF-8/1989]⁵⁸.

o guia é mandado, só sai com autorização de Jesus [1/1994]; “na Encantaria tem bom e ruim, os guias-chefes não fazem serviço errado, manda uns fazer a limpeza” (quando saem os da “linha negra”?) [1/1994]; “a divina Santa Barba é uma só” (perguntei se Santa Bárbara era uma e Maria Bárbara Soeira era outra) [1/1994]⁵⁹.

Características dos terreiros da Mata (tradicional)

Mata do coco, da pedra, do chão [8/1989] - Mata Serena [YF-8/1989]

tem guna real (poste central); abre tambor com “Louvareia” e usam a bata bordada por fora [8/1986]⁶⁰.

⁵⁸ Segundo Dona Olga, Antoninha dizia sempre que as pedras de assentamento falam e que é preciso ouvi-las (junho de 1995).

⁵⁹ Beatriz Dantas mostrou que no “nagô-puro” de Laranjeiras (SE) as entidades africanas (orixás) eram também chamadas Santa Bárbara e que duas delas eram ambíguas em ralação ao bem e o mal: Lokum e Elegbá (este não era confundido com Exu) (DANTAS, 1988:102).

⁶⁰ Em agosto de 1986, Iracema, zeladora do terreiro de Maria Piauí, nos informou que quando ali tinha “guna” se encostava a cabeça nela para receber os encantados. Olga nos informou que a “guna” continua a existir no salão do finado Bruno de Nazaré e no de seus filhos-de-santo, nos apegados à tradição dele. Disse ainda que o Bitá foi a ele por doença e que foi coroado por ele, mas depois que ele morreu começou a trabalhar na “linha negra” e os “nazarenos” se afastaram dele.

não tem feitoria; tem batismo, confirmação, ordenamento e juramento - cada coisa em um tempo [8/1986].

não se raspa e nem corta, mas mete conta (disse que as dela qualquer um podia ver), bota ‘amaci’ e prepara as comidas de obrigação [8/1986]⁶¹.

ficavam na esteira 7 a 21 dias, comendo sem sal e sem açúcar; comia angu de milho ou arroz só com pimenta, quiabo e galinha; bebia chá ou café com uma banda de pão ou beiju [6/1989]; comia em prato de barro, folha de bananeira, não rodava a comida no prato, não sentava de costas para a rua, não pegava em faca e tomava banho às 6h [SF-6/1989] (Ferretti anotou 8 a 15 dias de reclusão);

a cozinheira era especial, era uma criadeira, sabia que não se podia bater com baqueta na boca da panela e nem mexer muito a comida [6/1989].

no tempo antigo só se abria salão com sete anos de obrigação, hoje quem sabe cantar, “tremar” e “rodar” já vai abrindo casa - falou que estava com uma filha-de-santo querendo abrir terreiro antes do tempo, mas ela era *da linha* dura e não ia autorizar... [6/1989]; filho de vodum velho fica mais quatro anos [SF-6/1989]; havia *prova de fogo e água fervente*; criança só vinha em salão na obrigação de Ibeji [6/1989].

na Mata os encantados gostam de aluá, furá, pipoca, melancia (tem um ritual bonito da Jurema que se quebra melancia no chão) [8/1986].

no passado não se falava (as palavras) guia, encantado, orixá, só “vodunso” [8/1986]⁶².

encantados velhos da Mata (mais antigo?): Angasso Uno (Pedro Angasso?); Antônio Bogi; Averequete; Bosso Fama; Bosso Madame; Bosso Roda; Bosso Roxo; Bosso Zefino; Bosso Jara; Kakamador; Coli Maneiro; Dom Estrela; João da Mata (caboclo); João de Una; Légua Bogi - chefe da Mata; Mãe Sobô; Maria Bárbara; Onofre Caçador; Socó; Vó Maria Cabela (Cabula?) - preta velha, parteira; Zé de Rainha; Zomador - vodum velho (Zomadonu?) [8/1986].

No passado tinha caboclo, mas não eram “absolutos” [6/1995]⁶³

⁶¹ Nos terreiros de São Luís, “meter conta” é um dos procedimentos da preparação dos pajés, do “encruzo”, e não é considerado um ritual de tradição africana (FERRETTI, M., 1993:354).

⁶² Em junho de 1995, indagando a respeito da religião afro de Santo Antônio no passado, fomos informados por João Palácio que ali só se falava “dançar vudum” e Dona Ana nos falou que não se falava em barracão e sim em “casa grande”.

⁶³ Maria dos Santos nos falou, em junho de 1995, que os caboclos da Mata são os mesmos caboclos de Xangô (da classificação da Umbanda?).

salões antigos onde brincava a mãe de Dona Antoninha: *Antonia Brandão*, Aristéia, Aristeia Lages (outra), *Claudino*, Deus Quiser, *Eusébio Jânsen*, *Maria Antônia*, Melânia, Paulina, Raimunda Pereira, Rita Munim, Zé Vito [YF-8/1989];

salões antigos onde Dona Antoninha “brincava” e que o pessoal vinha “brincar” no seu salão: Antonia Brandão e Maria Cajapió, Claudino Ferreira, Eusébio Jânsen, Livino, Lotéria, Maria Antônia, Maria Bárbara (a mãe dela’), Maria Caxias, Praxedes Salazar, Quilera, Tomazia Lages, Zelinda [YF-8/1989],

primeiros salões de Codó (sede do município):

- 1º) Eusébio Jânsen, o mais antigo - a mãe dele era de lá e Antoninha dançou lá, antes de ter salão [6/1989]; era cego e de Menino da Lera (Turco?) [SF-6/1989];
- 2º) Maria Piauí [6/1989];
- 3º) Bitá, que é o mais famoso e rico [6/1989];
- 4º) o dela, aberto bem depois daqueles [6/1989]⁶⁴.

outros terreiros antigos em funcionamento em junho de 1989: Aristéia - sua irmã (teria herdado o salão da mãe e Antoninha os santos?); Iracema (de Maria Piauí?); Zelinha (ou Zelinda?) e Ester.

Iniciação

recebeu a primeira “vibração” aos cinco anos (1920?) - [1/1994]; começou aos 11 anos (1926) - [8/1986; 1/1994; SF-6/1995]; a mãe-de-santo paralisou para que pudesse estudar, “eles” voltaram quando estava com 17 anos (1932?), tomaram conta dela quando tinha 18 anos, mas só “se entregou” velha [YF-8/1989]; foi preparada 17 anos depois (da primeira vibração - 1937?) em Santo Antônio, por sua tia Melânia [1/1994], e Januário; há uns 50 anos (só em 1939?) assumiu a responsabilidade de ter salão [SF-6/1989];

foi iniciada no tempo do *carrancismo*, quando se preparava quem tinha invisível e quem entrava no quarto não falava sobre o que viu (ela fez comentário e foi castigada) [6/1989].

recolheu sete dias, bebia chá de capim-limão e gengibre, e comia papa de milho sem sal; rezava dia e noite; tinha muito segredo, a mãe dizia: “o que você vê não fala, a encantaria tem mistério, tem mironga”; saiu de cabeça amarrada, ouvidos tapados, roupa “afogada” e pés no chão - vodunsi (“é diferente na Umbanda”) [1/1994].

⁶⁴ Olga nos falou, em agosto de 1986, que a mãe-de-santo mais antiga de Codó (do município?) era Zefa Soeira, da Baixa do Coco, que, em 1942, libertou o Bruno de Nazaré da prisão. Ouvimos também falar em São Luís que Zefa “Soeiro” vivia em Mocambinho, próximo a Matões (Entrevista com L. C. Rodrigues em 17 de dezembro de 1998). Crispim, em agosto de 1986, citou entre os terreiros mais antigos de Codó os de Eusébio Jânsen, Tobias e Libânea, mas, parece que só o primeiro tinha tambor. Segundo Dona Olga, ele não tinha tambor e era rival de Maria Piauí: “era um alejando o outro”.

a mãe-de-santo dela quando tocava taboca, chamando o povo d'água, os filhos-de-santo vinham todos e iam recebendo... [1/1994].

Atividades mediúnicas

era da “Mata do Coco”, “da pedra” e “do chão” [8/1986]; acompanha o modernismo, tinha diploma (na sala havia um certificado, sem data, de um Curso de Umbanda por correspondência - Ordem Mística de Aruanda - Rio de Janeiro), mas dizia que continuava no sistema em que foi preparada [8/1986]⁶⁵.

teve 18 anos com o Bitá e ainda era procurada por ele [1/1994];

tinha, em 1986, 78 filhos-de-santo e dizia que não ia iniciando alguém só porque ficou tonto: esperava, procurava detalhes, conversava depois (do transe?) - era a própria entidade que dizia quem era ela [8/1986].

recebia: João de Una; Lauro Bogi - preto velho do Miragaia-MA; Leontino; Preto-Velho de Angola; Rosa de Macedá; Sete Flechas; Zé de Amar a Deus; Zé Vaqueiro [6/1989]⁶⁶.

outros encantados de Antoninha acrescentados, na presença dela, por Maria dos Santos [6/1995]: Príncipe Reis de Marinha (família de Dom João); Preto do Miragaia (Floriano do Miragaia?).

rezava para mal olhado (às vezes atendia 8 crianças num dia, umas chegavam em convulsão); dava passe; preparava amuletos (“fita trançada”); preparava banhos, garrafadas e defumador; usava também defumador em tablete, comprado na “feiticeira” (loja) do Bitá [8/1986].

fazia trabalho pago; tinha clientes até de Belo Horizonte e fez “trabalhos” em São Paulo, “onde pagam melhor” [8/1986]; trabalhava com Lauro, da família de Légua, que era seu guia (mostrou foto de mesa “arreada” no “quarto de segredo”, onde se via o seu chapéu de couro) [8/1986]; trabalhava também com a força de Zé Pelintra, mas não recebia ele

⁶⁵ Em agosto de 1986, Dona Olga nos falou que foi preparada pelo Bruno de Nazaré, mas que também foi feita, por correspondência, por Mãe Menininha (?).

⁶⁶ Em junho de 1995 Maria dos Santos nos falou que, além de Lauro, passava em Antoninha Floriano do Miragaia e que os dois “foram matéria”, o primeiro desapareceu cedo, mas o segundo era velho. Este sempre dizia que ia desaparecer e um dia se despediu dizendo que havia chegado o tempo dele. Ela disse que achava que ele (Floriano) desencarnou antes de terminar sua missão e incorporava nela para completá-la - “vinha para cumprir missão”. Disse ainda que ele fez muita caridade, fez até uma muda falar, que Seu Lauro apareceu quando ele saiu e que foi quem ajudou Antoninha a fazer a casa dela e a “sentar” o barracão. Ele não vinha em outra pessoa, era o “farrista” de Antoninha, quem trabalhava em seu congá, mas, como ele bebia muito, Maria dos Santos nos falou que não queria herdar esse guia de sua tia.

[6/1989]; em certos trabalhos usa pena e maracá, mas não fazia “Brinquedo de Cura” [8/1986]⁶⁷.

não jogava búzio [8/1986]; “via as coisas em sonho” e só sabia o santo de seus filhos na obrigação [SF-6/1989]; não matava bicho - a comida de lá era sem osso [8/1986]

A tradição da Tenda Santa Bárbara

botou o salão quando sua mãe morreu e lhe entregou “tudinho”; não podia ir mais lá (porque não anda) e ficava angustiada por isso, mas não podia largar [1/1994].

a guia (Mãe-Pequena) era a sua sobrinha, Maria dos Santos [6/1989].

tinha muitos filhos-de-santo - disse em 1994: “tenho filho demais, eu não sei nem contar, quando dá tempo de festa eu só falto ficar doida, chega um, chega outro. Vem tudo prá cá, eu preparo e digo pode ir... Quando vai encerrar tambor vem e ‘ronca’ aqui na porta ‘até inteirar mil e quinhentos’ (por muito tempo)... Eles me botam até prá chorar”; disse que tinha um retrato dela no salão de Aluísio (seu filho-de-santo) [1/1994].

a “força” do salão estava na casa dela, quando iam tocar ela preparava lá, fazia os banhos e, quando terminava o tambor, tinham que ir lá [1/1994].

cantava em “língua” (africana?), mas não abria tambor com Ibarabô e sim com “Dom Variê” [8/1986]⁶⁸.

parava na Quaresma, dizia que os voduns “sobem” naquele período, ficam só os plantonistas, mensageiros (Exus??) [8/1986].

no Terecô tem vaqueiro - família de Légua, que usa chapéu de couro; tem índio - Bita faz uma obrigação para ele na Jurema (Catimbó?), com melancia [8/1986], mas não tem Pombagira - Antoninha dizia que “não encontrou Pombagira” [8/1986].

no salão de Antoninha tem Tobôssa (princesas?), mas não fazia bancada [8/1986]⁶⁹; faziam sua obrigação na festa grande de dezembro para janeiro (inicia 31 de dezembro), quando vinham os seus filhos de todos os lugares para Codó e os que tinham salão traziam seu grupo; a festa de dezembro durava três dias, tocando-se dia e noite; tinha procissão de São

⁶⁷ Apesar de atualmente ser grande a influência exercida pela Quimbanda nos terreiros de Codó, encontramos no Terecô tradicional” uma certa reserva em relação a Exu e opção ao Candomblé, onde ele recebe frequentes oferendas. Segundo nos falou Dona Olga em junho de 1989, em Codó, Candomblé era considerado coisa de Exu. Em junho de 1995, Maria dos Santos nos assegurou que não trabalhava com Exu porque sua tia não trabalhava e porque ouviu falar que, para trabalhar com ele, teria que abandonar seus guias.

⁶⁸ Falando a respeito da língua “enrolada” de Dona Antoninha, Olga nos disse que ela cantava em Tererê e Jaburu [8/1986].

⁶⁹ Segundo Maria dos Santos, Tobôssa é civilizada, não bebe, não fuma, pouco fala, usa jóias; não é exigente, mas, o pessoal se prepara da melhor maneira possível para recebê-la; elas não comem, quando partem um bolo confeitado é para oferecer ao povo; “quando sobem, caboclo mete cara”...

Benedito e N.Sra. da Conceição e tocam tambor de crioula fora do salão; Antoninha custeava todas as despesas - disse que gastava duas sacas de arroz; não fazia baile e nem leilão e, se as filhas queriam ajudar nas despesas, dizia que preparassem suas roupas (ela comprava as peças de tecido no crediário, vendia os cortes para as que podiam pagar e dava o das que não tinham o dinheiro - dizia que, às vezes, tinha prejuízo, pois muitas levavam o tecido e não voltavam para pagar) [8/1986].

festas e obrigações principais do seu salão: [6/1995].

Festa grande, em dezembro: - quando vestiam roupa nova (a de 1995 era de lamê verde, Maria dos Santos comprou 5m para a saia)⁷⁰;

29 - Tambor de Crioula de São Benedito;

30 e 31 - tambor (Terecô);

1º dia do ano: Procissão de São Benedito (tarde) e “representação” das tobôssas (noite) - com roupa do dia de ano (nova), torço, penteado especial e rosa no cabelo (lá só tem boneca em Cosme e Damião),

Cosme e Damião - lá não tinha (é nova?); botam toalha no chão, jogam bombom, fazem mesa com fruta, refrigerante, bolo;

Jantar de São Lázaro - fazia com sete crianças (“anjinhos”) e sete cachorros

Análise do depoimento de Dona Antoninha

Antoninha, como já falamos mais de uma vez, era conhecida como a mãe-de-santo mais antiga e mais apegada à tradição do Terecô de Codó. Além de ser um elo importante entre o povoado de Santo Antônio e a cidade de Codó, colocava, continuamente, a questão da tradição e da modernização do Terecô. Por essa razão, despertou o nosso interesse, desde o início da pesquisa. Apesar de Dona Antoninha ter morado algum tempo em São Luís e em São Paulo, de ter feito algumas outras viagens para fora do Maranhão, de ter feito um curso de Umbanda, por correspondência, e de ter feito alguma leitura umbandista, se apresentava como seguidora da tradição religiosa afro que recebera de sua mãe-de-santo e apegada às suas “pedrinhas”. Definia-se como “da mata do coco, da pedra, do chão” e dizia que não aceitava Exu e Pombagira em seu salão. Abria o tambor cantando “Dom Variê” e não “Ibarabô”, guardava suas pedras em casa em um caixão de madeira, e chamava de “vodunso” as

⁷⁰ Conforme nos explicou Maria dos Santos, o verde simboliza Oxossi e a Mata, por isso foi a cor escolhida naquele ano.

entidades espirituais recebidas no Terecô, tal como foi encontrado por Costa Eduardo no povoado de Santo Antônio dos Pretos, em 1943-1944.

Não conhecemos a origem dos seus ancestrais africanos. Sabemos apenas que sua avó foi escrava (crioula), que seu avô era curador no Mearim, que sua mãe nasceu no ventre livre (em 1871?), em Cururupu, e que sua mãe já dançava Terecô quando ela nasceu (em 1915). Supomos que seus ancestrais africanos tenham vindo de Angola, pois referia-se freqüentemente aos antigos, de quem se considerava continuadora, como “os pretos velhos angolanos”. É possível que Melânia, sua mãe-de-santo (prima de sua mãe), tenha nascido também em Cururupu, pois, segundo Dona Antoninha, tocava taboca para chamar o “povo d’água” - instrumento musical muito usado nos salões de curadores daquela cidade, não encontrado por nós em Codó, onde predomina a “linha da mata”(floresta).

Na comunidade negra onde viveu Antoninha, os “vodunsos” eram assentados em pedras (“calungas”), guardadas em “urnas” e parece que eram passados de mãe para filha, no fim da vida, embora os homens também os cultuassem - na comunidade de Santo Antônio existia pai e mãe-de-santo. Antoninha, apesar de não ser a filha mais velha, recebeu os “mistérios” de sua mãe e, como não podia passá-los à sua filha, por ser “retardada e cega”, pensava entregá-los à neta que morava com ela. Como a neta era ainda “muito nova”, Antoninha pensou também em entregá-los à sua sobrinha (por parte de pai), Maria dos Santos, a quem já confiara o seu salão, desde que ficara sem andar e sem poder dançar Terecô. Dona Antoninha pensou ainda em não passá-los a ninguém, em mandar “despachá-los” nos lugares recomendados por sua mãe⁷¹.

Antoninha foi apresentada como alguém com mediunidade manifestada desde a infância, devotada inteiramente à religião afro, mais especialmente à “Encantaria de Barba Soeira” e às suas pedras, mas que só se entregou à sua missão quando já estava “velha”. Na infância, seus guias foram temporariamente afastados, “para que ela pudesse estudar” e, quando adulta, trabalhou durante muitos anos na fábrica de tecelagem de Codó, e só herdou os santos da família quando sua mãe estava à morte. É possível que tenha sido escolhida para

⁷¹ Nos seus últimos dias, consciente de que ia morrer e sabedora dos conflitos existentes em seu grupo, Antoninha deve ter montado um esquema para que suas pedras não fossem abandonadas e nem caíssem em mãos erradas. Seis meses após o seu falecimento, Jacira Pavão esteve em Codó e, entrevistando Maria dos Santos e a neta de Antoninha, soube que o seu salão ficara com Maria dos Santos e fora reaberto com apoio de Tote, pai-de-santo de São Luís, em casa de quem ela já passara, antes de vir tomar conta do salão da tia. Soube também que as pedras continuavam no gongá que pertencera a Antoninha, sob guarda da família.

zelar por eles na última hora, pois não era a mais velha. Parece que sua mãe tinha salão e que o deixou com outra filha⁷².

Apesar de Antoninha ter nascido em Codó e de sua mãe ter dançado no salão de Eusébio Jânsen (o mais antigo dos existentes na cidade), foi preparada por sua tia, em Santo Antônio, o que sugere que, quando ela nasceu (1915) já existia terreiro organizado fora da capital e que quando ela recebeu sua primeira vibração (1920?) já existia salão de Terecô em Santo Antônio com mãe-de-santo e sistema iniciático complexo. Como sua mãe já dançava Terecô quando ela nasceu e não foi iniciada nem por Eusébio Jânsen e nem por Melânia, pode-se concluir que, antes de 1915, existiram outros pais-de-santo na região. É possível também que, como sua mãe era de Cururupu e em Santo Antônio se tocava taboca para chamar encantados, Melânia tivesse alguma ligação com Cururupu ou que os negros dos dois municípios (Codó e Cururupu) tivessem origem comum, pois parece que na década de 1940 a religião afro de Santo Antônio apresentava mais semelhanças com a de Cururupu do que apresenta hoje⁷³.

O depoimento de Antoninha parece confirmar o que afirmam alguns pais-de-santo de São Luís que, no passado, não havia em Codó terreiros do tipo convento, como os mais antigos de São Luís, nem salões de Terecô, como o de Euzébio Jânsen (o mais antigo da cidade) e que ali os especialistas religiosos faziam seus “trabalhos” em casa, em seus quartos de “mistérios” ou congás e alguns tinham um salão onde realizavam suas festas. Parece que, no princípio, não se cobrava por eles, mas depois que passaram a ser realizados para clientes (sem laços de parentesco com quem os realizava e sem vínculo com os terreiros), tornaram-se pagos.

Embora possam ser detectados no discurso de Antoninha alguns elementos jeje ou nagô-jeje da religião afro de Codó, como o uso dos termos vodunso e tobôssa e a invocação dos voduns Averequete, Sobô, Zomador (Zomadonu?) e outros, Dona Antoninha não fez nenhuma referência à existência de ligação de Codó ou Santo Antônio com a Casa das Minas-Jeje (de São Luís). Não se sabe se o costume de guardar os “mistérios” (assentamentos) numa caixa de madeira, encontrado tanto na casa de Antoninha como em Santo Antônio, era decorrente de repressão policial ao Terecô ou se teria a ver com as especificidades da tradição religiosa africana que prevaleceu em Codó.

⁷² A pesquisadora Beatriz Dantas cita um caso em Sergipe onde a herança de uma mãe-de-santo foi dividida com as filhas (DANTAS,1988:66).

⁷³ A taboca (dois pedaços de bambu percutidos no solo) é tocada junto com os tambores nos salões em Cururupu, tanto nos que são conhecidos como “de curador”, como o de Betinho, como nos que são conhecidos como “mineiros”, como o da falecida Isabel Mineira (ver FERRETTI,S.1998).

A análise da literatura mostrou um conflito aberto entre o “povo de terreiro” e o clero de Codó, o que não apareceu na história de Dona Antoninha, que se mostrou amiga do padre ao contar que mandara chamá-lo para se confessar, quando sua mãe apareceu a ela recriminando-a por uma blasfêmia. Dona Antoninha integrava catolicismo e Terecô, não apenas a nível ritual mas também a nível de doutrina. Falava, por exemplo, que os guias são mandados por Jesus, que Santa Bárbara é a mesma Barba Soeira que baixa nos salões afro-brasileiros de Codó, é a mesma Iansã dos nagô e que é uma divindade. O sincretismo com o catolicismo aparece também no seu depoimento quando fala da iniciação dos filhos-de-santo na “Encantaria de Barba Soeira” (Terecô) e dá aos diversos momentos da preparação do médium nomes de sacramentos (como: batismo, confirmação, ordenamento).

Antoninha falava do passado como “tempo do carrancismo”, opondo-o ao modernismo - quando tudo tornou-se “absoluto” (sem rédea e sem regras) e a religião passou a ser conhecida como Umbanda. Enfatizando as diferenças do Terecô em relação à Umbanda e ao Candomblé (que, apesar de não aparecer explicitamente em seu depoimento, já marcava presença em Codó), afirmou que a Encantaria não é luxo, que não tem “comida com osso” (matança?), que se “via” as coisas em sonho e não no jogo de búzio, que se guardava segredo, que não se iniciava alguém só porque “ficou tonto”, etc. Mas, apesar de Antoninha afirmar que conhecia o modernismo, mas não seguia, não explicou por que o seu salão era denominado “*Tenda Espírita de Umbanda*” e por que passara a realizar festa no dia de Cosme e Damião, com obrigação para os Ibejis (não tradicional no Terecô).

Não ficou claro, no depoimento de Antoninha, quando ela “botou” o seu salão. Mas, como o do Bita é bem mais velho e foi aberto em 1954 e parece que a mãe dela faleceu por volta de 1958, presume-se que seu salão tenha sido aberto no início dos anos sessenta, após o falecimento de seus pais-de-santo e próximo ao fechamento da fábrica de tecelagem onde trabalhou por muitos anos. Essa hipótese parece ter sido confirmada por Maria dos Santos, quando nos falou que ela veio para a companhia de Dona Antoninha em torno de 1965. Mas ela deve ter começado a “trabalhar” e a preparar médiuns em sua casa muitos anos antes, pois em 1989 afirmou já estar nessa atividade a uns 50 anos (desde 1939?).

Antoninha, apesar de dizer que na “Encantaria de Barba Soeira” tem bom e mau, e que tem “segredo”, diz que não se deve abusar dessas coisas e critica os pais-de-santo que vivem trabalhando na “linha negra”. E, pelo menos em presença de pesquisador, evitava falar que Légua ou Seu Lauro têm “uma banda branca e outra preta” (uma de Deus e outra do diabo, como já ouvimos falar em São Luís e em Codó). Antoninha apresentava o médium como alguém que fazia muito sacrifício (mortificação?) e que rezava muito, esclarecendo que

sua reza não era diabólica, o que mostra sua preocupação em desfazer as idéias preconceituosas existentes sobre o Terecô.

Apesar de falar que tinha muitos filhos-de-santo, que viajou para muitas cidades do Maranhão e que tinha clientes em outros Estados, Antoninha não era “rica e famosa” como afirmou ser o Bita. Embora tenha afirmado que fazia trabalho pago, parece que atendia a maioria das pessoas que a procuravam sem cobrar nada (vimos várias vezes ela benzer crianças contra quebranto e rezar para proteger pessoas que iam viajar). Antoninha também não falou em receber “pagamento” para preparar seus filhos-de-santo. Quando afirmou que a casa onde morava era própria, disse que a conseguira trabalhando na fábrica e que lhe foi dada pelo patrão, a quem chamava de “pai da pobreza”.

É possível que quando falou à equipe da TV-Bandeirantes que “a Encantaria tem segredos, mas não se deve abusar”, estivesse se referindo à realização de trabalhos para prejudicar alguém, motivados por desejo de vingança (que parecem ter notabilizado o Bita) e que estivesse dizendo que ninguém deveria fazer esse tipo de trabalho com frequência. Não ficou claro, no seu depoimento, se esses trabalhos são sempre pagos e se, por eles, se cobra mais caro.

Apesar do nome de Bita ser, geralmente, associado a trabalhos na linha negra com Exu, Antoninha nos falou dele como seu “médico” e referiu-se a ele como pai-de-santo competente, e como o mais famoso e rico de Codó. Fazia questão de falar do seu bom relacionamento com ele, tanto no passado como na atualidade (disse que dançou na casa dele antes de ter salão e que continuou sendo procurada por ele, que era noitante nas festas dele e que já fora homenageada por ele, etc). Mas Antoninha parecia desconfiar do sucesso financeiro de quem era devotado à religião e, quando disse aos jornalistas da TV-Bandeirantes “não vou perder a minha alma por causa de dinheiro”, parecia afirmar que ele vinha de trabalho para o mal, com Satanás, que para ela era o mesmo Exu, a quem muitos pais-de-santo de Codó estavam abrindo as portas do terreiro, em nome da “modernidade” e em busca de dinheiro.

Em relação à prática de trabalhos para o mal, Antoninha falou que os “guias-chefes” não fazem nada errado. No entanto, quando afirmou que “a encantaria tem mistério, mas não se pode abusar”, parece ter admitido a intervenção de algumas de suas forças espirituais para prejudicar alguém, a pedido de um dos seus filhos ou devotos.

BRINQUEDO DE SANTA BÁRBARA

Tenda Santa Bárbara: o salão de Antoninha

A “Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara”, localizada na Rua Senador Montoril nº 1110, foi fundada por Dona Antoninha e por ela dirigida até 4 de janeiro de 1997, data do seu falecimento. Como aquela mãe-de-santo ficou muito cedo presa a uma cadeira de rodas, teve que delegar várias competências à sua sobrinha, Maria dos Santos, “guia” da casa (mãe-pequena), mas continuou comandando o terreiro até o último momento de sua existência.

A Tenda começou a funcionar na residência de Dona Antoninha, mas, devido a “reclamações de vizinhos”, teve que ser transferida para o local onde se encontra. Seu primeiro barracão era de taipa e foi construído em terreno doado pela Prefeitura. Mais tarde, indo ao chão, foi reconstruído em alvenaria. Em 1986, quando estivemos em Codó pela primeira vez, o salão estava em obras e Maria dos Santos nos falou, na casa de Dona Antoninha, que, como era apenas substituta de sua tia e esta não havia dado a ela autorização para “trabalhar”, não conseguira ainda dinheiro suficiente para a conclusão da obra.

Como Dona Antoninha era muito apegada à tradição do Terecô e o seu salão era conhecido como Mata Virgem (pura), não sabemos se a denominação “Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara” foi adotada ali desde o princípio. Não temos também informação a respeito de quando aquele salão deixou de ter “guna” - poste central, tradicional nos terreiros da Mata, ainda encontrado em Santo Antônio das Pretos. Já o conhecemos sem “guna”, com o piso de cerâmica e denominado Tenda Espírita de Umbanda.

Na época da nossa quinta viagem a Codó (29/12/1996-2/1/1997), quando foi realizado o ritual que será descrito a seguir, o barracão era semelhante a vários encontrados em São Luís e naquela cidade. Tinha, na frente, um cruzeiro e, nos fundos, um altar com quadros e imagens de santos cultuados: São Benedito, São Sebastião, São João, São Cosme e Damião, Santa Bárbara, Santa Luzia, Santa Rosa de Lima, Nossa Senhora da Conceição e Iemanjá. Possuía bancos para a assistência e, como nos salões do Bitá e de Aluísio, tinha um espaço acima do nível do salão destinado aos tocadores, onde podiam ser vistos instrumentos musicais tradicionais da religião afro de Codó: dois tambores da Mata, de uma só membrana, afinados a fogo (tocados um de cada vez) e vários maracás (cabaças cheias de sementes).

Havia, ainda, no fundo do barracão, próximo ao altar, dois tambores batá (abatás - nagô de duas membranas), suspensos sobre cavalete de madeira, e um agogô (ferro), estes encontrados na quase totalidade dos terreiros de Mina da capital. Mas nos rituais observados ali estes últimos quase não foram tocados.

Depois do barracão existia uma sala de estar (ou de espera) e, ligada a ela, um quarto de vestir e a camarinha (onde ficavam os médiuns que estavam dando obrigação ou fazendo algum “remédio”). Não sabemos se havia ali um “quarto de segredo” (peji) com os assentamentos das entidades espirituais de Maria dos Santos, pois a “força” do salão estava na casa de Dona Antoninha e, por isso, os médiuns tinham que ir lá antes da abertura do tambor e antes do encerramento do ritual, como ela nos explicou mais de uma vez.

A residência de Maria dos Santos ficava ao lado do barracão e tinha, antes da porta de entrada, uma área coberta, onde em 1997, na festa de fim de ano, fora colocado um congelador com bebidas para serem vendidas, mesas e cadeiras. Como sua casa ficava em frente à escola onde trabalhava como vigilante, esta foi utilizada durante a festa como “sala de vestir” pelos visitantes que participaram do ritual. Conforme nos falou Seu Antônio, em transe com Caboclo da Bandeira, Maria dos Santos não gostava que o pessoal saísse de lá “fardado” e pedia a todos que trocassem a roupa usada no toque antes de voltarem para as suas casas, mesmo que continuassem em transe - para evitar problemas com os que não gostavam de Terecô.

Em dezembro de 1997, havia, próximo à Tenda Santa Bárbara, um serviço de som que, segundo fomos informados, deveria silenciar, “por exigência de Dona Antoninha”, quando ali estivesse sendo realizado algum ritual religioso, o que nem sempre aconteceu. Em frente à casa de Maria dos Santos (mãe-de-santo em exercício) era grande o número de vendedores de balas, doces, laranja, etc.

No salão de Antoninha, como era também conhecida a Tenda Santa Bárbara, a festa de São Benedito era continuada pela de Rei de Mina, “guia” de Maria dos Santos, e esta culminava no dia de Reis (6 de janeiro). Por esse motivo, o tambor era aberto no dia 30 de dezembro, tocava três noites para São Benedito e, ao final do terceiro toque, “ficava encostado” até o dia 05, quando recomeçava a tocar para Rei de Mina e só fechava no encerramento da segunda festa. Como no período 1996/1997 só assistimos a de São Benedito e em 1994 só a de Reis de Mina, depois de descrever a de 96/97, vamos retroceder no tempo e descrever a festa de 1994.

Festa de São Benedito e Ano Novo (1996/1997)

A festa de São Benedito costumava ser realizada na Tenda Santa Bárbara nos dias 30 e 31 de dezembro e 1º de janeiro quando sua imagem era levada em procissão pelas ruas da cidade, com a de N.Sra. da Conceição, com quem dividia as honrarias naquele dia. Segundo Maria dos Santos, a casa homenageava São Benedito naquela festa porque foi naquela data que chegou a imagem do santo que está no altar, mas, há muito, Dona Antônia fazia festejo no fim do ano. Tal como acontece em São Luís, São Benedito era homenageado na abertura da festa com um tambor de crioula, o que geralmente acontece ali no dia 29 de dezembro. O Tambor de Crioula é também realizado tradicionalmente, em Codó, no dia 13 de maio, quando se comemora a libertação dos escravos no Brasil.

Em 1996, não houve Tambor de Crioula na festa de fim de ano da Tenda Santa Bárbara porque Dona Antoninha fora acometida de uma enfermidade, que a levou ao túmulo poucos dias depois. Devido àquele problema, na noite de 29 de dezembro Maria dos Santos estava sem saber se começava ou não as obrigações programadas para o amanhecer do dia 30 e se fazia a costumeira alvorada. Soube, no dia seguinte, por Dona Olga (que trabalhava no Campus VII da UFMA e que era sua vizinha), que a obrigação foi “arreada” e que Seu Lauro (guia de Antoninha) foi chamado, mas não veio...

No dia 30, ao meio dia, Maria dos Santos “levantou o kelê” de três filhas que estavam recolhidas. O ritual aconteceu no barracão, mas só ficaram dentro dele as pessoas mais diretamente envolvidas. Nós e a assistência observamos do lado de fora. O tambor tocou por alguns minutos, as noviças entraram em transe e dançaram acompanhadas por algumas filhas da casa mais antigas.

Abertura do Tambor na Mata (30/12/1996)

O toque foi precedido por uma reza católica, que teve 40 minutos de duração, comandada por Maria dos Santos. Ao final, foram cantados os hinos: “Senhor Deus, misericórdia” (com o pessoal ajoelhado), “Levanta devoto” e “A nós descei”. Depois, Maria dos Santos colocou uma vela amarela acesa nos quatro cantos do salão e cantou um bendito a São Benedito. Terminado o bendito, uma das dançantes puxou, entusiasticamente, o hino da Umbanda, que foi cantado por todos os presentes. Finalizando, Maria dos Santos exclamou “*Saravá, povo de Barba*” e saiu defumando o barracão, enquanto as filhas-de-santo foram fazendo um círculo e se colocando no centro, onde já havia uma vela acesa quando a reza começou.

Logo depois, o Bitá entrou solenemente com o seu grupo e, dirigindo-se para o altar batizou a imagem de São Benedito, benzendo-a com um galhinho de planta enquanto falava: “*eu te batizo São Benedito na linha de Preto-Velho*”. Em seguida, aquele pai-de-santo abriu uma garrafa de banho, rezou no centro do salão um Pai Nosso e uma Ave Maria e entregou a prece a:

“Jesus, às falanges de Santa Bárbara e de São Benedito, para que nos proteja, afaste do nosso meio os espíritos maus, traga sobre nós os espírito de luz, espíritos com poder de força e união”.

Andando lentamente pelo barracão rezou mais um Pai Nosso dizendo depois:

“esta prece que rezamos entregamos a São Lázaro e Seu Obaluaiê, que abale as doenças saídas do nosso corpo, ilumine Antoninha no leito em que está, dando força, poder e compreensão, com todos os poderes das falanges positivas de Codó, dos astros e do Oriente”.

Em seguida, interagindo com os participantes falou:

*“Quem pode mais do que Deus?! - Ninguém (bis)
Viva Deus - Viva Deus (bis)
Quem nos guia - É Maria
Quem nos quer - É José
Quem é nossa luz - É Jesus
Jesus, Maria e José (todos juntos)*

Depois, continuou dizendo:

... se compadeça do nosso sofrimento e afaste os maus, as invejas, perseguições, qualquer demanda. Que traga, Pai Onipotente, sobre esta casa: força, poder espiritual sobre todos os ‘cavalos de santo’, que formam esta corrente dessa casa, nesse momento. Em nome de Deus eu peço um alei-me (?) à Nossa Senhora dos Navegantes. Mãe onipotente, vós que navegastes nas águas dos mares, água doce, traga sobre nós muita força, muita luz, mensageiros de poder e força e de luz que possa combater no nosso corpo os maus, que possa combater no nosso corpo as doenças. Pedimos um alei-me (?) a Xangô, rei da justiça, que com força, poder e justiça derrame sobre nós os nossos orixás-guias, traga sobre nós força e luz, afasta da nossa mente, do nosso coração a maldade, a ambição, para que os bons espíritos de luz, espíritos caboclos e orixás tenham força de penetrar em nosso íntimo, afastando do mal, porque quem nos guia é Maria, quem é nossa luz é Jesus, Jesus, Maria e José tome conta de nós hoje e todos os dias, traga sobre a mãe-de-santo Maria dos Santos resistência espiritual, poder e compreensão. Em nome do pai, do Filho, Espírito Santo, amém. Pai Senhor, concede que as forças espirituais caiam sobre nós”.

A seguir, sacudindo ligeiramente o maracá (“repenicando”), puxou uma doutrina quatro vezes, com pequena variação, com os demais participantes do ritual respondendo (prática que vai ser observada até a incorporação de encantados):

*“Deus o salve, casa santa,
aonde Deus fez sua morada (bis)*

*Aonde mora o cálice bento
e a hóstia consagrada”(bis)*

Continuou o canto incluindo agora o nome de Santa Bárbara:

*“Deus o salve, casa santa,
aonde Deus fez sua morada (bis)
Aonde mora Santa Bárbara,
com o seu cálice consagrado”(bis)*

Em seguida, voltou ao primeiro verso e depois cantou dando uma sacudida leve no maracá:

*“Deus é bom, Deus é poderoso
Deus é bom prá mim, Deus é bom prá ti
Deus é bom prá nós, meu Deus”...*

Ao começar a cantar esta última, os participantes bateram palma e o tocador do tambor da Mata passou a dar também algumas batidas no instrumento. Bitá repetiu a música cerca de cinco vezes e depois, fazendo uma pequena variação na letra, cantou-a mais cinco vezes:

*“Deus é um, Deus é dois, Deus é três
Deus é bom prá mim, Deus é bom prá ti
Deus é bom prá nós, meu Deus, meu Deeeus”...*

Passou então a cantar uma doutrina onde se pedia proteção e força à Santíssima Trindade, a Santa Bárbara, a São Benedito, a Santa Helena, novamente à Santíssima Trindade, a Jesus Cristo (por duas vezes) e, novamente, à Santíssima Trindade:

*“É na hora de Deus, é na hora de Deus, amém
Pai, Filho e Espírito Santo,
na hora de Deus, amém” (repete tudo).*

*“É na hora de Deus, é na hora de Deus, amém
Santa Bárbara nos proteja,
na hora de Deus, amém”*

*“É na hora de Deus, é na hora de Deus, amém
Santa Bárbara nos dê força,
na hora de Deus, amém”*

Terminada essa parte do ritual, Bitá começou a cantar “Vou botar o joelho em terra prá chamar o meu senhor” e os médiuns, batendo palma, foram ajoelhando e botando a cabeça quase no chão. Formaram um grande círculo em torno do salão, deixando o oficiante do ritual e a mãe-de-santo dentro. A vela, que estava acesa no meio do barracão, já havia sido levada pelo Bitá para o altar e ele ficou também, o tempo todo, ajoelhado com a cabeça próxima ao chão, agitando a cabaça vez por outra.

*“Aê vagedô, aê vagedô,
rompeu aleluia vodum raiou*

*Ô meu pai, olhai seus filhos
e veja que o tempo mudou
Vou botar joelho em terra
prá chamar o meu senhor
Aê vagedô, aê vagedô”*

O canto foi repetido nove vezes, trocando-se algumas palavras e o tempo do verbo, na terceira repetição falou: “botei o joelho em terra prá orar”. Na oitava vez o oficiante falou, sem levantar a cabeça: “*olha a concentração, vamos nos entregar, vamos nos entregar a nosso senhor*”

Terminada a última repetição, botou a cabeça no chão e cantou a música de abertura da Mata, denominada por uns “Lovariê” e por outros, “Novariê”, “São Variê” ou “Dão Variê” ou “Novaruer” (como foi grafado no convite da festa de Pai Aluísio em 1997):

*“Novariêe, dôôrômina amôezão,
ao Sr. Lauro encanto é zão”*

Repetiu quatro vezes mudando o nome do encantado: Lauro, Dona Rosinha (encantados de Dona Antoninha), Rei de Mina (encantado de Maria dos Santos), Légua Bogi (chefe da Mata), Toi Averequete (vodum associado a São Benedito, geralmente invocado na abertura de tambor da Mata). Em seguida cantou:

*“Novariêê, ô quem taí aquieta (?) aí, môezão, môezão,
ô Santa Bárbara encanto é zão”*

Repetiu o canto invocando: São Benedito, todos os encantados, todos os santos e cantou depois:

*“Novariêê, ô quem taí ê taí ê...
homenagem môezão, môezão... novariêê”*

*“Novariêê, ô quem taí, aí, aquieta aí
homenagem môezão, môezão... novariêê
ô moço Lauro vem nos proteger
Novariêê, ô quem taí, aí, aquieta aí
Senhor Verequete tá no trono
homenagem, môezão, môezão... novariêê”*

*“Novariêê, ô credo cruz, Ave Maria, meu Deus
homenagem môezão, môezão... novariêê
Novariêê, Senhor Verequete está no trono
Novariêê, ô Seu Toi Verequete vem nos valer
homenagem môezão, môezão... novariêê”⁷⁴*

⁷⁴ Em agosto de 1989 Furuya, entrevistando Dona Antoninha, gravou o canto de abertura da Mata cantado por ela, uma de suas filhas-de-santo e sua neta. Dispomos também de uma gravação parcial deste canto em Santo Antônio dos Pretos em agosto de 1986.

Soltando a cabaça (maracá) que estivera sacudindo lentamente, colocou as mão abertas no solo e passou a movimentá-las também lentamente, enquanto cantava:

“Aê Dão, aê Dão, aê Dão Variê”...

Nesta hora, o tambor começou a tocar junto com várias cabaças e os médiuns, que estavam sentados no chão, com o joelho em terra e a cabeça baixa, foram entrando em transe, batendo com as mãos no solo, algumas vezes com muita força e dando “brados” (emitindo sons).

Seguiu-se um momento de grande excitação, com todos em transe e ninguém puxando o canto. Os instrumentos tocavam muito alto e acelerado, os médiuns davam rodadas e repetiam algo que não dava para se compreender: “Aê”... Num dado momento, alguém começou a tocar pífaro e deu para percebermos que mudou a frase que estava sendo repetida e que, naquele momento, falavam em “Vó Maria”, em “cravo de Jesus” e em “Santa Bárbara”. Quando o transe pareceu mais calmo, alguém cantou uma música e o grupo respondeu:

*“Eu tava na Ponta d’Areia,
Areia beirando o mar
Passarinho avoa
Meu Sabiá” (resposta).*

Bitá, ainda abaixado e jogando o corpo de um lado para outro, foi andando de costas até o altar, onde foi levantado por sua filha Janaína, e outros pais-de-santo que estavam participando do ritual foram cumprimentá-lo. Nesse momento, Maria dos Santos, também em transe, assumiu o comando e puxou duas doutrinas:

*“Vindo eu da Mata Zombanda” (...)
“Aê Bárbara, é Barba” (...).*

Depois, saudou os visitantes dizendo: “Salve Mestre Bitá, Seu Simão, Antônio Enéias, o filho de Antônio Carrasco, seu pai-pequeno” e convidou este último a puxar o canto (seria noitante?). Ouviu-se então:

*“Dadá ô mamãe” (...)
“Tambor ti chama” (...)*

Em seguida o Bitá, depois de tomar água e parecendo estar fora do transe, cantou mais uma música. Depois dele uma das participantes e um homem, que estava tocando cabaça, cantaram também uma doutrina:

*“Santa Bárbara aê quem é meu mestre
É Rei Kaimã” (resposta)
“Família de Pedro Angasso” (...)
“Serenou, lá vem vodum, serenou” (...)*

Maria dos Santos voltou a cantar e, desta vez em ritmo de Mina, com acompanhamento de abata (tambor nagô):

“Ave Maria, meu Jesus, Santa Maria”

O relógio marcava 1:15h e alguém puxou uma doutrina para Iansã, em ritmo de samba, que parecia ser de Umbanda:

*“Ô Iansã, Iansã lá na pedreira
Ô Iansã, na pedreira do Pará” (...)*

O toque continuou. Uma moça entrou num transe agitado. Maria dos Santos esperou um pouco e depois, puxando os braços dela, controlou a manifestação espiritual. Antes de sairmos vimos chegar mais um pai-de-santo, Domingueiro, com seu grupo. Houve toque nas duas noites seguintes prolongando-se até de manhã, quando já estava na mesa o café oferecido pela casa aos que não estavam em transe.

Entrada de Ano Novo (31/12/1996)

Soube que na casa costumam vestir roupa verde na segunda noite, mas, como era “entrada do ano novo”, estavam de branco. Há meia noite, um filho de Maria dos Santos que mora em São Luís e que, segundo fui informada, tem iniciação completa sob o comando do Bitá e que já tem alguns filhos-de-santo, mandou que todos dessem as mãos. Maria dos Santos, depois de defumar o salão, que tinha no centro uma vela azul cobalto, começou a ladainha. Após a reza, saiu cumprimentando a assistência e os visitantes de outra casa com um “Feliz Ano Novo”, enquanto se cantava dois hinos da Umbanda. O primeiro, no qual ela era apresentada como religião universal disposta a lutar, foi cantado sem tambor, e o segundo, com acompanhamento de tambor e de cabaça.

Maria dos Santos fez a abertura do toque naquela noite. Começou com um discurso precedido por um “saravá” a Oxalá, a quem chamou de Pai Supremo, à Divina Santa Bárbara, à Nossa Senhora da Conceição, à Rainha Iemanjá, por aquele dia (31 de dezembro), e a São Benedito. Disse que não tinha nada a oferecer, porque era pobre, mas que podia pedir a Jesus um ano bom para todos e que a sua sagrada morte e paixão dirigisse sobre eles um foco de luz para que o ano novo tenha muita paz e muito axé para poderem ter força, paciência e muita calma para vencer a batalha que vêm enfrentando. Pediu depois a São João Batista, que batizou Cristo, muita força e luz “na corrente”, na cabeça de suas filhas feitas nos últimos dias, para que tenham muito sossego na Mata, na Mina. Pediu também, em seguida, muita força para elas a todos os caboclos de Xangô, de Umbanda e, ao Pai Oxalá, para ser seu guia na hora mais difícil de suas vidas.

Desejou ainda às suas novas filhas-de-santo que vivam com o coração muito disposto a fazer o bem, sem olhar para quem, a quem bater em suas portas, e que, nesse caso, “puxem” à mãe-pequena (da Tenda) e sua mãe-de-santo chefe (lembrou que foi ela quem terminou de prepará-las), que por isso é pobre. Pede, ainda, ao Menino Deus, força e luz para o povo de sua diretoria, inclusive os fiscais, dizendo que são seus irmãos. Pediu, finalmente, a Jesus e à “divina” Santa Bárbara muita força e luz para todos - que os defenda de todo mal e perigo, inclusive os seus irmãos que saíram de lá (para outras casas?). Finalizou desejando muito axé e Feliz Ano Novo a todos, cantando para Nossa Senhora, a quem chamou de “nossa guia”, para Iemanjá e iniciou o toque cantando para Badé:

“Ô Badé Sorogama” (...)
“... Badé como ora” (...)

Maria dos Santos foi para o centro do salão com várias filhas-de-santo, onde havia uma vela acesa, e continuou cantando:

“Reis Badé tem tesouro” (...)
“Em cima daquela pedreira” (...)
É de Xangô, caô, caô” (...)

Quando começou a cantar esta última doutrina, os participantes bateram palmas e alguns médiuns da roda, entrando em transe, passaram a pular de olhos fechados e braços para baixo. Eram 12:45hs e nessa hora entrou no salão Pai Aluísio com seu grupo, cantando para Xangô:

“No alto daquela pedreira” (...)
“Xangô da Matinha” (...)
“Lá vai Xangô” (...)

Maria dos Santos e uma dançante entraram em transe e alguns participantes do ritual, que já estavam “atuados”, ficaram agitados como se estivessem dando passagem a outra entidade espiritual. Logo depois Pai Aluísio cantou algo falando em Ano Novo e lembrando Dona Antoninha (sua mãe-de-santo e dona do salão):

“Ô vivô, entrou Ano Novo, vivô
Ô vivô, entrou Ano Novo, Mãe Antoninha
“Ô vivô, entrou Ano Novo, São Benedito”

Em seguida, cantou uma doutrina falando em Mina de Bossujara (vodum cambinda), o que foi seguido de muitos cumprimentos entre os participantes. Depois de algum tempo, Pai Aluísio, já incorporado, saiu do salão com uma garrafa com banho de ervas. Bem depois, o filho de Maria dos Santos, que também entrara em transe, passou outro banho na nuca e levou uma garrafa que continha um líquido escuro para que um dos tocadores cheirasse. Mais tarde alguém passou também defumador no salão. Como era Ano Novo, ficamos sem saber se

sempre fazem uso de “banho” e defumador durante o ritual ou se eles estavam sendo usados para começar o ano bem, sem forças negativas.

Saindo pela lateral do salão 2:30hs, onde a filha de Maria dos Santos tomava conta do portão, vimos um homem jovem em transe, com os olhos semicerrados e indumentária até então estranha para nós (sem camisa e com faixas largas de cores diferentes atravessadas no tórax) dizendo: “quero passar”, que nos deixou assustados. No dia seguinte, ele veio falar conosco na mesa do bar improvisado na frente da casa de Maria dos Santos. Era Coli Maneiro, incorporado em um médium que não pertencia ao terreiro, sobre quem deveremos falar após a descrição do terceiro dia da festa. A seguir vamos relatar um encontro que tivemos com outro encantado após o encerramento do toque que acabamos de descrever.

Um encontro com João da Mata

O toque do dia 31 de dezembro foi até de manhã. No dia seguinte, às 9hs, ainda havia pessoas em transe andando pela rua, como Seu Antônio, que estava com João da Mata e que encontramos cantando na porta da casa de Dona Olga (a funcionária da UFMA que nos ciceroneou em todas as viagens a Codó):

“O ano é novo, o ano é novo” (...)

*“Meu São Sebastião,
que foi preso e amarrado,
me livrai-me dos inimigos,
ô das sete encruzilhada,
meu São Sebastião...”*

Depois, apresentando-se, ele nos disse que era encantado velho, mas não gostava de ‘cavalo’ velho, porque só jovem o agüentava. E cantou:

*“Eu sou Caboclo da Bandeira,
João da Mata, falado (repete)
Nas promessas de Cristo,
onde eu fui batizado (repete)*

*Eu icei minha bandeira
na folha do arari,
sou Caboclo da Bandeira,
filho de Itaculumim*

*Sou caboclo, sou caboclo
João da Mata falado
não levanto minha bandeira
prá vim outro e derribar”*

João da Mata tinha na mão um chapéu que Coli Maneiro deixara com ele e nos pediu para levá-lo até a casa de Seu Antônio (o médium), onde ele tem uma “Seara” (faz sessão?).

Disse que depois do toque não vai logo para casa, para “subir” porque, às vezes, o povo quer falar com ele e ele tem que ficar para poder escutar o povo.

No tambor da Mata, vários encantados usam chapéu ou boina. Como os da família de Légua costumam ser de couro e algumas de suas doutrinas falam em boi, perguntei a João da Mata se aqueles encantados são vaqueiros e ele nos deu a seguinte explicação:

“O boi é uma obrigação que faz todos os anos com o santo que pertence à origem e as correntes do boi (São João?). Então nós vem, quando faz o batuque nós vem dançar ele. Aí o povo vai e ‘tira’ prá mim e eu ‘tiro’ também, é a mesma coisa com Seu Légua”.

De acordo com João da Mata, Légua Bogi não é ligado ao gado, mas o Bumba-Boi entra na obrigação de um santo, São João, e ele, como também outros encantados, vem para o batuque (toque?) e participa da brincadeira. As doutrinas que falam em boi foram tiradas por eles ou para eles naquelas brincadeiras ou obrigações. Dentro do carro João da Mata cantou uma doutrina de Légua, falando em bebida e batalha, e mais uma dele onde parece afirmar não ter pressa em subir depois dos toques:

*“Légua Bogi eu vi gemer
dentro dessa eira eu não fico sem beber
Ô mamãe, ê papai, eu quero minha espada,
prá mim guerrear no mar”*

*“Eu não queria, eu não podia,
prá quê me convidou,
Terecô, prá quê me convidou
João da Mata tá na Terra,
prá que me convidou”...*

Arreada de Tobôssas (1/01/1997)

A Tenda Santa Bárbara realizou, na tarde do último dia da festa de São Benedito, a tradicional procissão, com a imagem daquele santo e a de Nossa Senhora da Conceição. A procissão foi acompanhada por músicos contratados e encerrada na frente do terreiro com a colocação de velas no cruzeiro e um samba tocado pelos músicos. O terceiro dia da festa é sempre o mais solene, pois, além da procissão, à noite acontece a “arreada das princesas” (tobôssas). Para festejar esse dia, o terreiro prepara um grande bolo confeitado e roupas novas. No ano de 1997, a roupa foi branca, bordada em Richelieu com linha cor de rosa. Como as bordadeiras e costureiras só conseguiram entregar a roupa da maior parte das dançantes após a meia noite, o ritual só começou às 2hs da madrugada. Mas ninguém pareceu irritado com a demora e nós aproveitamos para conversar com pessoas da casa e com as visitas. Num dado momento, começou a chover e nós ocupamos uma das mesas de bar existentes na frente da

casa de Maria dos Santos, onde várias pessoa tomavam cerveja. Foi aí que entramos em contato com o Coli Maneiro que encontramos à saída do terreiro na noite anterior.

Um encontro com Coli Maneiro

Depois de meia noite, na hora da chuva, estávamos sentados tomando um refrigerante em frente à casa de Maria dos Santos, quando fomos surpreendidos por Coli Maneiro, que entrou também ali dizendo “quero beber”. Como na noite anterior, estava descalço, com olhos semi cerrados, sem camisa, de calça clara com a perna meio arregaçada e tinha três faixas amarradas no corpo - uma branca com cruz vermelha pintada (amarrada no braço direito), uma vermelha (no braço esquerdo) e uma amarela (atravessada no tronco). Falava com as pessoas bem de perto, procurando assustá-las, mas vimos que ninguém corria dele, nem mesmo as crianças, e que, apesar dele dizer que queria beber, não bebeu.

Antes de nos abordar, Coli Maneiro se aproximou de um sobrinho de Maria dos Santos, que viera de São Paulo e estava ali com a namorada. Olhando-o de frente colocou a mão na cintura, como se escondesse uma arma e quisesse pegá-lo de surpresa. Como o rapaz reagiu do mesmo modo, ele “pulou” sobre ele abraçando-o e dizendo: “*eu caso e descaso*”, como se estivesse oferecendo seus serviços. Depois, chegando onde estávamos, falou:

“Eu sou Coli Maneiro de Amacedá, irmão de Légua Bogi, uma banda branca e outra preta. Sou pai de Antoninha, de natureza - Zé Vaqueiro e Rosa de Amacedá (recebida por ela) é meu filho. Caso, descaso e mato, autorizado por Deus - eu tenho autorização. Só gosto de ‘cavalo’ novo, que me agüente”...

Não vi ninguém conversando com ele e nem ele cumprimentando alguém. Durante o toque, dançava como se não estivesse com os outros e seus movimentos e postura corporal eram diferentes dos demais. Já de manhã, me perguntou se eu tinha extrato e, como eu não tinha, desapareceu do salão, voltando depois com um desodorante em spray.

Sempre ouvimos falar de Coli Maneiro como um dos vodunsos mais antigos de Codó (FERRETTI, M., 1993:472) e como ligado a Légua Bogi, mas não havíamos encontrado ainda ninguém em transe com ele. Em agosto de 1989, Dona Antoninha falou a Furuya que ele e Maria Bárbara são os pais de D. Rosa (sua moça/ tobôssa) e de José (José Vaqueiro), encantado de sua prima Ana, dona do salão de Santo Antônio, e explicou que, por isso, apesar dela ser sua filha-de-santo, ela a considerava irmã, pois recebiam “encantos” (encantados) irmãos. Como Dona Antoninha nos falou que “a divina Santa Bárbara é uma só” e nas histórias de Maria Bárbara que conhecemos ela é virgem (ver Cap. 5), ficamos sem saber se para Dona Antoninha ela teria marido e filhos ou se seria mãe sem ser genitora, o que não é

estranho na Encantaria de Codó, já que Légua é conhecido por muitos como filho de Pedro Angaço sem que este seja o seu genitor.

Em 1997, Maria dos Santos explicou a Jacira Pavão que o médium que encontramos com Coli Maneiro, Daniel, não é do terreiro dela, não tem desenvolvimento mediúnico e pode até estar recebendo um espírito “qualquer”, que está se fazendo passar por Coli Maneiro, pois, quando em transe, tem feito coisas que não parecem vir daquele encantado (por exemplo, veio no tambor de Bitá quando estava sendo invocada a linha negra). Segundo Maria dos Santos, Coli Maneiro vinha no velho Januário (o de Santo Antônio, tio de Dona Antoninha?). Não gostava de camisa, usava “calça pescador” (com a perna arregaçada), bebia, como todo povo de Légua bebe e, às vezes, vinha zangado, mas era um bom mensageiro e ela nunca soube que ele fizesse o mal e sempre o conheceu com “espírito de luz”.

Toque e arreada das princesas

Depois do encontro com Coli Maneiro fomos para o barracão. Havia uma vela azul cobalto no centro do salão e uma amarela no altar. Perto deste, havia uma mesa com um bolo confeitado nas cores branca e rosa, cores que predominavam nos balões e bandeirolas que enfeitavam o teto. Maria dos Santos entrou à 1:50h, com palmas e salva de tambor e foi seguida pelas dançantes, por um grupo de meninas, todas de branco e rosa e com cabelos bem penteados. Havia, naquela noite, uma “toalheira” - mulher encarregada de entregar às pessoas que entravam em transe uma toalha bordada que, no Tambor de Mina, identifica quem já entrara em transe.

Maria dos Santos abriu a noite com vivas e exortações: “*Viva Deus! Ninguém pode mais do que Deus!*”. Depois, parodiando uma doutrina de Dossu (vodum da família real do Dahomé) muito conhecida em São Luís, cantou:

“E aê.. é prá começar” (...)

Em seguida, cantou uma doutrina falando em Mina, o que nos fez pensar ser aquele ritual fruto do “cruzamento” da Mata com a Mina:

“A Mina, Dantã, boboromina, Dantã”

As dançantes se organizaram depois em dois círculos concêntricos e Maria dos Santos foi para o meio, com quatro filhas-de-santo participantes. Logo depois pai Aluísio entrou com o seu grupo, trajando roupa diferente da usada no dia anterior e cantando para a família de Turquia (Mina):

“Seu Turquia vamos ao mar” (...)

“Na Turquia tem gente” (...)

Em seguida, uma encantada se manifestou rodando e foi recebida com palmas. Pai Aluísio cantou:

*“Em cima daquele morro
passa boi, passa boiada
também passa Dona Princesinha
dos cabelos cacheados”*

*“É uma moça encantada no mar,
é uma moça” (...)*

*“Ela é princesa fina, moradeira do tesouro
seu pai é médico, ele é doutor,
vive se embalando numa cadeira de ouro”*

*“A moça é fina, Lavina,
a moça é fina de otá
Ela é de nagô” (...)*

Coli Maneiro chegou na porta e, dizendo ao “fiscal” que queria entrar, foi para a roda, mas dançava como se não fizesse parte do grupo. Aluísio continuou “puxando” o canto:

*“Três princesas, todas elas são filhas do rei”
“Aê, Dom João, meu pai é rei, Dom João” (...)
“Meu pai turco é” (...)*

As princesas foram para o centro do salão cantando baixinho e, como o som da radiola estava muito alto, era difícil entender a letra das músicas e fazer uma boa gravação delas. Aluísio estava em transe com Maria Lina, encantada alegre e comunicativa. Houve uma pausa para se cantar “parabéns” e Maria Lina falou a Jacira Pavão (então estudante de História da UFMA e integrante da nossa equipe) que Aluísio foi “batizado” há 32 anos (em 1965?) e que o salão (de Antoninha ou dele?) tinha também aquela idade. A encantada de Maria dos Santos falou do quanto gostariam de ter Antoninha viva, dando força (mostrando resignação diante de sua morte iminente). Depois, tocaram uma valsa e ela saiu desfilando pelo salão, com duas madrinhas enquanto cantava:

“Os anjos celestes... bendito seja” (...)

Em seguida, deu uma rodada, que foi saudada com palmas, desejou Feliz Ano Novo a todos e cantou uma doutrina falando em Aladanu - de onde vem o vodum Ajautó da Casa das Minas-Jeje (de São Luís):

“Salussala, ô salussala de Aladanu”

Sáimos do terreiro às 3hs e só voltamos às 6hs, mas Jacira ficou e disse que mais tarde as pessoas que estavam em transe saíam muito do salão para beber, fumar e conversar, e que o guia de Maria dos Santos deu consulta. Às 6hs Pai Aluísio, com Maria Lina, nos disse

que seu nome era Maria Lina de Jesus e que se precisássemos dela bastava acender uma vela de sete dias... Alguns encantados pediram para serem fotografados por nós, outros se “atiravam” em cima de pessoas conhecidas para chamar seus encantados e um me perguntou se eu queria dançar Terecô (mas não se “atirou” sobre mim).

De manhã cantaram muitas doutrinas de Mina e, após puxarem uma para caboclo Ita, alguém exclamou: “*ê nagô de Codó!*”... Mas nem todos pareciam estar satisfeitos com a “virada para a Mina” - houve discussões e protestos, uns queriam que se cantasse Mata e outros reclamavam porque alguns, quando “puxavam” uma doutrina, não queriam mais parar e impediam outros de cantar. Alguém, para apaziguar, começou a cantar falando em Codó e, logo depois, João da Mata passou a cantar algumas de suas doutrinas. Num dado momento alguém gritou: “*desmantela esse nagô, que não dá*”. Em seguida, uma mulher passou a cantar para Rei Sebastião, falando de sua chegada no terreiro de nagô e depois João da Mata voltou a doutrina. Maria dos Santos, com encantado, apareceu dizendo que todos deviam ter chance e Coli Maneiro, indiferente ao conflito, saiu do salão em busca de perfume, pois seu “cavalo” estava muito suado.

Às 8hs cantaram para Zé de Mina e o grupo saiu pelas ruas para a tradicional visita a Dona Antoninha, tocando instrumentos, cantando e acenando com galhos de árvores que iam sendo arrancados pelo caminho⁷⁵. Já se sabia que aquela seria a última visita a Antoninha, pois ela já estava sem fala e quase inconsciente. Entrando na casa dela, Aluísio, em transe com Maria Lina, falou: “*atenção! ô gente do Terecô, vamos embalar nossa mãe!*” e cantou:

*“Ô criança, vou embalar mamãe (bis)
ô vou embalar mamãe, embalar mamãe
ô mamãe, vou embalar mamãe
ô Terecô, ô Terecô, ô Terecô...
embalar ô mamãe, vou embalar mamãe”*

Depois, entrando no quarto e abraçando Dona Antoninha nos disse: “*Esta é uma mãe-de-santo de muita força*”. Saindo da casa de Dona Antoninha, o grupo foi até a casa do novo prefeito (que fora empossado no dia anterior), para render-lhe homenagem. A irmã de Dona Antoninha havia sido a babá dele (tomara conta dele quando criança) e ficou ao seu lado na solenidade de posse. A visita foi curta porque ele não estava em casa, mas o suficiente para ouvirmos a encantada Maria Lina dizer: “*nós é que elegemos o prefeito*”. E, abraçando a

⁷⁵ No Bénin (África) é comum as saídas de voduns pelas ruas acompanhados de devotos, tocadores e instrumentos musicais, como vimos durante o *Festival de Arte e Cultura do Vodum - Ouidah 92*. Nos terreiros de São Luís, voduns e caboclos, às vezes, acompanham procissões, cortejos do Espírito Santo e brincadeiras de Bumba-Boi organizadas em sua homenagem, e na Casa das Minas-Jeje os voduns saem em visita aos da Casa de Nagô na festa de São Sebastião, mas os grupos nunca levam consigo os tambores tocados no rituais.

esposa do prefeito, se desculpou por não ter ido à posse, dizendo que estavam “em obrigação”... Dali o grupo voltou ao terreiro e nós rumamos de volta para São Luís. Segundo Maria dos Santos o tambor não ia fechar naquele dia, seria apenas encostado, pois iam tocar dia de Reis (6 de janeiro), o que não ocorreu, pois Dona Antoninha faleceu antes. Soubemos depois que os seus ritos fúnebres, de corpo presente, foram oficiados pelo Bita e que os pais-de-santo Domingos Paiva e Aluísio fizeram uma homenagem a ela no cemitério.

Como em 1994 chegamos em Codó, na manhã do dia 2 de janeiro, depois que o tambor foi encostado, e assistimos na noite do dia 6 a saída da obrigação e o toque realizados para Reis de Mina, vamos fazer uma rápida descrição daqueles rituais que, em virtude do falecimento de Dona Antoninha, não puderam ser realizados em 1997.

Festa de Reis de Mina (06/01/1994)

Em 1994, a Tenda Santa Bárbara realizou na Festa de Reis de Mina a obrigação denominada “Bela do Pão”. O ritual foi iniciado às 21hs e teve a participação de mulheres e meninas, trajando roupa nas cores rosa e branca. Várias filhas-de-santo tinham a cabeça coberta e só algumas usavam rosários. Maria dos Santos estava de branco e tinha, no pescoço, longos rosários azuis. O salão estava bastante iluminado e tinha, no fundo, uma mesa com bolo confeitado, pois era aniversário de Rei de Mina, guia de Maria dos Santos. No centro do barracão havia uma toalha branca no chão e, sobre ela, um jarro com flores artificiais e uma vela acesa. O início do ritual foi anunciado por foguetes e por uma salva de tambor. Maria dos Santos começou falando algo que era respondido pelas filhas-de-santo, dispostas em semicírculo, próximo ao altar:

*“Viva Deus! - Viva
Viva a luz! - Viva
Viva a Santíssima Cruz! - Viva
Quem pode mais do que Deus?! - Ninguém (...)*

Em seguida, pediu muita luz a Jesus, Maria e José e começou a cantar:

*“Uma bela do pão - uma bela
Uma bela no mar - uma bela
São Francisco das Chagas - uma bela
Uma bela do mar - uma bela”*

Depois, com a ajuda de suas duas irmãs que moram em São Luís, trouxe para o salão uma bacia branca contendo pão molhado com vinho, dançando e continuando a cantar aquela música. Em seguida, a obrigação passou de mão em mão entre as filhas de santo, depois foi levada aos quatro cantos do barracão, aos tambores, e, finalmente, colocada na mesa que havia sido armada no chão.

Maria dos Santos e suas duas irmãs ajoelharam-se em torno da “mesa” e depois delas mais quatro filhas da casa, enquanto as demais dançavam em círculo, cantando a mesma música. A oficiante serviu a elas a “obrigação”, colocando a comida em suas bocas, com uma colher. Observando que algumas engoliam com dificuldade e indagando o “por quê” às pessoas que estavam ao nosso lado, ouvimos de uma delas que a comida deveria ser muito apimentada, e de outra que o pão deveria ser molhado com vinho misturado com sangue.

Em seguida, Maria dos Santos e suas auxiliares levantaram e levaram a obrigação às meninas, que se ajoelhavam para recebê-la e aos tocadores e serventes da casa, enquanto o grupo dançava e cantava uma outra música:

“Bulucan, Bulucan, São Francisco das Chagas é Bulucan”

A seguir, sem parar a dança e o canto, a “obrigação” foi retirada do salão, pelas mesmas pessoas, e depois a mesa foi desmanchada, enquanto se cantava:

“Toca, toca, tocaema, já mareá, já mareô”

Maria dos Santos e suas auxiliares saíram do salão, voltando depois com as mãos livres, cantando:

*“Foi com satisfação, foi com satisfação,
Foi com satisfação, eu cumpri obrigação”*

E, para finalizar, Maria dos Santos falou:

“Louvado seja Deus. Entrego essa obrigação com o sinal da Santa Cruz para que ao meu guia seja encaminhado com as palavras de Jesus. Viva Deus!”

Em seguida, puxou uma doutrina cantada em São Luís para o vodum Agaja Dossu, da família real do Dahomé, que estava sendo homenageado naquela noite na Casa das Minas-Jeje. Iniciando o toque em ritmo de Mina, com acompanhamento de abatá:

“Iá iêi, Iá iêi, Iá iôu, Bossu é Ponvessa”

Maria dos Santos, começou a dançar segurando um gravador, mas entrou logo em transe e este foi entregue a uma das dançantes. O aniversariante foi recebido com palmas. Ajoelhou no meio do barracão e, passando uma mão sobre a outra, bateu umas 11 vezes no chão, colocando depois a cabeça no chão e, em seguida, cantou em “ritmo de Mata”:

*“Eu tenho uma veia quebrada,
foi meu pai que me quebrou,
Maior é Deus no céu, na terra Reis de Nagô”*

O salão ficou cheio, pois, da roda, passaram a integrar muitas pessoas que não tinham participado da obrigação, inclusive, homens. Maria dos Santos, com o seu guia, cumprimentou uma senhora que estava no salão e depois foi para o centro do barracão e passou a abençoar as

filhas-de-santo, que se ajoelhavam para falar com ela. Durante a maior parte do tempo foi repetido o segundo verso de uma música que fora puxada quando ela saía para abençoar as filhas:

*“Toma benção de tua mãe, toma benção de teu pai (bis)
Ô Ita, ô Ita, ô Ita, ô Ita” (...)*

Outra dançante recebeu o seu guia e foi sustentada pelas companheiras enquanto recuperava o equilíbrio. Um senhor cumprimentou o aniversariante e depois pegou uma cabaça para tocar, mas entrou também em transe. Em seguida, as meninas que estavam de rosa e branco foram falar com o guia de Maria dos Santos, que as abraçou carinhosamente. Alguém nos informou que o moço era pai-de-santo e que as meninas eram afilhadas do aniversariante. Depois, ele saiu do barracão e já voltou com uma roupa verde e rosa, trazendo em volta do pescoço dois rosários azuis e um, ainda maior, nas cores: verde, amarelo e encarnado (usado na Mina pela família da Turquia). Em seguida, saiu abraçando as visitas, enquanto alguém cantava duas doutrinas, uma para Kelé Onça e outra que dizia:

“Eu mandava buscar Dôzinha (?) lá no mei do mar”

Houve uma pausa no toque para se cantar parabéns e para que o aniversariante partisse o bolo, o que foi acompanhado de muita palma. Em seguida, ele ofereceu um pedaço de bolo às meninas, desejou muita felicidade e axé para todos e as meninas cantaram uma música que enaltecia a Umbanda:

*“Estrela do céu que alumiou o mar,
alumeia seus filhos, a caminho do mar
Glória a Jesus nosso pai, salvador,
a lei da Umbanda traz paz e amor”*

Bateram palmas novamente e o aniversariante saiu cumprimentando os amigos, enquanto as filhas-de-santo serviam bolo e refrigerante a todos os presentes. Outras pessoas que estavam com encantado saíram também cumprimentando a assistência, como Seu Antônio, que recebera João da Mata, com quem conversamos em dezembro de 1996. Este, depois que nos cumprimentou e abençoou “em nome do Senhor Jesus Cristo e da Virgem Maria”, nos desejou muitos anos de vida, saúde e felicidade. Depois, indo para perto dos tambores, cantou várias doutrinas:

*“Senhor é só um Deus, venci no mundo,
é só um Deus prá me valer”*

“Ô cana Caiana de Baiana aê oiô” (...)

“Lê, lê, lê, lê, lê, lê, vamos lutar, lê, lê” (...)

Uma das dançantes entrou em transe quando um tocador cantava falando em Zé de Mina. Depois, Maria dos Santos puxou uma doutrina em ritmo de Mina e um moço tocou novamente o tambor batá (nagô) que estava parado, batendo com as mãos nos dois couros ao mesmo tempo (o que parece não ser usual em São Luís):

*“Ave Maria, meu Jesus, Santa Maria,
Ôi Pai Nosso que estais nos céus” (...)*

Em seguida, João da Mata cantou mais uma doutrina e depois saiu com outro encantado para cumprimentar o guia de Maria dos Santos, mas só o segundo se ajoelhou diante dele (porque só ele estava incorporado em filha-de-santo da casa?):

*“Ô moro na baia, lá ninguém me vê,
não vou soletrar meu nome pra ninguém me conhecer”*

Um tocador puxou uma doutrina e depois várias dançantes receberam seus guias:

“Aê baia, aê Codó”

*“Aê mano, é mano,
não mata meu touro, mano meu”*

Uma dançante, em transe, começou a bater no chão, mas foi interrompida na terceira vez por Maria dos Santos (com seu guia) e estavam cantando para “Zé de Mina de Dororó”. Depois dela, outra dançante entrou num transe convulsivo e este foi também controlado pelo guia de Maria dos Santos, tocando nas suas costas e na sua frente, soprando nos seus ouvidos e sentando-a depois numa cadeira.

O canto continuou e vários encantados saíram cumprimentando a assistência. Como os médiuns tinham, geralmente, a pele muito escura, lembramos os cumprimentos dos voduns que vimos no Benin, no festival “Ouidah 92”. Uma pessoa, ao ser abraçada, recebeu o seu guia e alguém entregou a ele uma espada (lenço) e uma toalha, que foi logo por ele colocada na cintura. Uma outra moça caiu no chão e o guia de Maria dos Santos tocou em seu joelho e a colocou numa cadeira, onde ela permaneceu durante um bom tempo, como se estivesse dormindo.

Uma das meninas que estava de rosa e branco entrou na roda e dançou desembaraçadamente e um menininho se agarrou com Maria dos Santos (seu neto?). Em seguida, uma dançante ficou “atuada” e começou a bater no chão, mas foi logo levantada por outra. Cantavam: “Anel de ouro mamãe me deu”, quando entrou um grupo de 10 a 15 pessoas, de vermelho, já atuadas, tendo a frente um pai-de-santo, que cantou:

*“Sô Joana Gunsã guerreira,
ô vela branca, ô vela acesa”*

Uma das dançantes que estavam em transe falou ao recém-chegado: “*o senhor não vai descobrir nós, não?!.* Parece que estava com Pombagira Cigana, como alguém falou a Isanda Falcão (membro da nossa equipe de pesquisa). Cantaram então:

*“Ô poeirão, poeirão, poeirão,
poeirão, poeirão, poeirão,
garrote levanta poeirão, poeirão”*

O salão estava meio vazio e sem Maria dos Santos. Um moço que estava no tambor e que, segundo fomos informados, era pai-de-santo, entrou em transe e cantou:

“Chama paturi, pato d’água, sô pato mergulhão”

Em seguida, dois homens, em transe, começaram a brincar no salão como se fossem patos na lagoa. Como já era tarde e íamos viajar para São Luís algumas horas depois, resolvemos interromper ali nossa observação.

Mata, Mina e Umbanda na Tenda Santa Bárbara

Não sabemos quando o salão de Dona Antoninha deixou de ser “Mata Virgem”, mas podemos afirmar que, há tempos, nele foram introduzidos elementos da Mina e da Umbanda. Teria ela menos atração pela Mina do que Maria dos Santos? Teria resistido mais à penetração da Umbanda se não tivesse ficado presa à cadeira de rodas?. É difícil saber. Antoninha falou que tocava Mina “para descansar os médiuns”, porque a Mata é mais pesada e disse que a Umbanda “acabou com a perseguição aos terreiros”, mas não parecia ter por ela e pela Mina o mesmo fascínio demonstrado por Maria dos Santos.

Antoninha era presa às coisas que “já achou” e resistia ao modernismo, apesar de dizer que acompanhava a modernidade lendo e fazendo curso por correspondência e que não participava das atividades promovidas pela Federação porque não podia andar, mas era nelas representada por sua sobrinha. O catolicismo de seu terreiro era o de seus antepassados, não oficial e sem controle do clero. Festejava São Benedito fora do calendário católico e com tambor de crioula (brincadeira realizada tradicionalmente em Codó nas comemorações do fim da escravidão negra). Cultuava Santa Bárbara como uma “deusa que chefia a encantaria” e não como uma simples santa. E, neste particular, ia na mesma direção do catolicismo de Maria dos Santos e do que era vivido pelo Bitá, que batizou a imagem de São Benedito na “linha de preto-velho” e se referiu a Santa Bárbara como “chefe das falanges positivas” de Codó.

Maria dos Santos gostava de coisas modernas e de roupas luxuosas, com brilho. Em 6 de janeiro de 1994 iniciou o toque de gravador na mão e usou roupa de nylon. Em 1995, “sonhava” com uma saia de lamê verde. Em dezembro de 1996 colocou som e venda de

bebidas na festa de fim de ano do terreiro e, embora tenha feito roupa bordada em Richelieu para as tobôssas, usou, na abertura da festa, nylon trabalhado industrialmente. Gostava também de preparar mesa de doces e bolo confeitado nas festas de seus guias.

O estilo de Maria dos Santos parecia pautado no do Bitá, que parece ter também influenciado Dona Antoninha que, apesar de mais velha do que ele, dançou muitos anos no seu salão e tinha por ele grande admiração. Logo após o falecimento de Dona Antoninha, parecia que aquela influência ia aumentar, pois antes dele ocorrer o Bitá já estava sendo apresentado como alguém que poderia orientar e acompanhar os passos da nova mãe-de-santo e o filho de Maria dos Santos fora preparado por ele. Na festa do fim do ano de 1996, a Tenda Santa Bárbara não parecia tão empenhada em desenvolver o “nagô de Codó” quanto em acompanhar o movimento umbandista que vem crescendo na capital e no interior do Estado do Maranhão e que ali era liderado pelo Bitá.

A Mina-Nagô que encontramos na Tenda Santa Bárbara (“cruzada com a Mata”) não era nem a da centenária Casa de Nagô, nem parece ser a Mina de outros terreiros antigos da capital que foram denominados nagô-derivados por Costa EDUARDO, 1948). As diferenças apresentadas em relação ao nagô dos terreiros da capital justificam plenamente o adjetivo “nagô de Codó”, que nos pareceu não passar de pequenas “ilhas” dentro do Terecô. Infelizmente, não vimos ninguém com Pedro Angasso (conhecido em São Luís como um Xangô e o primeiro vodum a entrar na Mata) e nem com Légua Bogi (conhecido ali como o seu filho adotivo que chefia a Mata de Codó). Mas, conversando com pais-de-santo em transe com João da Mata, Maria Lina e com outros guias do Terecô, vimos que, tal como os encantados da Mina, eles permanecem “em Terra” por muitas horas, brincam e conversam com as pessoas que estão na assistência, etc.

Os toques que observamos na Tenda Santa Bárbara eram muito diferentes dos realizados nos terreiros que temos freqüentado em São Luís, mesmo dos que se definem como Mina cruzada com Mata (como era o de Dona Clarinda) e dos que “viram pra Mata” ao final dos toques (como a Casa de Nagô) - deixam de cantar para os voduns e passam a “embalar” caboclo. Algumas dessas diferenças foram logo notadas quando assistimos rituais no salão de Dona Antoninha:

- 1) ali o abatá (tambor nagô) e o agogô quase não foram tocados e em vez da cabaça com malha de contas (aguê), encontrada em toda casa de Mina, foi tocado maracá (cabaça cheia de sementes) e em alguns momentos do ritual foi tocado pífaro (instrumento musical que nunca encontramos em terreiros da capital);

2) ao contrário do que se observa em São Luís, a mãe-de-santo puxou poucas músicas, mesmo nas noites em que o toque foi iniciado por ela;

3) os homens usaram “mandriões” ou “cabeções”, boinas ou bonés e Coli Maneiro dançou sem camisa, com várias faixas (“ato”) amarradas no tronco e nos braços (indumentária que parece já ter sido tradicional no Terecô), e muitas mulheres usaram chapéus de croché - indumentária muito diferente da encontrada na Mina da capital;

4) o ritmo do toque foi quase sempre o “corrido” (quando o do nagô é mais “dobrado”), os médiuns incorporados dançavam dando freqüentes rodadas, faziam brincadeiras, entravam e saíam do salão e, às vezes, andavam pela rua ou ficavam por longo tempo fora do barracão;

5) a casa recebeu, em cada noite, grupos de outros terreiros e estes se integravam tão bem e dominavam de tal modo a situação que ficava difícil se distinguir quem era “de fora” e quem era “da casa”, se estes não estivessem usando a roupa nova da festa (“farda” nova).

A Umbanda, que vem avançando nos terreiros de Codó, foi apresentada por alguns dos nossos entrevistados como uma espécie de “língua geral” na religião afro-brasileira e como algo capaz de congregar a todos sem anular as diferenças (especificidades) existentes no campo religioso afro-brasileiro. Dona Antoninha via nela um aliado poderoso na luta contra a polícia, que muito perseguiu os terecozeiros; Maria dos Santos como a força que permitiu que o Terecô saísse do seu esconderijo e passasse a ser praticado às claras; e Crispim (sucessor de Maria Piauí), como a instituição que tornou a Igreja Católica dispensável e que fez com que a religião afro deixasse de ser praticada apenas por negros pobres.

O discurso dos pais-de-santo codoenses sobre a Umbanda parece contraditório quando se verifica que a Umbanda, que está ali em evidência, é a que é mais conhecida como Quimbanda, que tem “uma linha branca e outra negra” e que cultua principalmente Exu e Pombagira - o 1º geralmente associado ao demônio e a 2ª ao pecado (mulher de cabaré), tanto pelos de fora como pelos seus adeptos. Ninguém explica, por exemplo, como a religião dos terreiros, passando a ser associada ao demônio e ao pecado, “deixou” de ser perseguida pela polícia, de ser vista como coisa de negro pobre e passou a atrair a classe média e os não negros. Ninguém esclarece também por que os voduns e caboclos do Terecô tradicional e o próprio Terecô ameaçariam mais a classe dominante do que os Exus, Pombagiras e a Quimbanda. Mas até onde pudemos constatar, os Exus e as Pombagiras são vistos em Codó como “escravos da linha negra”, recebidos fora do toque de Terecô, e não podem ser “donos da cabeça” de ninguém (pois um escravo não pode ser senhor e nem freqüentar os lugares freqüentados pelos senhores). Embora poderosos e temidos, são considerados sujeitos a uma

força maior e são recebidos à parte (a não ser quando conseguem burlar o controle dos pais-de-santo).

A modernização do Terecô de Codó vem também da influência do Candomblé, com os ritos iniciáticos públicos (“levantação de kelê”), o uso de outro vocabulário africano (“axé”) e o culto a Exu, que tanto assustava Dona Antoninha. Mas, em Codó, o Candomblé teve menos sucesso que a Umbanda. Apesar de muitos terecozeiros terem passado por ritos iniciáticos sob o comando de um pai-de-santo que residiu em São Paulo, ninguém fala em terreiro de Candomblé em Codó. A Mina parece também exercer, atualmente, ali, menos fascínio do que a Umbanda. As aproximações ocorridas no passado com Maria Piauí não levaram também ao surgimento, ali, de terreiros de Mina.

O cruzamento da “linha de Codó” com a Mina e com a Umbanda apareceu, nos rituais observados na Tenda Santa Bárbara, mais como justaposição do que como integração, tal como vem ocorrendo com o catolicismo no Tambor de Mina mais ortodoxo. A presença delas foi mais notada na abertura dos rituais, quando foram cantados hinos da Umbanda e doutrinas da Mina (às vezes parodiando músicas cantadas em São Luís: “é prá começar”, em vez de “Dossu Povessá”). Depois que a oficiante “puxou” a “linha da Mata” esta dominou de tal forma o ritual que ninguém conseguiu cantar mais de uma doutrina de Mina (nagô), sem receber protestos da maioria.

Prever o futuro da Tenda Santa Bárbara é muito arriscado, mas ninguém ficaria surpreso se ouvisse falar que a Umbanda ganhou ali mais espaço após a morte de Dona Antoninha. O orgulho de ser umbandista constatado em 1996 na festa de fim de ano, quando se cantava o hino da Umbanda, parecia maior do que o de afirmar-se terecozeiro. Pelo que pudemos observar, ser umbandista não era apenas ter uma religião e poder ser batizado, casado e ter o corpo encomendado ao morrer. Ser umbandista era ascender socialmente e poder encontrar, no terreiro, pessoas “da sociedade” (“de classe alta”). Era experimentar um orgulho que pareceu-nos comparável sentido por algumas pessoas que, apesar de serem pobres, “carregam” uma princesa e ficam orgulhosos de terem que fazer um grande esforço para comprar roupas caras para ela. É possível também que depois da morte de Dona Antoninha a influência do Bitá cresça em seu terreiro, embora a análise dos discursos dele e de Maria dos Santos tenha revelado muitas diferenças em suas formas de encarar a atividade mediúnica, e o terreiro tenha sido reaberto com o apoio de um pai-de-santo de São Luís, Tote, com quem Maria dos Santos já tivera alguma ligação no passado.

Na abertura do toque Bitá invocou Deus (como bom para todos e poderoso - “o que pode mais”) e pediu:

1) a Jesus, para afastar os maus espíritos e trazer luz, força e compreensão e, com Maria e José, se compadecer de seus sofrimentos, afastar os maus, a inveja, a perseguição, toda demanda e trazer para eles força e poder espiritual e, para Maria dos Santos (chefe), resistência, poder e compreensão;

2) a São Lázaro e Obaluaiê para abalar as doenças, iluminar Antoninha em seu leito, dar força, poder e compreensão, com poderes das falanges positivas de Codó, dos astros e do oriente;

3) a Nossa Senhora dos Navegantes, “que navega nas águas salgadas e doces”, para trazer força, luz e mensageiros de poder, força e luz para combater em seus corpos os maus e as doenças;

4) a Xangô, “rei da justiça”, para que, com força, poder e justiça, trazer orixás-guias, força, luz, afastar de suas mentes e corações a maldade e a ambição, para que os bons espíritos de luz (caboclos e orixás) tenham força para penetrar neles e afastar o mal.

Bitá, na prece realizada na abertura do tambor, solicitou a ajuda de Deus e dos santos para a vinda de bons espíritos (caboclos e orixás-guias) e afastamento dos maus espíritos, lembrando que, para recebê-los, precisariam estar concentrados e afastar de suas mentes e corações a maldade e a ambição, e que os primeiros ,vindo neles, combateriam os maus e as doenças. Nas palavras daquele pai-de-santo, os participantes do ritual apareceram como sofredores e as forças espirituais do Terecô foram definidas como “boas”, “positivas” e “de luz”. Os valores mais enfatizados por ele foram: poder, força, luz e compreensão. No seu discurso, deu ênfase às necessidades de defesa e de cura, mas também falou em combater (e vencer) os inimigos, que apareceram ali como “maus espíritos” e, de modo implícito, como “pecadores” (de quem são alvo de inveja, perseguição, demanda, injustiça). Mas, em nenhum momento, o Bitá invocou os maus espíritos (“das trevas” - opostos aos invocados no Terecô) para perseguí-los ou castigá-los. É interessante ressaltar que, ao falar em correntes positivas “de Codó”, tanto pode ter deixado subentendido que Codó tem também “correntes negativas”, quanto que as correntes negativas ali existente são alienígenas.

A fala de Maria dos Santos na entrada do ano de 1997 e “saída” de novas filhas-de-santo “batizadas na Mata e na Mina” mostra - no “Saravá” a Oxalá, Santa Bárbara, N.Sra. da Conceição, Iemanjá e São Benedito -, o cruzamento (justaposição?) da Mata com a Umbanda. A influência da Umbanda aparece também quando invoca os caboclos de Umbanda. Na prece realizada na abertura dos trabalhos Maria dos Santos pediu:

1) a Jesus um foco de luz e um ano bom para todos, com paz e axé, para que possam ter força, paciência e calma para vencer “a difícil batalha” que estavam travando;

2) a São João Batista, que batizou Cristo, força e luz na corrente e na cabeça de suas novas filhas-de-santo, para que tenham muito sossego;

3) a todos os caboclos de Xangô, de Umbanda e a pai Oxalá para guiar suas novas filhas nas horas mais difíceis;

4) pediu às suas novas filhas para, a exemplo dela, procurarem viver para fazer o bem, sem olhar a quem, e sem visar lucro;

5) ao Menino Deus força e luz para a diretoria do terreiro e a Jesus e Santa Bárbara, força e luz para todos e defesa do mal e dos perigos.

Abrindo o ritual em 1º de janeiro de 1997, Maria dos Santos deu vivas a Deus, perguntando quem pode mais do que ele, tal como fez em 05 de janeiro de 1994, quando deu também vivas à luz, a santíssima cruz e pediu luz a Jesus, Maria e José. Maria dos Santos fala muito em luz e em força, mas no seu discurso esta vem, geralmente, associada à paz e sossego, o que parece coerente com a idéia de que a batalha deve ser vencida com calma e paciência. Apresenta também para pais-de-santo ideais semelhantes aos do sacerdócio cristão: fazer o bem, sem visar lucro e sem olhar a quem, o que não dá para saber se foi por ela absorvido do Terecô ou do espiritismo de Umbanda.

A análise da fala dos dois encantados com quem conversamos durante as festividades de fim de ano da Tenda Santa Bárbara, na passagem de 1996 para 1997, mostra que João da Mata aparece no toque de Terecô à convite (“prá que me convidou?”) e Coli Maneiro vem sem ser chamado (“quero entrar”). O primeiro fala em inimigos das sete encruzilhadas, mas empunha sua espada para guerrear no mar (não “trabalha” na encruzilhada?). Coli Maneiro se apresenta como tendo uma “banda preta”, podendo tanto casar como descasar, e tendo autorização (de Deus) para matar. Aparece, portanto, como podendo atender a qualquer pedido (casar ou descasar), mas estando abaixo de um ser supremo, que autoriza sua ação e que deve também poder impedi-lo.

Coli Maneiro, tal como foi aqui representado, não pode ser visto como fazendo só o bem, pois descasa e mata (daí dizer que tem uma “banda preta”). Ninguém nos falou se quando faz “mal” a alguém, a pedido de outrem, visa recompensa (por exemplo, em troca de bebida para seu “cavalo”, quando incorporado, ou de alguma oferenda/obrigação) ou se o faz desinteressadamente. Mas não é uma entidade da “linha negra”, como os Exus e Pombagiras, senhores das encruzilhadas. “É um vodunso velho”, irmão de Légua Bogi (chefe da Mata de Codó) recebido como guia-chefe (que só faz o bem) e homenageado nos toques de Terecô com músicas, como a que foi cantada em junho de 1995 por Dona Maria de Jesus e gravada por Patrícia Sandler (etnomusicóloga que nos acompanhou em viagem a Codó):

*“Coli Maneiro, Coli Maneiro êô,
mas eu cacei, mas não achei Coli Maneiro êxô
Coli Maneiro, Coli Maneiro êô,
vodunso velho tá na eira, Coli Maneiro êxô”*

Não se pode dizer que age como os voduns, pois, segundo Dona Deni (atualmente na chefia da Casa das Minas-Jeje, em São Luís), voduns não atendem pedidos para “descasar” ninguém. Também não se pode dizer que tem um comportamento pautado por uma ética cristã, mas ao proteger um povo subjugado, perseguido e injustiçado, pode ser associado a protetores do povo hebreu (Deus, anjos) de quem fala a Bíblia (Antigo Testamento), capazes de aplicar severos castigos a quem os desobedecia e de derrotar os inimigos daquele “povo eleito”.

Não sabemos se a fama de Codó como “terra do feitiço” tem a ver com o culto às entidades que têm “uma banda preta” ou com a existência, no passado, de grandes feiticeiros que, embora não fossem confundidos com Terecozeiros, a nível local, devem ter ajudado a construir a fama de Codó como terra onde se “mata zombando”. Em São Luís, Pai Euclides, da Casa Fanti-Ashanti, considera tal expressão uma deturpação de um dos nomes do chefe de outra linha de entidades espirituais temidas da religião do Maranhão, Surrupira do Gangá ou Mata Zombana.

No próximo capítulo, quando estivermos tratando mais detidamente a respeito de magia negra em Codó, voltaremos às entidades que têm “uma banda preta” e procuraremos analisar fragmentos do mito de Légua Bogi.

Capítulo 5

A LINHA NEGRA DE CODÓ

Como foi visto na análise da literatura pesquisada, há muito Codó é conhecida como “terra do feitiço” ou “da macumba”. Mas, apesar dessas palavras serem associadas, geralmente, a “trabalhos para o mal” (malefícios), nem sempre foram usadas ali com essa conotação. Muitos autores parecem fazer uso delas para designar toda e qualquer prática religiosa afro-brasileira de populações negras do município (incluindo culto, curandeirismo e “magia negra”).

Entre as pessoas ligadas a terreiros, apesar do termo feitiçaria ser, às vezes, também utilizado no sentido de religião afro em geral, é mais usado como sinônimo de “magia negra” (de trabalho para o mal), daí porque nunca aparece no discurso dos nossos informantes como categoria de auto-definição. O termo macumba, embora tenha aparecido na fala de Dona Antoninha para designar uma tradição religiosa surgida em Codó depois do Terecô, na qual os pais-de-santo ganham dinheiro fazendo trabalho para o mal, é usado por muitas pessoas de terreiro para designar a religião afro-brasileira, tanto em Codó como em Viana-MA, como nos informou Rogério, curador e mineiro daquela cidade (Entrevista de 5/7/1997)⁷⁶.

A separação entre religião, curandeirismo (magia branca) e feitiçaria (magia negra), afirmada no final da década de 1940 por Nunes Pereira (1947), em relação à Casa das Minas-Jeje (São Luís), e também encontrada em 1943-1944 por Costa Eduardo, em Santo Antônio (povoado de Codó), parece ter desaparecido na capital e no interior, quando os terreiros se multiplicaram. De acordo com Costa Eduardo, em São Luís, essa separação já era pequena nos anos 40, principalmente nos terreiros que funcionavam nos sítios (área rural da capital), sob o comando de pessoas, sem ligação direta com as casas abertas por africanos. Em Codó, a integração do Terecô com o curandeirismo e a feitiçaria (magia negra) parece ter acontecido em maior escala nos salões abertos na cidade por migrantes nordestinos (como Maria Piauí), ou por pessoas de lá (como o Bitá)⁷⁷.

⁷⁶ Napoleão Figueiredo e Anaiza Vergolino (FIGUEIREDO & SILVA, 1972) encontraram, em 1968-1969, no Pará, na região do Alto Cairari, uma associação do termo curador à macumba e à prática do mal. Segundo eles, havia ali uma diferença sutil entre pajé e curador. Ambos tratavam os doentes com banhos e defumações, mas, os pajés só trabalhavam em transe (quem curava eram os espíritos), usavam elementos da natureza encontrados no local, não cobravam pelo trabalho e não preparavam “coisas maléficas”. Os curadores conheciam rezas, fórmulas, terapêutica, às vezes, compravam banhos e defumadores, que eram ali denominados “macumbas”, cobravam pelo trabalho e podiam fazer o mal.

⁷⁷ Segundo Costa Eduardo, muitos terreiros de São Luís se transferiram para os sítios por causa da perseguição policial deflagrada contra curadores e “feiticeiros”. Em Codó, a mesma perseguição deve

Analisando-se o caso da Tenda Santa Bárbara (de Codó), considerada tradicionalista, pode-se suspeitar que a integração entre religião e curandeirismo é maior no Tambor da Mata (do interior) do que no Tambor de Mina (da capital). Dona Antoninha, além de muito procurada para benzer criança, preparava, constantemente, “banhos” e amuletos para seus inúmeros clientes, função que, segundo Costa Eduardo, não era de mãe-de-santo. E, já há algum tempo, os pais-de-santo mais famosos de Codó, Maria Piauí e Bitá do Barão, tornaram-se célebres por seu sucesso como curadores e também por seus trabalhos na “linha negra” (definidos por este último como de Quimbanda), prática que continua muito negada nos terreiros de Mina.

É possível que o Terecô de Codó sempre tenha sido mais associado a práticas de curandeirismo do que o Tambor de Mina, pois os terreiros de Mina, além de maiores, realizam muitas festas e obrigações durante o ano. É possível também que, devido a essa associação maior com o curandeirismo, o Terecô tenha sido mais perseguido pela polícia do que o Tambor de Mina, pois, como enfatizam as Federações de Umbanda, a Constituição brasileira “garante” a liberdade de crença, mas a “prática do curandeirismo” continua sendo “contravenção”. O Terecô tem sido também mais “acusado” de fazer feitiçaria (de realizar trabalhos para o mal) do que o Tambor de Mina, daí porque o pai-de-santo codoense Aluísio prefere a denominação Umbanda para designar a religião dos terreiros (MORAES,1988).

Embora o povo de terreiro de Codó não concorde com a redução da Macumba ou Terecô à “pura feitiçaria”, mostra que elas lidam ali com o problema do mal de modo muito diferente da Mina Jeje ou da Mina Nagô (para citar apenas as mais antigas e conhecidas da capital). Enquanto as Minas Jeje e Nagô afirmam invocar apenas entidades da linha branca (voduns, orixás, caboclos), o Tambor da Mata de Codó tem como chefe a entidade espiritual Légua Bogi Buá da Trindade, que é apresentada como tendo “uma banda branca e outra preta”. É preciso assinalar que essa entidade possui nome e características que lembram o Legba dahomeano e o seu corresponde iorubano, Exu, entidades espirituais que, no Maranhão, são associadas ao demônio, mesmo nos terreiros fundados por africanos⁷⁸.

ter impedido a abertura de terreiros na sede do município logo após a abolição da escravatura.

⁷⁸ Apesar de Legba ser conhecido como equivalente a Exu, este nunca é associado ou confundido com Légua Bogi pelos informantes de Codó, talvez porque tenha se tornado mais conhecido ali com o surgimento da Umbanda, Quimbanda e Candomblé, o que reforça a idéia de que, no passado, a presença nagô foi pequena naquele município. Legba, no entanto, foi confundido várias vezes com Légua Bogi por nossos entrevistados o que nos deixou em dúvida se, quando perguntávamos algo sobre o primeiro e alguém nos respondia falando do segundo, deveria entender que para aqueles informantes Légua Bogi era o mesmo Legba, ou se deveria interpretar o fato como um engano decorrente do pouco conhecimento de Légua em Codó e de, ao falarmos nele, as pessoas pensarem que

Mas não se deve pensar que a acusação de feitiçaria nunca tenha recaído sobre os terreiros de Mina tradicionais, como a Casa das Minas-Jeje da capital. Nunes Pereira, quando fala de uma defesa feita a ela pelo jornal “A Tarde”, de São Luís (PEREIRA,1948:50), dá a entender que também foi alvo de “acusações falsas”, como outros terreiros de Mina. Como mostrou Beatriz Dantas em pesquisa realizada em Laranjeiras (SE), ser mais perseguido ou menos perseguido dependia, ali, mais de boas relações com a polícia e com a classe dominante (parentesco, compadrio, etc.) do que do tipo de atividade realizada e da maior ou menor preocupação com a “pureza africana” (DANTAS,1988).

A existência no Terecô de entidades “meio brancas e meio negras” e a existência, no passado, naquele município, de afamados praticantes da “magia negra” (feiticeiros ou curadores que, por dinheiro, faziam “qualquer trabalho”), deve ter facilitado a penetração da Quimbanda e pode explicar porque, atualmente, a “linha negra” tem sido recebida ali com tanta simpatia e naturalidade pelos terecozeiros de Codó e por sua clientela.

Atualmente, em Codó, a influência da Quimbanda é tal que, quando se fala em “linha negra” pensa-se menos em trabalho com o demônio ou com as forças do mal (feitiçaria tradicional), do que em trabalho com Exu e Pombagira. E como essas entidades, embora vistas também como demônios, são ambíguas, capazes de fazerem o bem (desmanchar trabalhos de magia negra, garantir sucesso no amor e nos negócios) e de fazerem o mal (adoecer, derrubar, prejudicar e matar alguém), a Quimbanda aparece ali como uma forma de se reduzir a maldade, embora se afirme que quem procura a ajuda de entidades da “linha negra” está querendo fazer mal a alguém (por inveja e, mais freqüentemente, por vingança).

E, quando os médiuns se referem a Exus batizados, parece que estão falando dessa maldade contida ou controlada e da possibilidade de se recorrer, sem medo, a forças violentas e perigosas para se conseguir o que se deseja, como se recorre a um remédio ou a um tratamento médico que, mal administrado, pode matar o doente.

Como os Exus e Pombagiras são apresentados como entidades interesseiras, que estão sempre ajudando quem dá mais, são muito procuradas por pessoas das camadas mais abastadas, que podem pagar pelos trabalhos, e pelos que não se sentem tão protegidas por forças espirituais, como os adeptos da religião afro (em sua maioria, de renda mais baixa), e que recebem ou cultuam voduns, orixás, caboclos e, mais recentemente, pretos-velhos. E, entre esses clientes mais abastados, encontram-se, sem dúvida, os políticos, à cata de proteção

e de orientação e, principalmente, do apoio de pais-de-santo de grande popularidade e dos votos de seus liderados.

Até onde pudemos observar, existe no Terecô de Codó, como na Mina de São Luís, uma grande separação entre as entidades da “linha negra” e as de “linha branca”, mesmo nos terreiros de “linha cruzada” (que realizam rituais onde se recebem Exus e Pombagiras).

Neste capítulo, vamos examinar, com mais vagar, o que estamos chamando de “linha branca e preta” do Terecô ou de “magia negra tradicional” de Codó (“a que não veio de fora”, de que falou uma codoense entrevistada pelos jornalistas da TV-Bandeirantes). Começamos contando uma história de Maria Bárbara e “Barba Soeira”, chefe da encantaria; falando sobre Légua Bogi, conhecido como o chefe da Mata; e contando algumas histórias de antigos feiticeiros ou curadores de Codó. Em seguida, descrevemos um ritual para Exu, observado no terreiro de Bitá, e uma visita de políticos àquele terreiro, no festejo de agosto de 1986, resumindo os discursos proferidos pelos políticos e pelo então presidente da Tenda.

Maria Bárbara, Santa Bárbara e Barba Soeira

Embora Santa Bárbara seja muito importante em Codó e Dona Antoninha tenha nos assegurado que ela é a mesma Maria Bárbara ou Barba Soeira, chefe da encantaria, a história dessa complexa entidade que vamos relatar não foi recolhida em Codó e sim em Cururupu, cidade do litoral maranhense onde a presença negra é também muito grande.

Em 1992, estivemos em Cururupu, em pesquisa exploratória sobre religião afro, e conhecemos Dona Isabel Mineira, mãe-de-santo preparada em São Luís, no Terreiro da Turquia, denominada “mineira”, por ser considerada a única que conhecia os fundamentos do Tambor de Mina e que apresentava grandes diferenças em relação aos demais especialistas religiosos afro-brasileiros do lugar, conhecidos como “curadores”, mesmo quando tocavam tambor e tinham filhos-de-santo.

Tomando conhecimento de que Dona Isabel recebia Légua Bogi, falamos que gostaríamos de ouvir a história dele, pois, certa vez, incorporado em Jorge Itaci (pai-de-santo de São Luís), nos disse que um dia iríamos escrevê-la e que procurássemos subsídios com Jorge. Em seguida, perguntamos se ela não poderia nos contar aquela história. Dona Isabel riu e disse: “ele estava brincando, não vai contar a história dele”. Em seguida, sem nos dizer o “por quê” e sem que tivéssemos tempo de apanhar o gravador, começou a contar uma história de Maria Bárbara, que colocamos no papel logo que deixamos a sua casa e que vamos reproduzir, a seguir. Infelizmente, Dona Isabel faleceu sem que pudéssemos corrigir e

completar o texto, que ela, certamente, teria muitos reparos a fazer, tanto em relação à narrativa, quanto às letras das doutrinas a ela integradas. Como ouvimos muitas delas em toques realizados no terreiro onde ela foi iniciada e anotamos o primeiro verso de cada uma, pudemos aqui apresentá-la, apesar da entrevista não ter sido gravada.

Maria do Rosário Santos (SANTOS,1996) divulgou, em 1996, no *Boletim 6* da “Comissão Maranhense de Folclore”, uma história de Santa Bárbara, narrada por um discípulo do Mestre Bruno de Nazaré (afamado curador do município de Caxias, já falecido). No referido relato, Santa Bárbara aparece como uma jovem nobre que não valorizava as coisas materiais, que tinha o dom da clarividência e que curava o povo humilde com elementos encontrados na própria natureza (resinas, barro, pedras) e, mais tarde, com um raio de luz que saía do palácio (onde seu pai queria mantê-la confinada) e atingia os doentes que a esperavam em uma montanha. Não conseguindo afastá-la de sua missão, seu pai tentou afogá-la no mar e, depois, mandou decapitá-la na montanha, o que terminou provocando a morte dele, por castigo divino. No artigo, Rosário cita músicas cantadas em São Luís e no interior do Maranhão para Santa Bárbara e para Bárbara Soeira, onde esta é chamada de pajeleira.

Na história contada por Dona Isabel, Santa Bárbara é Maria Bárbara depois do martírio, “santificada”, e é uma virgem branca que foi criada por negros escravos e que preferiu o martírio a ser possuída pelo senhor (que era também o seu pai)⁷⁹. Conforme Dona Isabel:

“Maria Bárbara nasceu no dia 04 de dezembro e como o nome de sua mãe era Maria e ela nasceu no dia de Santa Bárbara, passou a se chamar Maria Bárbara.

Seu pai era Jerônimo, mas ela foi criada por negros -- Mãe Maria e Pai João - que eram escravos dele e a salvaram das águas (do mar?) onde foi jogada por ele ao nascer(?).

Era linda e a única branca do lugar onde vivia. Mãe Maria era louca por ela e fazia pra ela brinquedinhos (panelinhas de barro, cuíca, cabacinha) dizendo: ‘tu és formosa como a lua, tu és formosa como as estrelas’.

Um dia, o pai de Maria Bárbara ‘tentou prá ela’ e ela contou a Mãe Maria, que ficou muito sentida. Ele disse a ela: ‘ou tu vai, ou vai ver o punhal’. Aí, jogou o punhal nela, mas ela o apanhou e correu. Ele tocou a buzina chamando os pretos (que estavam a seu serviço), agarrou ela, botou uma coroa de ferro na cabeça dela e jogou-a no mar.

Preto chorou em silêncio. Pai José era o feitor, e Pai João saiu à procura dele para saber dela:

⁷⁹ Realizando pesquisa sobre religião afro em Laranjeiras (SE), Beatriz Dantas só conseguiu também registrar um “mito” de orixá, o de Santa Bárbara, e nele há também uma investida incestuosa do pai dela. É interessante observar que naquela cidade, no terreiro mais tradicional, que, como o de Dona Antoninha (Codó-MA), era denominado Santa Bárbara, os filhos-de-santo eram chamados de filhos de Santa Bárbara e se falava “brincar Santa Bárbara” para dizer receber orixá (DANTAS,1988:137;139).

‘Mãe Maria, cadê Pai José?’
Mãe Maria vivia olhando pro mar e um dia viu uma coisa flutuando. Era Maria Bárbara santificada, com cálice, hóstia e um punhal na mão. Sua roupa era estampada e brilhava. A velha pegou a cuíca e as cabacinhas que fizera prá ela, quando menina, botou na praia e cantou:
‘Santa Bárbara raiou, Maria Bárbara raiou’
‘Santa Bárbara lançou pedra no mar
Hoje é dia de folgar, senhor
Ai, ai, ai, ô,
Hoje é dia de folgar, senhor’.
(Com esta última música, referindo-se à pedra que foi amarrada em sua cabeça para que afundasse no mar). Aí os pretos vieram para a praia e vieram cantando:
‘Um, um, um, dois, dois,
pela hóstia consagrada,
Maria Bárbara veio do mar’
Três, três, três, quatro, quatro, quatro,
pela hóstia consagrada,
Barba virgem veio do mar’
Aí tambor tocou:
‘Mãe Maria, cadê Pai José’
Foi no mato tirar caramundé
ô diga a ele que quando vier
Suba na casa, num bata cun os pé’.
(Esta doutrina tem um verso onde fala para vir na ponta do pé, para não fazer barulho prá ela). E cantou depois:
‘Quero ver, quero ver
Quem ranca a batata primeiro’
‘Passou na luz das candeias...
Balanceia no mar
Ê anaicô, ê anaicô
Ela veio da outra banda de lá’.

No relato não se esclarece o motivo pelo qual o pai de Maria Bárbara mandou jogá-la nas águas e nem se ela foi encontrada pelo casal de negros nas águas doces ou salgadas. Mas dá para se compreender que isso aconteceu quando ela era ainda criança. Dá também para se inferir que, mais tarde, quando “tentou prá ela”, não sabia que ela era a sua filha que fora atirada nas águas, e que mandou matá-la por considerar absurdo uma moça bonita, filha de escravos, não querer se entregar, sexualmente, ao seu senhor. A história de Maria Bárbara, contada por Dona Isabel, não explica também por que ela é conhecida na religião afro do Maranhão como “Bárbara ou Barba Soeira” e nem a sua relação com o encantado Dom João Soeira. Não fica claro, por exemplo, se o João que aparece no relato de Dona Isabel como seu pai de criação é ou não o Dom João Soeira.

No Maranhão, Santa Bárbara é não apenas patrona do Terecô ou padroeira dos curadores, como “pajeleira” é precursora dos curadores. Assim, sem deixar de ser branca, é a

grande deusa, rainha, mãe e mestra dos terecozeiros, dos curadores e dos “mineiros”, e a grande chefe da encantaria.

Légua Bogi Buá, uma banda branca e outra preta

Não existe no Maranhão entidade espiritual mais controversa do que Légua Bogi. Começamos a nos interessar por ele muito antes de pretendermos escrever sobre religião afro-brasileira em Codó, daí porque dedicamos a ele várias páginas em “Desceu na Guma” (FERRETTI, M., 1993:203), apesar dele não marcar sua presença na Casa Fanti-Ashanti, terreiro sobre o qual versa aquele livro.

Embora todos falem de Légua Bogi como de Codó, existe grande divergência no que se diz a seu respeito e existe um grande silêncio em relação à sua história (mitologia). Infelizmente, não o encontramos (incorporado) em Codó e só tivemos oportunidade de encontrá-lo em um terreiro de São Luís, no de Jorge Itaci, embora ele seja recebido em vários outros⁸⁰. Na casa de Jorge, Légua Bogi é jovem, brincalhão, meio rude e desbocado, tem muitos amigos, gosta muito de bebida alcoólica e da brincadeira de Bumba-Boi.

Em Codó, no salão de Dona Antoninha, ouvimos falar dele como o encantado mais velho do mundo, como filho desobediente (Maria dos Santos) e como um preto-velho angolano (Dona Antoninha). Mathias Assunção ouviu seu nome em relatos de pessoas de São Bernardo (MA) sobre o “tempo do cativo”, fazendo o senhor ver no pasto um boi que fora morto e comido, por escravo que estava sendo castigado (ASSUNÇÃO, 1988:117). Em Viana (MA), Légua Bogi é visto pelos médiuns (que têm vidência) como um preto-velho que usa chapéu, parecido com o falecido artista nordestino Luiz Gonzaga. Algumas pessoas o vêem caminhando na cidade, outras, andando sobre as águas do mar, sem afundar. Mas, conforme o curador e “mineiro” Rogério, Légua também aparece a eles como um boi preto, com uma estrela brilhante na testa, que ameaça “partir para cima” do médium que não cumpre suas obrigações para com ele (Entrevista em 3/1997).

Segundo Pai Jorge (entrevista de 24/03/1997), Légua Bogi é um dos encantados mais antigos de Codó, mas a família de Légua entrou ali quando acabou a euforia do algodão e ele veio como um dos “filhos do gado”, daí porque aparece com chapéu de couro e rebenque. Segundo o mesmo informante, em São Luís, eles “aportaram” no início do século XX, como

⁸⁰ Tal como o terreiro de Bitá do Barão, o de Jorge pertence a Iemanjá e é chefiado por um pai-de-santo que liderou, por muito tempo, a Federação de Umbanda do Maranhão, que Bitá representava, há muito, em Codó.

uma família já constituída, e foram trazidos por Maximiana e por migrantes do Mearim e de Codó.

De acordo com aquele pai-de-santo, Légua Bogi “tomou nome” em Codó porque era um orixá que, quando invocado, vinha mesmo, e em figura de gente - aparecia em Codó em espírito e matéria (não apenas incorporado em médium). Muitas pessoas o viram entrando na cidade, montado em um burro. Mas ele montava no burro ao contrário e segurava no rabo dele como se fosse a sua rédea. Quando entrava na cidade ia cuspiendo nas paredes das casas dos brancos, do povo que tinha dinheiro, e falando palavrão. Queria provocar as pessoas, que elas viessem “falar para ele” para que ele pudesse castigá-las. Elas ficavam possuídas, se batendo, se arrebatando, e depois, ele ia embora, com uma garrafa de cachaça de lado, e desaparecia.

Nos anos 40, falava-se em Santo Antônio, que Légua era bom para localizar coisas perdidas e resolver problemas difíceis, mas era malvado e, quando entrava no salão, era saudado como um “dono de terreiro” e era, logo depois, despedido (EDUARDO, 1948:60).

Em Codó, Légua Bogi tem uma grande família. Segundo Pai Aluísio, os africanos chamavam Légua e os encantados de sua família de “jaro”, o que significa, para ele, feiticeiro (MORAES, 1988). Como vimos, Coli Maneiro se apresenta como seu irmão e como capaz de matar. É possível que ele seja o mais temido da família, pois Dona Antoninha falava sempre que eles eram muito pesados (poderia ser chamado “maneiro” por ser o mais pesado). Não ficou muito claro, no discurso de Antoninha, o sentido da palavra “pesado”, mas é possível que signifique “difícil de ser carregado”, em alusão aos problemas enfrentados por seus “cavalos”. Nesse sentido, Maria dos Santos nos falou que, apesar de Dona Antoninha ter recebido tudo o que teve de Lauro Bogi, não desejava herdar aquele encantado, pois ele bebia muito. E em presença de Dona Antoninha, uma curadeira falou a Furuya, em agosto de 1989, que Seu Lauro costumava dizer no salão: “eu sou Lauro Bogi Buá, uma banda branca e outra preta, metade de Deus e metade do diabo”.

Não sabemos também se, quando Antoninha falava que a família de Légua era pesada, estava querendo dizer que eles são muito presos à matéria e que, por isso, bebem, são vingativos e maltratam os médiuns. Pelo que pudemos deduzir da fala de Maria dos Santos, Lauro Bogi foi matéria e desencarnou em um tempo pouco afastado de nós. Apesar dela ter nos falado que Légua foi o primeiro encantado a vir no mundo, disse que Dona Antoninha recebia dois guias de Miragaia (povoado negro próximo a Codó), que vinham nela para “cumprir missão” (desencarnaram sem cumpri-la inteiramente). Um deles era Lauro Bogi, da família de Légua. Primeiro veio o preto-velho Floriano, que fez muita caridade e verdadeiros milagres. Depois de uns bons anos que estava vindo nela, disse que sua missão terminara e

“subiu”. Veio então Lauro Bogi, que foi seu “farrista” - com quem brincava e trabalhava. Este “desencarnara” muito cedo, ainda novo, e bebia muito. Segundo Maria dos Santos, nenhum dos dois vinha em outra pessoa, o que não acontecia com Légua e Coli Maneiro - com os vodunsos velhos.

Como Légua foi apresentado como o primeiro encantado do mundo e o seu filho Lauro, como preto do Miragaia (povoado negro do interior do Maranhão), é possível que Lauro Bogi tenha sido um dos escravos que recorria a Légua para se livrar dos castigos do seu senhor. E, se ele era assim representado na casa de Dona Antoninha, não era um “tronco velho”, e sim, uma “arrebentação nova”, como falava Dona Antoninha, e estava mais próximo dos espíritos recebidos nas sessões de “mesa branca”, que podem se transformar em espírito de luz, do que dos voduns do Tambor de Mina.

Para Pai Jorge, Légua, pelo seu nome e mesmo pelas características apresentadas, parece ser o resultado da fusão de duas entidades Jeje, Legba e Polibogi, que correspondem a Exu e a Obaluaiê dos nagô, muito poderosas e vingativas (malvadas). Essas entidades devem ter sido levadas de São Luís, por vodunsis que foram para Codó e para o Mearim, no ciclo do algodão, e, depois, por falta de contato de seus descendentes com outros Jeje, foram sendo deturpadas e fundidas em uma só. Légua Bogi seria Legba mais Polibogi. Mas Pai Jorge acredita que Légua Bogi é o próprio Pedro Angassu - corruptela do nome da divindade Agassu, levada de São Luís, com um nome em português. Eles fundiram dois orixás em um e depois desdobraram aquele em dois. E Pedro Angasso, Dom João Soeira, Barba Soeira, Dom João Príncipe de Oliveira são irmãos, de uma família nobre encantada num tremendal (onde a terra tremeu), lugar onde não habita caboclo e de onde eles têm muito medo.

Pai Euclides ouviu de Maximiana que Légua Bogi é da família de Acoosi, da terra de Jeje, mas existiam dois Léguas, o Légua Bogi Buá e o Légua Viajeiro, da estrada, que equívale a Exu. Um é brincalhão e o outro é sério. Segundo ela, o Légua Bogi é jovem, brincalhão, gosta de estar no meio do povo, provocando um e outro, e gosta mesmo é de farrabamba (sic). Pai Euclides disse que já ouviu falar que ele é cujuba (herniado) e se transformava em boi e, principalmente, em cachorro. Para ele, Légua Bogi não é Polibogi, é ele mesmo, mas são ligados a Acoosi.

Maximiana falou também àquele pai-de-santo que Légua Bogi é africano, mas veio para o Maranhão de um lugar chamado “Trindá”, acompanhando uns negros que vieram trabalhar com arroz e algodão em Codó. Lá, encontrou Pedro Angasso, que se intitulava o rei do Codó, e se agregou a ele, como filho, mas “não era nem do sal e nem do alho”. Não conseguimos maiores informações sobre a localização da “Trindá”, de onde teria vindo Légua

Bogi, mas encontramos, em Claude d'Abbeville (1975:294), referência à vinda, em 1613, de navios comerciais espanhóis das ilhas Canárias para “Trindade” e daí para o Maranhão.

Em 1985 nos foi sugerida por Moly, coreógrafa e hoje mãe-de-santo de Trinidad-Tobago, outra justificativa para Légua ser conhecido como “da Trindade”. Segundo ela, em seu país existe uma entidade que só trabalha com duas outras, com quem forma uma trindade e que Légua Bogi poderia ser uma delas ou uma entidade também ligada a outras duas. Depois disso observamos que, se Pedro Angasso é Agassu e Légua Bogi (que é Legba e Polibogi) é Pedro Angasso, Légua Bogi é a reunião de três voduns: Legba, Polibogi e Agassu. E, sendo três em um, só poderia ser muito forte. A parte de Légua Bogi herdada de Legba justificaria sua “banda preta”. Pai Jorge explica que, de acordo com a mitologia, Legba é um vodum ambíguo, “o que mandar ele fazer ele faz, se pagar a ele para fazer o bem ele faz e se pagar para o mal ele também faz”.

Segundo Dona Deni, da Casa das Minas-Jeje (São Luís), Légua Bogi é um vodum cambinda e costumava visitar aquele terreiro na festa de São Sebastião, no tempo em que a casa era chefiada por Mãe Andresa (de Polibogi)⁸¹. Vinha com suas filhas que pertenciam a um terreiro cambinda existente em um povoado codoense denominado Cangambá (ou Cangumbá, ainda não visitado por nós). Aquele terreiro cambinda era muito ligado à casa Jeje porque existiam ali muitas voduns ligadas às voduns de lá, por laços consangüíneos. Outra filha da casa informou a Sergio FERRETTI (1985) que o vodum Arronovissavá, integrado na Casa das Minas à família real do Dahomé, era irmão de Naêdona, esposa do Rei Dadarrô, pai de Zomadonu, chefe do terreiro. Arronovissavá teria vindo para a Casa das Minas quando o terreiro cambinda de Codó parou de funcionar e foi recebido por Zobeilda, ainda criança. Dona Amélia, chefe da casa falecida em 17 de março de 1997 e mãe de Zobeilda, me falou que aquele vodum é irmão de Dadarrô e que veio da África junto com ele mas custaram muito a se encontrar, pois um acompanhou escravos que ficaram em São Luís e outro foi para Codó, acompanhando sua filha.

Tentando fazer uma síntese de tudo o que foi dito aqui sobre Légua Bogi, podemos dizer que ele é, geralmente, representado como um vodum velho (cambinda?); um preto velho africano (de Angola?) que veio para Codó, depois de ter andado por outros lugares (Trindá); um filho desobediente, e o primeiro espírito a vir no mundo. Agrega, em sua família, espíritos de negros maranhenses “endiabrados”, como Lauro Bogi, que teve vida desregrada (alcoólatra), morreu cedo, e que, provavelmente, era ou é revoltado (por isso maltrata seus

⁸¹ Pai Jorge, em livro publicado sobre o Tambor de Mina, fala que Légua Bogi é também conhecido no Maranhão como um vodum cambinda (OLIVEIRA, 1989)

“cavalos”). Apesar da família de Légua ser “pesada”, Légua defendeu os negros dos senhores e um dos seus filhos deu a Dona Antoninha muitos bens materiais. Apresentando essas características, a família de Légua exibe muitas similaridades com os Exus da Umbanda, que tantos terecozeiros estão recebendo e com quem muitos estão trabalhando em Codó. A diferença da família de Légua para os Exus parece ser mais uma questão de grau: os ligados à primeira são metade pretos, metade diabo e não fazem pura feitiçaria (só trabalho para o mal).

Histórias de antigos “feiticeiros” de Codó

Conforme depoimento de Pai Euclides (São Luís), no passado, havia no Maranhão uma clara distinção entre cura, bruxaria (feitiçaria) e terecô. Disse que, quando criança, viu muitos terecozeiros de Codó nas festas da casa de Maximiana: Eusébio Jânsen (que era cego dos dois olhos e que recebia Bossujara e Marinheiro), Libânia, Eufêmia, Pedro, João Jânsen, Maria (Maria Piauí?). Eles falavam muito em bruxaria, mas diziam que o pessoal do Terecô era de outro lado e não tinha nada com bruxaria. Na década de 1930, os famosos na questão da bruxaria em Codó eram: Deus Quiser e Tobias⁸². Depois deles, quem ficou famoso em Codó como feiticeiro, foi Maria Piauí (já falecida) e, depois dela, o Bita do Barão, que deve estar com uns 72 ou 73 anos de idade (nascido em de 1924 ou 1925?)

Sobre Deus Quiser, Pai Euclides ouviu contar na Casa de Maximiana que, se uma pessoa tivesse queixa de uma vizinha ou apanhado de alguém, ou se um ladrão tivesse roubado umas cabeças de gado de alguém, era só falar com Deus Quiser. Ele perguntava primeiro “quanto tu vai me dá?” e depois pedia: o nome da pessoa (nem precisava o sobrenome), a indicação da direção onde ela morava e perguntava ao “dono do serviço” se queria “fresco ou sal preso” (que seu inimigo tivesse morte rápida ou lenta). Se a pessoa dizia que queria “fresco” ele falava: “vá, quando você chegar lá já estão arrumando ele prá botar no meio da casa”. Aí chamava seu auxiliare pedia três caroços de pimenta do reino. Se ele dissesse que não tinha, pedia de milho e se também não tivesse, dizia: “traz, então três caroços de arroz, que não estejam quebrados”. Aí botava eles na mão, soprava na direção em que estava a vítima, eles saíam voando e pronto, estava feito o serviço (entrevista de 31/3/1997)⁸³.

⁸² Em 1985, ouvimos falar em Santo Antônio que Tobias era de São Joaquim, povoado negro próximo àquele. Em 1999 fomos informados em Codó, por Seu Zequinha e por Seu Inácio, que Tobias tinha um salão em São Joaquim e que Deus Quiser, que era uns 50 anos mais velho do que ele, tinha salão no Codozinho, que foi passado para o seu filho carnal Euzébio Jansen, que mais tarde transferiu-o para a sede do município de Codó.

⁸³ Há muitos anos atrás, uma “mineira” que morou no Rio de Janeiro nos falou que ali se fazia muito trabalho, com Exu, para matar pessoas, e que o cliente escolhia se queria “fresco ou sal preso”, o

A história de Tobias que chegou até nós foi contada em maio de 1987, por codoenses, a uma de nossas colaboradoras, como um caso acontecido mais ou menos em 1975. Nela, como veremos, Tobias não aparece como bruxo ou feiticeiro e seu trabalho se aproxima do realizado por Barba Soeira, na história divulgada por Rosário Carvalho (SANTOS,1996). Essa divergência ilustra bem o que ocorre com muitos curadores, que são procurados por muitos para a cura de males físicos e espirituais (às vezes encarados como “coisa feita”, como malefícios) e que, não raramente, são acusados de botar feitiço em outros.

A fama de Deus Quiser, de Tobias e dos trabalhos realizados por outros, em Codó, na linha negra, parece que não era muito grande em São Luís até o final da década de 1950, pois eles não foram citados pelo líder espírita Waldemiro Reis no livro: *O Espiritismo e o Mediunismo no Maranhão* (REIS,s.d.). Não foram também objeto de matéria publicada em São Luís pelo *Jornal Pequeno* no período 1954-1964, conforme pesquisa de Francisca Frazão Menezes sobre “Discriminação e perseguição policial a terreiros no Maranhão”⁸⁴.

Waldemiro Reis refere-se ao Maranhão como lugar de curandeiros afamados, dando destaque a: Codó, São Bento, Viana, Guimarães, Salinas e, no interior da ilha, a Cumbique, Jussatuba e Iguaíba. Em relação a Codó, fala apenas que o número de “macumbeiros” ali sempre foi muito elevado em virtude de os descendentes dos negros africanos haverem ali se internado (sic.) depois da abolição (REIS,s.d.:99). Embora diga, em seu livro, que vai tratar dos mais conhecidos curandeiros tenha falado de sete curandeiros, de oito “mineiros” e tenha levantado 52 terreiros de Mina, não cita nominalmente Maximiana, mãe-de-santo de São Luís mais ligada a Codó, os codoenses Deus Quiser, Tobias, Maria Piauí e Bitá e nem o Mestre Bruno de Nazaré, do povoado de Caxias (próximo a Codó), a quem o *Jornal Pequeno* dedicou uma página quase inteira em sua edição de 25 de julho de 1958.

Os poderes de Tobias

“Havia um casal pobre, que morava em casebre, que teve um menino, que se chamava Tobias. Esse menino era defeituoso, nasceu surdo, não escutava nada. Aos três anos sumiu de casa. Andaram procurando-o entre os curadores e encontraram um pajé, que naquele tempo eram chamados terecozeiro, em Codó, que falou que ele estaria com o povo do rio (não falava Mãe D’água). Disse que, quando chegasse a época, ele voltaria. Doze anos depois, ele reapareceu. Já estava com 15 anos de idade e, quando veio,

mesmo que Pai Euclides ouviu falar que os feiticeiros de Codó perguntavam.

⁸⁴ Professora de escola de primeiro grau de São Luís e aluna de História da UEMA que vinculou-se à nossa pesquisa em 1996-1997 como bolsista de Iniciação Científica.

trouxe duas pedras redondas, bonitas, com um pingo preto dentro. Veio procurar os pais e foi um alvoroço no povoado, pois ele, quando colocava a pedra no ouvido, escutava tudo o que as pessoas diziam e o que os encantados, o povo do rio, dizia prá ele. Aí começou a vida dele de curador - dar consulta para as pessoas. Botava a pedra no ouvido e começava a conversar com elas para saber o mal, o que a pessoa tinha, e ele repetia e indicava os remédios, tudo com aquela pedra. Os trabalhos dele eram totalmente diferentes do que é feito hoje em dia, eram com lama do próprio rio, plantas da beira do rio, pedra do rio. Não existia vela, usava lamparina de óleo de mamona, o chamado óleo de rícino. E assim, sua vida continuou até mais ou menos 40 (1940?). Por aí começou a aparecer o Bitá do Barão, na vida de Tobias. Como curador, embora não pedisse dinheiro, foi melhorando de vida e ajeitou a casa da mãe dele, com a ajuda recebida dos que curava - fazia curas incríveis e sem precisar de muita coisa, era só lama, ervas da beira do rio. O Bitá surgiu mais ou menos em 1950 e começou a aparecer como curador, e, desde o início, o pessoal dizia que ele tinha pacto com o demônio. Ele começou a atacar esse rapaz (Tobias). Ele tinha um ajudante, o servente, como todo pajé, em quem ele confiava muito, mas o servente estava de olho nas pedras dele porque a pedra dava muito poder a ele. Quando colocava a pedra na mão de uma pessoa, ela sentia um ardor, a queimadura da pedra, e a pessoa ficava fora de si e se tivesse com dor, passava. O servente começou a espionar para saber a onde ele guardava a pedra e passado o tempo, um dia, Tobias guardou a pedra e foi dormir e o servente roubou. Tobias quando procurou, ficou desesperado e sem ela seu poder acabou, porque, sem ela, ele não sabia o que fazer, pois ela é que dava o poder. Mas ele continuou trabalhando, e nisso, o Bitá começou a se firmar em Codó e a atacar o rapaz, sem nenhuma defesa. O rapaz que roubou a pedra foi embora. Tobias foi para a beira do rio, esconjurou, disse uma série de bravura. Não se sabe o que aconteceu com o rapaz, o certo é que ele não mais voltou. Não se sabe se foi para outro lugar e ficou rico, ou morreu, ou se o povo do rio o levou, o certo é que sumiu. Tobias continuou a dar consulta, pelos conhecimentos que já tinha, mas ficou mais difícil, porque ele ficou desequilibrado, não escutava - a mãe falava com ele por mímica. Na época da 'febre de sucesso', ele começou a estudar, a ler e adquirir conhecimentos. Os trabalhos dele já não eram tão eficazes como quando tinha a pedra. O Tobias começou a beber, coisa que não fazia, e foi se desequilibrando, até que numa disputa de magia entre os poderes dele e os de Bitá, que tinha um pacto com Satanás. Nessa disputa de demandas, um faz feitiço e outro manda, rebate, e, num descuido do Tobias ele pegou uma moléstia e não houve curador ou médico das redondezas que desse conta e conseguisse curá-lo. Nessa época já tinha morrido a mãe e o pai dele e ele ficou só e morreu a mingua na sua casa”.

A história do velho Tobias, que nos foi contada, mostra que, dificilmente, existe unanimidade em uma comunidade a respeito de quem é bruxo ou feiticeiro (quem trabalha na “linha negra”). Uma dificuldade de se fazer essa afirmação é que, geralmente, quem trabalha “para o mal” não apregoa e não é “descoberto” por quem buscou os seus serviços. Bruxaria, feitiçaria e magia negra são categorias de acusação e não de auto-definição. O caso da francesa

Joana D'Arc que, sendo apontada como bruxa, foi condenada pelo tribunal da Inquisição e queimada na fogueira, e que foi depois canonizada pela própria Igreja Católica, ilustra bem essa questão e mostra que pessoas apontadas como “feiticeiras” por uns, podem ser consideradas por outros como trabalhando só para o bem.

Desde a Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769) que se tem notícia de acusações e perseguições a curadores e feiticeiros maranhenses, tanto de índios como de negros, mestiços e brancos (LAPA,1978; MOTT,1995). Tem-se também notícias, em jornais do século passado, de perseguição policial a terreiros ou grupos de negros de São Luís que realizavam práticas de “feitiçaria”, perseguição esta que não acabou com a abolição da escravatura e nem com a proclamação da República. Colaboradores de Liana Trindade (USP) encontraram em edição de 11 de novembro de 1876, da *Província de São Paulo*, a notícia da prisão de membros de um “templo de pajés” (FERRETTI,M.,1995:v.1,p,6). João Alfredo de Freitas (1884:47-48) e Vicente Sales (SALES,1969:106) citam outro caso ocorrido em São Luís, próximo àquele, e Rosário Carvalho (SANTOS e SANTOS NETO,1989:119) faz referência, também no século passado, à prisão ocorrida na casa da curadeira Josefa, que levou à morte o seu esposo e ao fechamento do terreiro, registrada na edição de julho de 1886 do jornal *Publicador Maranhense*.

No século XX, continuaram as investidas da polícia aos terreiros, sendo bem conhecidas as realizadas em vários Estados, durante o *Estado Novo* (de 1935-1947). Rosário cita várias invasões a terreiros feitas em São Luís pela polícia, lembradas por “mineiras” antigas (1935, Nhá Rosa; 1936, Casa das Minas; 1938, Demétrio; 1960, Pascoal; 1983, Irinéia). Comenta, ainda, que Zé Negreiro e Mundica Tainha foram acusados de matar, por magia, Saturnino Belo, governador que faleceu logo depois de eleito e que, antes da morte do presidente Tancredo Neves, um deputado maranhense leu na Assembléia Legislativa uma matéria publicada pela imprensa do Pará, onde uma umbandista levantava suspeitas sobre a atuação de terreiros “das grandes matas” (Codó?) para tirar a vida daquele presidente (SANTOS e SANTOS NETO,1989:125).

Falando sobre a prática da magia negra no Maranhão, o líder espírita Waldemiro Reis, apesar de atestar o valor de muitas mães-de-santo e curadores maranhenses, afirma:

“80% dos curadores que conheci bem mereciam sofrer a ação enérgica da Polícia, uma punição severa para deixarem de ferir às consciências dos incautos, de formarem grande círculo de fanáticos e obsedados” (REIS,s.d.,p:107).

Waldemiro Reis fala que o espiritismo prega a resignação, o amor ao próximo, a caridade e apresenta São Francisco como um modelo digno de imitação. Lamenta a existência

de falsos curandeiros e que uns vivam perseguindo uns e defendendo outros e se deixem vencer pelas chamas do ódio e da vingança (REIS,s.d.,p.10, 99).

A vingança, como um sentimento não cristão, foi muito combatida na catequese indígena realizada no Maranhão pelos Capuchinhos. Claude d'Abbeville referindo-se ao canibalismo dos tupinambá, explica que eles matavam e comiam seus inimigos

“só para vingar a morte de seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votavam a seus inimigos”.

Mostra, ainda que tal sentimento era ali compartilhado também pelo prisioneiro condenado a morte e que este, em vez de tentar fugir ou de pedir clemência, dizia:

“tú me matarás, porém eu já matei muitos companheiros teus. Se me comerdes, fareis apenas o que já fiz eu mesmo. Quantas vezes me enchi com a carne de tua nação! Ademais, tenho irmãos e primos que me vingarão” (D'ABBEVILLE,1975:232).

Bitá do Barão e a linha negra em Codó

Antes de passarmos a falar de ritual realizado para Exu e de visitas de políticos ao terreiro do Bitá, observados por nós em agosto de 1986, vamos dar uma visão geral do contexto em que aqueles rituais foram realizados apoiando-nos, principalmente, em informações obtidas no local, do então presidente do terreiro, Domingos Paiva.

A Tenda Rainha de Iemanjá: visão geral

NOME: Tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá

ENDEREÇO: Rua Rui Barbosa, 209

PAI-DE-SANTO: Wilson Nonato de Sousa, mais conhecido como Bitá do Barão (por receber o encantado Barão de Guará) - Comendador da República

HISTÓRICO:

Começou a funcionar em 20 de janeiro de 1954, em Santo Antônio, porque o preconceito religioso era grande e a polícia perseguia muito o pessoal de terreiro;

tem como chefe espiritual Barão de Guará;

tinha quase 400 médiuns, cerca de 100 em Codó, 22 residiam no terreiro - em 1986 houve um cortejo na festa de Ogum com 3.000 médiuns e iam dançar 200 (além de pessoas de 8 tendas que estavam participando como visitantes);

a mãe-pequena, guia, contra-guia residem em São Luís, onde têm congás (ou gongás);

é de Umbanda e Quimbanda (mas tem também obrigação na Mina-Nagô e Mata);

não recebem orixás (os santos), quando 'puxam a corrente' vêm os guias das falanges;

tem obrigação feita no ritmo nagô (como a das Tobôssas), outras no da Umbanda (como a de Ogum e Oxossi), outras na Mata (no “Louvariê”) e outras na Quimbanda (com escravos da linha branca e da negra - Exus) - na de Ogum há “cruzamento de linhas”, depois de meia noite começa o obrigação de Tranca Rua, com incorporação de Exus e Pombagiras (escravos da linha negra, por ele comandados);

a mãe do Bita tinha “Mesa Branca” ali, depois que ela morreu não fizeram mais;

ligada à Federação de Umbanda de São Luís (Bita é representante regional) e a Jamil Rachid, em São Paulo (como Ribamar Castro, de São Luís, que faz festa para Tranca Rua em 24 de agosto);

é autorizada a batizar e casar, por isso não vão à igreja; o terreiro pára na Quaresma e faz penitência na quarta, quinta, e sexta feiras santas; faz presépio e queimação de palhinhas; só Bita trabalha, quando necessário, convoca alguns médiuns - às quartas-feiras atende de graça, das 12 às 18hs em “Sessão de Caridade” (com tambor); as consultas são feitas com os guias incorporados, não joga búzio;

estava sem apoio da Prefeitura, mas era apoiada por Teresina (Piauí), de onde vai receber um destacamento da polícia (uma vez foi a São Luís, em três ônibus enviados por José Gerardo, para buscar força no mar, e o Cel. Braga deu toda cobertura);

na festa grande tem noitantes, mantém serviço de bar, som, realiza leilão, bingo e baile - em 1986 contou com a presença dos políticos Magno e Antônio Carlos Bacelar e cobertura da Rádio e TV-Difusora (São Luís) e Rádio Eldorado (de Codó).

Homenagem aos ‘escravos’ da linha negra (agosto de 1986)

Realizamos nossa primeira viagem a Codó em agosto de 1986, no período da festa grande do Terreiro do Bita do Barão, cuja programação fora divulgada nos jornais de São Luís. A festa tinha sete dias de duração, mas nós só participamos a partir do quarto dia. Em 1986, a programação incluía:

1º dia - abertura dos trabalhos no ritmo da Mata codoense;

2º dia - obrigação a São Lázaro, com arreada de Acosse e obrigação de São Jerônimo, com arreada de Xangô;

3º dia - obrigação de Tobôssa, com arreada de Princesas (“grandiosa e luxuosa”);

4º dia - obrigação de São Cosme e Damião, com arreada de Ibeji (“crianças”) e obrigação de São Jorge, com arreada de Ogum Militar;

5º dia - obrigação de São Sebastião, com arreada de Oxossi (“caboclos em seus trajes típicos - penas”);

6º dia - festa de Bumba-Boi em obrigação a São João Batista (“Xangô Caô”);

7º dia - morte do boi e encerramento.

O programa não indicava no quarto dia a realização de ritual para Exu e Pombagira, após a obrigação de Ogum. Como era nosso primeiro contato com Codó, fomos cedo para o terreiro na esperança de podermos conversar um pouco com o Bitá, antes do toque, mas fomos atendidos pelo então presidente da Tenda, Domingos Paiva, que nos recebeu muito bem e nos concedeu uma entrevista. É a partir desta fala de Domingos Paiva que demos aqui algumas informações gerais sobre o terreiro e outras relacionadas à questão da linha negra e da relação da Tenda com políticos.

Arreada de Exu e Pombagira - escravos da “linha negra”

As entidades começaram a incorporar à meia noite do dia 19 de agosto em médiuns que haviam participado do toque para Ogum onde estava ocorrendo a mudança de linha. O transe ocorreu logo que as entidades da “linha negra” foram invocadas, quando as que estavam nos médiuns deram passagens aos “escravos da linha negra” chefiados por Tranca Rua, e elas iam sendo identificadas porque seus dedos ficavam parecendo garras. Logo depois, os Exus e Pombagiras saíram do salão para trocarem o “fardamento” e uma pessoa cobriu as imagens dos santos do altar com toalhas que estavam sobre os tambores.

As entidades retornam ao salão, que estava na penumbra, uma hora depois. Os Exus, de preto, e as Pombagiras, de vermelho e preto. Domingos Paiva ia anunciando as Pombagiras à medida que iam entrando no salão: Pombagira Cigana, Maria Molambo, Maria Padilha e outras. Elas dançavam em círculo, algumas fazendo gestos eróticos, dando gargalhas e passando a mão no rosto de homens que estavam na assistência. Algumas mulheres da assistência, que pareciam também prostitutas, faziam consultas a elas.

O grande destaque do ritual foi o Bitá com Tranca Rua. Estava ricamente vestido, e usava jóias de ouro e pedras preciosas de grande valor. Tinha um olhar aterrorizante e andava pelo salão. Em um dado momento, um homem, que foi falar com ele, entregou várias cédulas de dinheiro a uma das moças que o assistia e ela passou a contá-lo no salão. Pelo volume das notas a quantia que estava sendo entregue parecia elevada.

Em seguida, alguém entregou a Tranca Rua uma galinha preta e ele mordeu o pescoço dela, fazendo barulho como se estivesse sugando e engolindo o sangue da ave e, em seguida, saiu com ela na boca para a sua “tronqueira” (casa), que ficava à esquerda, na entrada

do terreiro. Voltando ao salão, convidou todos os Exus e Pombagiras (‘escravos’ da linha negra) a pegar os seus inimigos nas encruzilhadas, que respondem pulando de alegria e todos saem juntos do transe. Uma das mulheres que estavam com Pombagira, saiu do transe se benzendo e rezando apavorada.

Visita de políticos em período eleitoral

No dia 20 de agosto de 1986, antes do toque, a Tenda de Umbanda Rainha de Iemanjá recebeu a visita de dois candidatos às eleições (Antônio Carlos Bacelar e Magno Bacelar), da Rádio e TV-Difusora, então dirigida por este último, da Rádio Eldorado (de Sebastião Murard) e de políticos eleitos pelos umbandistas na gestão passada, como foi anunciado.

Um conjunto musical de Codó, que era noitante da festa, chegou cedo e começou a tocar, enquanto a Rádio Eldorado anunciava, a todo momento, a vinda dos políticos, mas estes só chegaram às 23:45hs. O primeiro a falar foi Domingos Paiva, que solicitou o apoio dos umbandistas e disse que esse apoio tinha que ser confirmado pelo voto. Um vereador, que se apresentou como eleito pelos umbandistas, nos falou que “o pessoal é dócil e obedece, cegamente, ao Bita e ao Domingos”.

Magno falou que, ainda naquele mandato (era deputado federal e candidato a senador) ia fazer da Tenda Rainha de Iemanjá um órgão reconhecido como de utilidade pública para receber verbas e distribuí-las “ao povo sofredor”. Um dos políticos falou em liberdade de culto e um dos oradores agradeceu ao Bita por ter sido escolhido como noitante e pela oportunidade de ficar em evidência junto àquele povo. Durante toda a visita dos políticos, a Rádio Eldorado anunciou o pai-de-santo como o “Comendador da República Bita do Barão”, mas em nenhum momento foi feita referência ao presidente José Sarney. Aliás, é preciso lembrar que Magno Bacelar não era candidato apoiado por ele e que naquele ano perdeu as eleições e o controle da Rádio e TV-Difusora⁸⁵.

Codó não é Mearim

Como falamos na Introdução, uma das primeiras coisas que ouvimos nos terreiros de São Luís a respeito de Codó é que “Codó não é Mearim”. Durante muito tempo interpretamos

⁸⁵ Não temos lembrança de ter visto fotografia de Sarney no salão da Tenda Rainha Iemanjá, como vimos no barracão da Casa de Nagô, onde a falecida Dona Nila, que dizia ter sido babá de Sarney, em transe com Baiano, nos disse certa vez que ele não fazia nada sem consultá-lo...

essa afirmação em termos geográficos, como referindo-se à sua localização fora da região do Mearim. Mas, indagando à pesquisadora Rosário Carvalho sobre por que Codó ganhou fama de terra do “feitiço ou da macumba”, obtivemos dela a seguinte resposta: “Codó não é como o Mearim, para lá foram muitos negros mandingueiros, feiticeiros mesmo”⁸⁶.... Rosário e sua prima, Isaura Silva, quando universitárias, foram bolsistas de trabalho-arte (FUNARTE/UFMA) e apresentaram em 1978, como relatório final, um trabalho sobre Terecô, baseado em pesquisa realizada em São Pedro, um povoado de Bacabal, na região do Mearim. Vamos examinar, a seguir, o que elas falam a respeito da forma como aquele Terecô do Mearim lida com o problema do mal.

Segundo Isaura (SILVA,1978), o Terecô é também denominado no Mearim: Badé, pajé, tundá, brinquedo e nagô. É uma religião que apresenta aspectos do catolicismo, dos cultos africanos e indígenas. Seus rituais começam com uma ladainha, onde se louva a Deus, e neles se invoca a vinda de encantados. Os participantes do Terecô são devotos de Santa Bárbara e dizem seguir também a linha de Xangô e que, por isso, dançam e praticam a cura, que “foram ensinadas por eles”. Falam que se “disfarçam” como umbandistas, para evitar problemas com a polícia, pois esta não admite a existência de terreiros de “cura”. De acordo com as pessoas mais antigas do povoado, o Terecô de São Pedro veio da fazenda Miragaia, onde havia grande número de escravos e onde, mais de 20 anos antes da abolição, eram realizados, às escondidas, cultos, festas e mandingas ou feitiços. Depois da abolição, Miragaia ficou famoso em “danças de Terecô, magias e feitiços” e de lá se difundiu o Terecô para vários povoados.

Conforme Isaura, no Terecô do povoado de São Pedro, quase todos os médiuns recebiam seu guia (encantado chefe), serviam de “cavalo” a entidades caboclas e se dedicavam à cura através de garrafadas e benzimentos. Abriam o toque com “Donvarier”, saudando Averequete e recebiam, entre outros, Badé, Averequete, Léguas Bogi, Aledô, Dom Doroji, Mocambo, João Soeira, João da Mata e Príncipe Nazaré de Aguiar, o chefe do terreiro. Existiam, também, ali, linhas indesejáveis que baixavam sob severa vigilância porque maltratavam muito os médiuns como a de Mãe d’Água e a de ciganos (esta também “por ser considerada feiticeira”). O terreiro não permitia a descida de entidade que viesse para fazer o mal e nem visitava terreiro chefiado por encantado ou de pessoa que fazem o mal (feitiços,

⁸⁶ Beatriz Dantas mostrou que, em Laranjeiras (SE), a África era considerada o “berço” do nagô e do feitiço e que este era associado a negros islamizados: mandingas e malês. Mas, como estes desapareceram e o nagô conquistou o “status” de religião, as acusações de feitiçaria (realização de trabalhos para o mal) passaram a ser direcionadas para os terreiros de caboclos (Torés), rotulados como sincréticos.

magias, etc.), pois, na qualidade de adeptos de Santa Bárbara, só podiam praticar o bem. Quando desciam espíritos maus, eles cantavam imediatamente para os “moços velhos” ou chefes de linha.

Após a morte da fundadora, o terreiro foi chefiado por um pai-de-santo que ficou no comando dos anos 30 até 1954 e que recebeu autorização de um delegado de Ipixuna para brincar seu terecô e fazer suas curas enquanto vida tivesse. Depois do seu falecimento, sua substituta tentou transferir o terreiro para a cidade de Bacabal e, tendo que registrá-lo na polícia, o fez como de Umbanda, por esta ser mais aceita do que o Terecô. Mas, segundo palavras da mãe-de-santo, se continuou a dançar ali o Xangô (nagô) e o Terecô, embora realizando algumas práticas de Umbanda, “como o canto no início do ritual para justificar o novo nome”. Isaura diz que, em meados da década de 1970, o terreiro entrou em decadência, em virtude da mãe-de-santo não mais residir em São Pedro, de várias dançantes terem migrado de lá e de ter havido muitas mudanças na casa (SILVA,1978:20).

Falando a Isaura sobre a Umbanda, a mãe-de-santo disse que seu encantado (chefe) se referiu à Umbanda como “um movimento novo, que consiste na prática da magia, ou seja, de despachos, feitiços, etc., que não visa só o bem e que pratica também o mal, embora nem todos os umbandistas sigam rigorosamente os seus preceitos”. Disse ainda que a Umbanda estava atrapalhando e que iria destruir a originalidade do Terecô e que quase todos os donos de terreiro, inclusive ela, estão misturando sua religião original com ela porque só ela era liberada pela justiça. Isaura afirma que, apesar de tudo, a mãe-de-santo conservou algumas características do terreiro, que vêm desde a sua fundação, como fazer o bem (trabalhos de benzimento), sem visar recompensa (SILVA,1978:21).

Descrevendo a cerimônia de reabertura do terreiro após a Quaresma, Isaura falou que, após a meia-noite, uma das dançantes entrou em transe com uma cigana e, para que não viessem outras e ela não se demorasse e não tivesse tempo de fazer alguma bruxaria, os médiuns fizeram um círculo em torno dela e cantaram uma doutrina do chefe da pessoa que a recebera, o que a obrigou a subir logo (SILVA,1978:26)⁸⁷.

⁸⁷ Como Costa Eduardo disse que, em Santo Antônio, Léguas Bogi era saudado como pai de terreiro mas, logo que chegava, se cantava dizendo que ele já ia embora, pode se imaginar que, por ser considerado violento, procurassem também evitar que permanecesse “em Terra” por muito tempo. Quanto à não receptividade à linha de cigana, ouvimos contar que ela foi muito recebida no Terreiro da Turquia (FERRETTI,M.,1993) e que no terreiro da finada Margarida Mota, filha do Terreiro do Egito, passava uma Cigana Malfazeja e um Cigano Malfazejo que, conforme Dona Zizi, que recebe a primeira no Tambor Trançado (“que dá para passar de uma linha à outra” - branca e negra?), é uma Pombagira, uma entidade de linha negra (Entrevista de 16/11/1996).

Rosário Carvalho, referindo-se ao mesmo terreiro, cita um depoimento da mãe-de-santo onde ela reclama que a polícia proíbe o Terecô porque faz cura, mas não proíbe a Umbanda que também faz e onde se pratica toda espécie de maldade e há exploração de dinheiro. Diz, ainda, que no Terecô não se faz maldade e, muito menos, despachos, pois o tratamento é feito na base das raízes, garrafadas e purgantes e que essa proibição de beber remédio do mato é só para as pessoas correrem para a farmácia para tomar “água choca” (SANTOS,1978:8). Isaura havia falado que o antecessor daquela mãe-de-santo fora “jurado de morte” por ter tratado de uma pessoa que fora, ali, desenganada por outros “curandeiros” e que morreu em decorrência disso, por não ter ouvido o conselho de seu guia para não mais voltar a São Luís, onde havia sido feito um trabalho e jogado no mar, daí porque não podiam desmanchar (SILVA,1978:18).

Pelos dados apresentados por Isaura e por Rosário, o Terecô de São Pedro (Mearim) é muito semelhante ao de Codó e apresenta também muita semelhança com a Mina, daí porque elas o consideram a Mina do interior. Em São Luís, o pai-de-santo Jorge Itaci considera o Terecô como uma Mina “desfigurada” onde a liturgia foi modificada, as entidades espirituais foram metamorfoseadas e o homem deixou de ser apenas tocador de tambor para ser sacerdote, macumbeiro ou rezador, instituindo-se na Mina o comando masculino, pois as casas antigas da capital são matriarcais (OLIVEIRA,1989:37).

Mas, embora o Terecô de São Pedro (Mearim) seja intimamente vinculado à cura, em virtude dos terecozeiros serem curandeiros (raizeiros), parece não ter aproximação com entidades e pessoas que fazem ou desejam o mal, no que se aproximam mais do encontrado por Costa Eduardo no povoado de Santo Antônio do que o existente no salão de Dona Antoninha. Em nenhum momento as duas autoras se referiram a Légua Bogi e à sua família como encantados que têm “uma banda preta” e a crítica feita à Umbanda está centrada na questão da maldade e do dinheiro recebido pelos trabalhos realizados (curas). Em Codó, Bitá parece transferir a maldade para quem encomenda o trabalho e procura se livrar da acusação de exploração financeira, realizando sessões de caridade, onde todos são atendidos sem pagar nada.

Nos discursos do Bitá e do encantado Coli Maneiro, as próprias entidades que praticam o mal em Codó não têm responsabilidade total sobre ele, pois os Exus são escravos, “mandados”, e Coli Maneiro, descasa e mata “autorizado” por Deus. Nesse sentido, Deus parece não só ter criado Satanás, que aparece atrás de toda maldade, mas também, parece permitir a realização de ações malignas praticadas por algumas entidades espirituais a pedido de clientes. E o dinheiro parece ser, em última análise, o grande vilão, por ser responsável pela

prática exagerada da maldade, uma vez que, sem ele, os feiticeiros ficariam menos motivados para realizá-las, inclusive porque, ao lidarem com ações maléficas, correm o risco de serem atingidos por elas. Mas, embora a mãe-de-santo de São Pedro dê a entender que trabalho pago é coisa da Umbanda, no relato de Pai Euclides (São Luís) sobre o “bruxo” ou feiticeiro Deus Quiser, citado por Bita como o mais antigo de Codó, ele é descrito como alguém que fazia o mal por dinheiro.

Parece que em Codó o grande problema do mal está em fazer dele meio de vida, “viver para fazer o mal”, abandonando os guias espirituais, entregando a alma a Satanás, como falou Dona Antoninha, ou fazendo pacto com o demônio, como alguns desconfiam que fez o Bita. Não seria o mal em si, mas o exagero de sua prática, instigado por Satanás e estimulado pelo dinheiro. Já no terreiro do Mearim de que temos notícia, apesar dele se encontrar em processo de umbandização desde meados dos anos 50, o mal continua sendo rechaçado e se continua “trabalhando” sem cobrar nada dos clientes. Isso talvez justifique a afirmação e a advertência que nos parece implícita: Codó não é Mearim.

Mas é preciso lembrar que, embora a Quimbanda seja praticada abertamente pelo pai-de-santo mais rico e famoso da cidade, Bita do Barão, este é fazendeiro e comerciante, não vive só da religião e atende de graça às quartas-feiras. Bita é também conhecido como caridoso, pois colabora, financeiramente, para a realização de muitas atividades religiosas e sociais em Codó (pelos terreiros, por estudantes e por outros grupos). Trabalhar, portanto, “para o bem e para o mal”, não parece tão estranho a Codó, nem em relação ao seu sistema tradicional (Terecô da cidade) e nem em relação à sua experiência com a Umbanda e à Quimbanda. Parece não ser também muito estranho a Caxias, cidade próxima a Codó, também situada na micro-região dos Cerrados, onde, segundo o professor e pesquisador José Ribamar Cardoso (1992:18), se trabalha muito na linha da Quimbanda, voltada para a magia negra, que ali é também conhecida como: macumba, bruxaria, feitiço, porcaria e coisa feita⁸⁸. Segundo a mesma fonte, os trabalhos dessa linha são “pesados” e sempre realizados na encruzilhada ou cemitério, com Exu, que é mais ligado a ela. José Cardoso fala também de sua aversão a um componente da religião afro de Caxias, o “demonológico”, pois, freqüentemente, está envolvida com entidades “perversas, demoníacas, zombeteiras, etc. Afirma, no entanto, que

⁸⁸ Cardoso informa que a grande maioria dos salões (terreiros) de Caxias filiam-se à CEUMA (*Cruzada Espírita de Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão*), fundada em 1973 e reconhecida, no mesmo ano, como de utilidade pública. A CEUMA subordina-se, por sua vez, ao CONDU (Conselho Deliberativo da Umbanda), no Rio de Janeiro.

todas as religiões dão guarida àquilo que consideram o mal, a forças que se opõem ao bem, sejam elas personificadas ou não (CARDOSO,1992:8).

A idéia de que todo e qualquer ritual religioso estranho ao cristianismo é demoníaco remonta aos primeiros catequizadores que chegaram no Brasil. Quem lê a obra do capuchinho Claude d'Abbeville tem a impressão de que a Igreja Católica da época estava convencida de que o Demônio dominava o mundo e que os cristãos precisavam arrebatar as pessoas de suas garras. Falando de sua missão de administrar o batismo aos índios, dizia aquele missionário que estava arriscando sua vida “tendo apenas em vista, como recompensa e salário, tirar essa gente do erro e fazer dos filhos do Diabo e herdeiros do inferno, filhos de Deus e, por sua santa graça, co-herdeiros da glória do Paraíso (D'ABBEVILLE,1975:50). Os padres, convenciam os índios de que a entidade espiritual Jurupari, motivo de pesadelo para tantos, era o demônio e que todo costume indígena que estivesse em desacordo com o cristianismo pregado por eles deveria ser abandonado. Descrevendo uma “cauinagem” (festim realizado dentro de uma cabana onde, durante dois ou três dias, fumavam e bebiam cauim, sem parar nem para comer e nem para dormir) falou aquele missionário:

“... uns deitados expirando a fumaça do tabaco pela boca e pelas narinas, outros dançando, saltando cantando e gritando. E todos tinham a cabeça enfeitada e a razão tão perturbada pelo cauim que reviravam os olhos, a ponto de me parecer encontrar-me em presença de símbolos ou figuras infernais. E se na verdade o Diabo se deleita na companhia de Baco e busca por meio da dança perder as almas, há de por certo comprazer-se infinitamente nas reuniões desse miserável povo, que sempre lhe pertenceu pela barbárie, pela crueldade e embriaguez, e que somente encontra satisfação em dançar e caunar quando se apresenta uma oportunidade, durante dois a três dias seguidos, sem repouso nem para dormir, até que todos os potes se esvaziem. E o que é mais estranho, bebem e fumam sem comer o que quer que seja (D'ABBEVILLE,1975:239).

Claude d'Abbeville fala dos curadores ou pajés indígenas de uma forma que lembra o que muitos falam dos terreiros afro-brasileiros:

“Não há dúvida de que o diabo tem grande poder e exerce sua cruel tirania sobre esses bárbaros, cruéis e desumanos; muita razão lhes cabe, portanto, para afirmarem ser ele mau. Por outro lado, sabem que não raro maltratam seus curandeiros. Estes são personagens de que se utiliza o diabo para manter viva a superstição dos índios; são muito estimados, entretanto, por esses bárbaros que lhe dão o nome de pajé curandeiro” (D'ABBEVILLE,1975:253)

Apesar dos índios e dos negros terem aceito o cristianismo e passado a falar em demônio, sabe-se que suas conversões religiosas foram cheias de “recaídas” ao paganismo e de “arranjos” doutrinários, daí se falar em “ilusão da catequese” ou da conversão católica

(RODRIGUES, 1935:183). Em relação ao negro, passar a falar que Exu é Satanás ou que é um anjo mau (Lucifer) não significa encará-lo do mesmo modo que o catolicismo romano encara o Demônio e não leva, necessariamente, às mudanças de atitudes em relação a ele (Exu) pretendidas pela catequese.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÃO

A religião é uma produção social simbólica de grande importância que envolve: sistema de crenças e valores, culto a entidades míticas (ritos) e formas especiais de organização das pessoas (igreja, confraria). Quando há confronto de sociedades diferentes (em caso de dominação colonial, por exemplo) há uma tendência a se considerar demoníacas as divindades dos povos dominados e a se encarar a sua religião como prática de feitiçaria, embora dominantes e dominados possam adotar algumas crenças, divindades e outros elementos da religião da sociedade em confronto. Assim, como não era de se estranhar, a religião afro-brasileira foi vista, e ainda é, embora em menor escala, pelas camadas dominantes, de modo preconceituoso e acusada de “feitiçaria”.

Embora durante o período escravocrata o catolicismo fosse a religião oficial do Brasil, os africanos e seus descendentes sempre encontraram uma forma de cultuar suas divindades, de desenvolver “práticas mágicas” para suas enfermidades e se proteger de forças contrárias, e, antes da abolição da escravatura, já existiam terreiros de religião afro-brasileira. Devido a um conjunto de fatores adversos ligados ao regime escravista, nem sempre os negros puderam se organizar por etnia ou “nação”, o que levou ao surgimento de confrarias multiétnicas e terreiros onde são cultuadas entidades iorubanas, jejes e outras (como cambindas e angolanas).

No confronto e aproximação de etnias diversas, ocorreu no campo religioso afro-brasileiro uma hegemonia dos iorubanos, que chegaram no Brasil mais tarde e que, segundo se afirma, possuíam melhor organização. Muitos elementos de sua religião passaram a ser adotados nos terreiros de outras “nações” e, nesse processo, entidades espirituais não iorubanas foram sendo associadas aos orixás dos nagô, dando lugar a um complicado sistema de correspondências que integrou também os santos católicos, uma vez que os negros, catequizados pelo colonizador português, adotaram o catolicismo sem abandonar a religião africana. Em alguns contextos, entidades espirituais diversas terminaram sendo identificadas e consideradas uma só, como ocorreu com Barba Soeira e Santa Bárbara em Codó, no interior do Estado do Maranhão, e com Iansã e Santa Bárbara em muitos terreiros brasileiros⁸⁹.

Embora todos os terreiros tenham “práticas mágicas”, alguns se notabilizaram por seu sistema religioso - por suas entidades espirituais, por sua mitologia, seus rituais -, ou por sua

⁸⁹ É interessante observar que em Codó também se cultua Sobô, entidade igualmente associada, na Mina, a Santa Bárbara, mas parece que ela não é identificada com “Maria Barba Soeira”, o que mostra a complexidade desse processo de associação de entidades cultuadas na religião afro-brasileira com santos católicos.

organização social, seu grau de conservação da língua e de tradições africanas recebidas de seus fundadores, como aconteceu com os Candomblés nagô-ketu da Bahia e a Casa das Minas-Jeje do Maranhão. Outros se tornaram mais conhecidos por suas práticas curativas ou pela proteção (mágica ou material) oferecida diante de infortúnios, na defesa ou na luta contra inimigos e/ou por sua capacidade de integrar ao seu sistema religioso elementos de diferentes origens. Desde Nina Rodrigues, existe uma tendência entre os pesquisadores para encarar os Candomblés jeje-nagô como africanos “puros”, como “seita” ou religião, bem como para privilegiá-los como objeto de pesquisa. Os terreiros banto, aparecendo nas obras daqueles pesquisadores como permeáveis a todo tipo de influência externa e mais envolvidos com curandeirismo e feitiçaria do que com religião, foram por eles considerados menos interessantes, daí porque mereceram menos estudos e foram alvo de maior repressão policial, fatores esses que devem ter contribuído para que muitos abandonassem suas tradições ou as substituíssem pelas jeje-nagô, mais valorizadas ou menos discriminadas.

Enquanto na capital maranhense predominou o Tambor de Mina, que tem na Casa das Minas (jeje-Dahomé) e na Casa de Nagô (iorubana), ambas fundadas por africanos, seus principais representantes, em Codó predominou o Terecô, que ali é apresentado como tendo sido deixado por negros angolanos, embora a maioria dos codoenses que entrevistamos não tivesse lembrança de terreiros muito antigos na cidade e ninguém tivesse ouvido falar no terreiro cambinda de “Cangambá” (Cangumbá?) que, até meados da década de 1950, visitava a Casa das Minas-Jeje (na capital), na festa de São Sebastião⁹⁰.

É possível que a repressão policial à religião afro-brasileira tenha sido maior em Codó do que em São Luís. Como os relatos de Costa Eduardo falam de um culto africano sem pai-de-santo e sem iniciação, o que não bate com o depoimento de Dona Antoninha, que afirma ter sido preparada ali, “no tempo do carrancismo”, por sua tia Melânia, mãe de João Palácio, que era garoto quando ele esteve no povoado (1943/1944), suspeitamos que naquela época havia no povoado de Santo Antônio um grande silêncio em torno da liderança do terreiro devido à repressão policial e a conflitos pela posse da terra. Em relato recolhido em São Luís sobre a origem daquela terra de negro, ouvimos falar que a terra pertencia a um Senhor que teve três filhos com uma escrava e que, depois da Abolição, foi deixada para eles, mas essa negra, que era terecozeira, anos depois abandonou a terra e o salão porque este foi

⁹⁰ O Sr. José Almeida (Zequinha) conheceu um povoado de Codó denominado Cangumbá, que fica na direção da cidade de Caxias, mas não ouviu falar de nenhum terreiro de lá (Entrevista a Jacira Pavão em julho de 1997). Em São Luís, o Terecô de Codó é mais conhecido como de “nação” cambinda ou Caxias (Caxeu?).

invadido pela polícia por ordem de alguém que queria ficar com as terras e, em consequência disso, seu marido faleceu. Segundo nos informou uma de suas netas, a família se transferiu para Bacabal e nunca mais voltou àquele povoado.⁹¹

As pessoas que foram por nós entrevistadas em Codó falaram do Terecô de Santo Antônio dos Pretos como mais antigo do que o de Codó, do salão de Eusébio Jânsen como o mais antigo da cidade e de Maria Piauí como tendo chegado ali em 1936 ou em 1948, como tendo dançado primeiro no salão de Euzébio Jânsen, como a dona do segundo salão mais antigo da cidade e como a “introdutora da Umbanda em Codó”. Segundo aqueles informantes, o terceiro salão da cidade de Codó foi aberto em 1954 pelo Bita do Barão e o quarto foi o de Dona Antoninha, que dançava com ele antes de abrir o seu terreiro e que foi a nossa principal informante. É possível que os nossos entrevistados tenham omitido o nome de terreiros antigos que deixaram de existir ou que funcionaram em local mais afastado (no subúrbio ou na área rural da cidade), pois soubemos que Eusébio Jânsen herdou o salão do seu pai, o velho Deus Quiser (que aparece nos depoimentos de codoenses como pai-de-santo africano dotado de poderes especiais, e no de um pai-de-santo de São Luís como um feiticeiro que aceitava dinheiro para fazer trabalho para o mal)⁹².

Embora a influência do Candomblé em terreiros de outras denominações afro-brasileiras seja muito grande, no Maranhão ela ainda é pequena e só um terreiro da capital realiza toques e iniciações de Candomblé (a Casa Fanti-Ashanti). Em Codó, parece ter havido, no passado, grande influência da Macumba do Rio de Janeiro e atualmente muitos terreiros de Terecô realizam rituais de Quimbanda e trabalham com Exu e com entidades da “linha negra”. Hoje, o Terecô se apresenta mais associado ao curandeirismo e à “magia negra” do que à Mina, embora o que foi observado em 1943/1944, no povoado de Santo Antônio, por Costa Eduardo não apresentasse essas características.

Na Mina e no Terecô “tradicionais”, Exu e Légba não têm a mesma importância que têm no Candomblé. Costa Eduardo, em seu estudo pioneiro sobre o Terecô de Santo Antônio, apresentou a controvertida entidade espiritual da Mata de Codó, Légua Bogi Buá, como sendo

⁹¹ Em 20 de agosto de 1999 foi entregue à comunidade de Santo Antônio, pela governadora Roseana Sarney, o “título definitivo de posse de terra” que, conforme foi informado pelo jornal O Estado do Maranhão do dia seguinte, é o primeiro passo para que as comunidades possam elaborar seus projetos de assentamento e pleitear investimentos para viabilização de projetos de infra-estrutura básica e produção agrícola. A regularização de terras ocupadas por remanescentes de quilombos e comunidades negras tradicionais está prevista no Decreto Estadual nº15.849.

⁹² O terreiro de Euzébio Jânsen começou a funcionar no Codozinho (localidade hoje pertencente a Dom Pedro, outro município?), o de Maria Piauí, em Parnaíba (PI) e o do Bita, em Santo Antônio.

Exu ou Légba, o que levou Bastide a concluir que Exu tinha um lugar mais importante no culto dos negros de Santo Antônio do que nos terreiros fundados por africanos na capital (jeje e nagô). No Tambor de Mina, Exu e Légba são entidades, geralmente, identificadas ao demônio e, apesar de se abrir os toques cantando-se para elas, afirma-se, tanto na Casa das Minas-Jeje quanto na Casa de Nagô, que é “para que se afastem e não venham perturbar o ritual”. Essa mesma identificação de Exu com o demônio foi encontrada por nós em Codó entre terecozeiros e umbandistas⁹³. Embora o pai-de-santo Jorge Itaci admita a possibilidade de Légua ser uma mistura de Légba e Polibogi (outra entidade jeje), a identificação de Légua com Legba é negada por Dona Deni (da Casa das Minas-Jeje) e, com a entidade Exu, era rejeitada por Dona Antoninha (de Codó), embora ela tenha afirmado reservadamente que ele tem uma “banda branca e outra preta, uma de Deus e outra do diabo”. Para Dona Antoninha, Légua era um “preto velho angolano” (ancestral africano?) e para Dona Deni ele é um vodum cambinda - “nação” de terreiros extintos de São Luís, como o do Cutim, da qual muitos terreiros da capital receberam alguma herança (vodum, cântico, etc).

O Exu encontrado atualmente em terreiros de Terecô da cidade de Codó assemelha-se mais ao da Macumba e da Quimbanda (que parecem ter recebido maior acolhida de curadores e terecozeiros, especialmente de Codó, do que de “mineiros”) que ao do Candomblé jeje-nagô, mais estudado por Bastide.

Apesar de se falar da existência, em Codó, de antigos “feiticeiros” (não terecozeiros) e da realização, por eles, de trabalhos para o “mal”, tudo indica que a fama de realização de trabalhos na “linha negra”, com Exu, por terreiros de Codó, começou depois da década de 1950 e da abertura dos salões de Maria Piauí e de Bitá do Barão. Tudo indica também que o surgimento ou incremento dessa linha em terreiros de Terecô de Codó tenha ocorrido mais por influência recebida da Macumba do Rio de Janeiro e da filiação de terecozeiros codoenses à Federações de Umbanda da capital e de outros Estados do que com a propalada “banda preta” de Légua Bogi. É bom lembrar que tanto Maria Piauí como o Bitá aparecem nos levantamentos realizados em 1973 por alunos da UFMA (ARAUJO, A M, 1974) como macumbeiros, embora este último tenha sido lembrado, também, ali, como fazendo rituais de Mata, Mina, Seção (Mesa Branca?) e Cabaça (Cura/pajelança?).

⁹³ Como é bastante conhecido, a correspondência de Exu e Légba com o demônio foi orientada pela catequese e ocorreu na Mina do Maranhão, na Macumba do Sudeste e em outras religiões afro-brasileiras. Mas, enquanto a Mina exclui Exu, a Macumba o acolheu e fez dele uma entidade espiritual muito conhecida e invocada.

Embora o Bita seja atualmente o principal representante da “linha negra” de Codó, não é o único que realiza, ali, trabalhos “de vingança” ou para o mal, com os “escravos da linha negra”, como foi mostrado em 1994 na matéria da TV-Bandeirantes comentada anteriormente. É possível que o prestígio de Légua Bogi no Terecô e a valorização da sua “banda preta” por alguns terecozeiros tenha favorecido a penetração da Quimbanda em terreiros de Terecô de Codó. Mas é preciso não esquecer que quimbandistas de Codó, como o Bita, e cultuadores de Exu de São Luís, como Ribamar Castro, afirmam serem ligados a uma Federação de Umbanda de São Paulo, então sob o comando do conhecido Jamil Rachid. E, apesar da fama do Bita na Quimbanda, considerá-lo “o maior” em magia negra é afirmar que o “discípulo é maior do que o mestre” e que a Quimbanda de Codó é superior à do Sudeste (de onde parece ser originária).

Para nós, o Terecô é uma religião afro-brasileira sincrética onde as práticas terapêuticas dos pais de terreiros não os impede de cultivar as entidades espirituais e de iniciar os filhos-de-santo, que lidam com a questão do bem e do mal de modo diferente do Tambor de Mina e de uma forma que não poderia ser classificada como cristã, o que o aproxima da Macumba do Sudeste. Légua Bogi Buá, chefe da “linha da mata de Codó”, embora seja apresentado como uma entidade que tem “uma banda branca e outra preta” não é uma entidade da “linha negra” a que pertencem os Exus e Pombagiras. Rotular o Terecô de magia não esclarece suas diferenças em relação ao Tambor de Mina e contribui para sua desvalorização aos olhos de seus adeptos e dos pesquisadores. Desse modo, se o Terecô de Codó não corresponde ao que Bastide chama de “verdadeira religião africana” não pode ser visto como “pura magia” ou “pura feitiçaria”. Classificar os terreiros afro-brasileiros como “religião” ou como “magia”, além de já ter sido bastante questionado, tem levado alguns à adoção de “máscaras” para serem considerados “de religião” e fugirem ao estigma do curandeirismo e da magia, ocultando suas entidades caboclas, suas práticas curativas e suas defesas contra os inimigos.

Nem o Terecô antigo do povoado de Santo Antônio dos Pretos e nem o de Dona Antoninha, que nós tivemos oportunidade de conhecer, poderiam ser reduzidos a um conjunto de “práticas mágicas individuais” que levam à “magia negra” e à “exploração da população”, como Bastide viu a Macumba do Sudeste, e nem a uma “pajelança de negros”, ou um prolongamento de “seitas deturpadas” do subúrbio de São Luís, como ele encarou o Babassuê de Belém (PA). O Terecô é uma denominação religiosa afro-brasileira, tem sua própria tradição e essa tradição se difundiu em São Luís, Belém e outras cidades com a “linha da Mata de Codó”, encontrada em terreiros de Mina, Umbanda e Jurema de cidades do Norte, Nordeste

e de outras regiões brasileiras. O fato de ter integrado elementos de outras tradições religiosas africanas, dos pais de terreiro de Terecô desempenharem assumidamente funções de rezadores e curandeiros e de no passado ter sido denominado pajelança ou ter sido confundido ou sincretizado com pajelança de origem indígena (ameríndia) não anula o seu caráter religioso e sua origem africana.

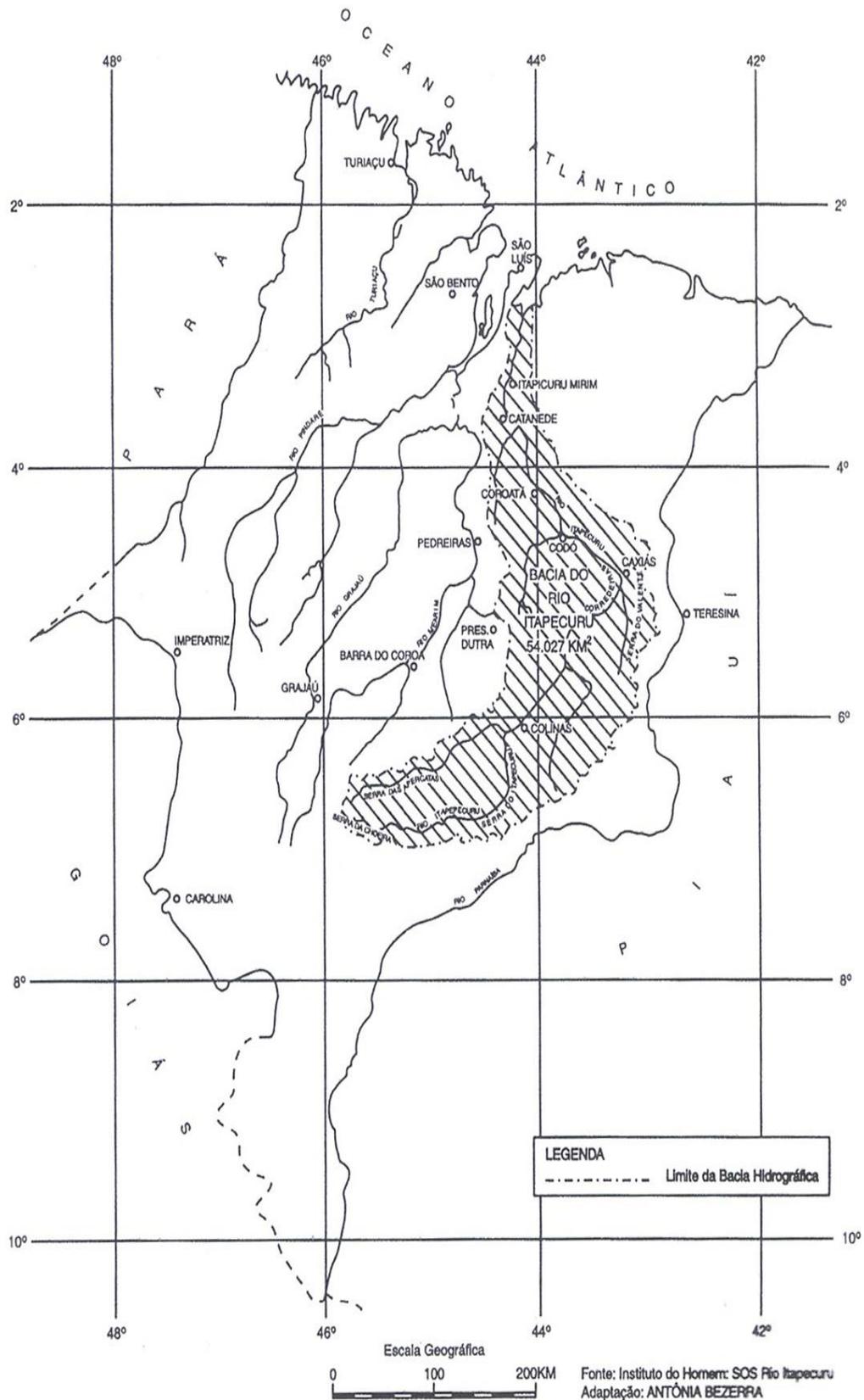
ANEXOS

1 - Localização Geográfica da Bacia do Itapecuru

2 - Mapa de Codó - IBGE

3 - Religião afro-brasileira, feitiçaria e magia no Maranhão: quadro-resumo

Mapa: Localização Geográfica da Bacia do Itapecuru



ANEXO 3

Religião afro-brasileira, feitiçaria e magia no Maranhão: quadro-resumo

DATA	EVENTO SIGNIFICATIVO	FONTES
1612	Fundação de São Luís	
1763-69	Visitação do Santo Ofício ao Maranhão e Grão-Pará (11 denúncias de feitiçaria no MA; sem processo ou prisão; sem referência a calundus)	MOTT,L.,1995
1780	Início exploração recurso natural Codó	IBGE
1818	Cantoria de negros festa de Irmandade S. Benedito	PRAZERES,1991
1820	Relatório do Delegado sobre destruição de quilombo no Baixo-Mearim fala na existência de coisas de “feitiço”	SANTOS,M.R. e SANTOS NETO, 1989:25
1830	Código Criminal (sem referência à perseguição a “feiticeiros”);	DANTAS, 1988;
1833	Codó passa a Vila	
1847	Escritura da Casa das Minas na Rua São Pantaleão	FERRETTIS, 1996
1848	Código de Postura de Codó (penalidade para livre ou escravo que curar feitiço)	Rel. Pesq. Emanuela RIBEIRO e Jacira PAVÃO
1856	Código de Postura de Guimarães (pena para curador de feitiço)	Rel. Pesq. Emanuela RIBEIRO e Jacira PAVÃO
1866	Código de Postura de S. Luís (divertimento de negro sujeito à aprovação das autoridades)	
1876	Notícia em S.Paulo de prisão de pajé e de nova religião em S.Luís - Jornal de São Paulo	Arq. Pesq. de Liana TRINDADE (USP)
1884	Notícia de prisão de grupo de pajelança-feitiçaria de negro e “classe baixa” em S.Luís; cura, exorcismo e rito iniciático	FREITAS,1884
1885	Pedido licença à Polícia para fazer festa: Casa das Minas	Rel. Pesq. Emanuela RIBEIRO
1886	Notícia de invasão, queima de objetos dos deuses e prisão em casa da curadeira Josefa, em S.José dos Índios (próximo a SL)	SANTOS, M. R. e SANTOS NETO, 1989
1887	Início da migração de sírios para Codó	
1890	Código Penal (prisão por espiritismo, magia e cura)	MAGGIE,1992:28
1891	Constituição republicana (liberdade de culto)	DANTAS,1988
1892-1897	Pesquisa em Jornais de Codó	Herliton NUNES
1896	Codó passa de vila a cidade	Rel. Pesq. Jacira PAVÃO
1896	Registro na Polícia de toque na Casa de Nagô	Rel. Pesq. Emanuela RIBEIRO
1904	Fiscalização de macumbas, exigência de alvará de funcionamento de terreiros - Sev. Higiene e Administração; críticas de Nina Rodrigues	MAGGIE,Y.,1992; RODRIGUES,N, 1977
1910-1927	Pesquisa em Jornais de São Luís	Rel. Pesq. Herliton NUNES
1912	Confisco em Alagoas de objetos de culto - Col. Perseverança	LODY,1993
1920	Dep. Nac. de Saúde Pública (fiscalização macumba, candomblé, e outros - controle de “alienação mental”	MAGGIE,Y.,1992
1927	Acusação de magia negra e prisão de pajoa que curava louco em S.Luís (Pena e Maracá) - Jornal de São Luís	Arquivo de Zelinda LIMA

1930-32	Existência em São Luís de Coleção de objetos de culto apreendidos pela Polícia	FERRETTI,S,1996
1931	Organização do Serviço de Higiene Mental em Recife	DANTAS,1988
1932	Novo Código Penal (artigo contra curandeirismo e magia)	DANTAS,1988
1934	Nova Constituição; Polícia de Costumes (controle inst. religiosas e médicas) – obrigatoriedade de registro na Polícia; 1º Cong. Afro-Bras – Recife (perseguição policial a macumbas e catimbós tidos como crime e anomalia).	DANTAS,1988; Casudo In: ANAIS do Cong.
1937	2º Cong. Afro-Bras.- Salvador (solicitação “anistia” seitas afro)	DANTAS,1988
1937-45	Ditadura do Estado Novo, Seção de Tóxicos e Mistificações na Delegacia de Costumes); Paulo Ramos, Interventor do MA, e Flavio Bezerra, Chefe de Polícia (perseguição a terreiros; Policia também na Casa das Minas)	FERRETTI,S,1996
1938	Documentário da Missão Folclórica sobre Mina (casa de Maximiana) e T. de Crioula em SL e de Babassuê em Belém	ALVARENGA,O, 1948; 1950
1940	Lei das Contravenções Penais (vigor em 42) retira condenação espiritismo e mantém ao curandeirismo; uso frequente pela repressão do Rio de Janeiro (cap.Federal) do termo macumba	MAGGIE,Y.,1992
1942	Pajelança negra sinônimo de macumba	RAMOS,A,
1943	Pesq. Costa Eduardo: SL com 20 casas, area rural - terreiros de Mina e Cura, pajés mais perseguidos; S.Antonio-Codó: sem magia curativa e feitiçaria, Terecô mais conhecido por Pajé ou Brinquedo de Santa Bárbara (Babassuê ???); E. Carneiro: bantu é curador; A Ramos: pai-de-santo não é bruxo nem curador	COSTA EDUARDO,1948; CARNEIRO,E RAMOS,A
1945	Aproximação entre Igreja Católica Bras. e Umbanda no Rio e Recife	VALENTE,1963
1948	Publicação de três livros sobre rel. afro MA: ALVARENGA,O; EDUARDO,O; PEREIRA,M.	
1950	Pub. de livro da Missão Folclórica sobre Babassuê - Belém-PA	ALVARENGA,1950
1951	Morte no MA de Saturnino Belo (eleito governador) e suspeita de magia negra (acusação dos pais-de-santo Zé Negreiro e Mundica Tainha)	SANTOS, M. R. e SANTOS NETO, 1989
1952	Publicação de artigo de Verger sobre Casa das Minas e Nã Agotime	VERGER,1990
1953	Igreja Católica excomunga espírita, macumbeiro, feitiçeiro, bruxo e outros - Jornal de São Luís	Rel. Pesq. Francisca FRAZÃO;
1955	Mãe Mundica Tainha desmente boato prisão e se afirma “mineira” - Jornal de São Luís; publicação de livro de líder espírita sobre espiritismo e “mediunismo” no MA da notícia de 50 terreiros em SL, fala também de Umbanda e Quimbanda em São Luís (Waldemiro REIS).	Rel. Pesq. Francisca FRAZÃO; REIS,W
1956	Abertura do terreiro de Jorge em área até então proibida	OLIVEIRA,1989
1961	Criação da Fed. de Umbanda do MA pelo curador e vereador de São Luís José Cupertino e realização do 1º ritual de 31/12 na praia	Entrev. com José Pinheiro
1964	Criação da Fed. de Cultos Afros de Belém (substituição de controle policial); ditadura militar até 1985	SILVA, A, 1989
1965	Dança de Mina no Palácio do Governo para Castelo Branco	OLIVEIRA,J, 1989
1975	Fim de obrigatoriedade de registro de terreiros na Polícia na Bahia	SERRA,O,1995
1985	Novo Código Penal inclui artigos da Lei de Contravenções Penais contra curador	MAGGIE,1992
1989	Fim da exigência de licença na Polícia para rituais de terreiros de São Luís	Carta de Regina Teles

1994	Reportagem da TV-Bandeirantes sobre “magia negra” em Codó	
1999	Em tramitação projeto de novo Código Penal (discussão na mídia sobre curandeirismo)	

ILUSTRAÇÕES



1 Festa de Terecô em Santo Antônio dos Pretos: movimentação de encantados e realização de atividades rotineiras (6/1986 - M. Ferretti).



2 Afinando a fogo um *Tambor da Mata*, enquanto o toque de Terecô prossegue com outro tambor (Santo Antônio dos Pretos, 6/1986 - M. Ferretti).



3 Salão de Terecô com *guna* (poste central visto à esquerda) em dia de festa (Santo Antônio dos Pretos 6/1989 - M. Ferretti).



4 Instrumento musical do Terecô tradicional: *marimba/ berimbau* (Santo Antônio dos Pretos 6/1986 - M. Ferretti).



5 Fabrica de tecelagem de Codó - local de trabalho de muitos afro-descendentes (8/1986 - S. Ferretti)



6 Salão de Eusébio Jânsen, o mais antigo do Terecô de Codó, com piso de “terra batida” e *guna* (elevação ao centro) - (1/1994 - M. Ferretti).



7 Maria Piauí e a modernização do Terecô de Codó: salão com piso cerâmico e *abatá* (tambor da Mina-Nagô) - (Codó, 8/1986 - M. Ferretti).



8 Bitá do Barão - pai-de-santo famoso por seus trabalhos na “linha da mata” (Terecô) e na “linha negra” -, participando de festa no terreiro de Maria Piauí (Codó, f8/1986 - M. Ferretti).



9 *Congá* de Mãe Antoninha - o sincretismo de uma terecozeira tradicionalista (Codó, 8/1986 - S. Ferretti).



10 Detalhe do *congá* de Mãe Antoninha, "coluna mestra" do Terecô de Codó, desaparecida em 1/1997 (Codó, 1/1994 - M. Ferretti).



11 Fachada do salão novo de Antoninha, comandado por sua sobrinha Maria dos Santos, que a substituiu em seus impedimentos (Codó, 1/1994 - M. Ferretti).



12 Festa de *Reis de Mina*, guia de Maria dos Santos, no Salão de Antoninha - com instrumentos musicais da Mina e do Terecô tradicional (Codó, 1/1994 - S. Ferretti).



13 Abertura de ritual da mata/ Terecô, por Bitá do Barão, na última festa realizada por Antoninha (Codó, 12/1996 - M. Ferretti).



14 Visita de Coli Maneiro (incorporado no médium sem camisa) ao salão de Antoninha, em festa de entidade espiritual de sua família (Codó, 1/1997 - M. Ferretti).



15 Pai Aluísio com a encantada Maria Lina (de vermelho) na festa grande de Antoninha (Codó, 1/1997 - M. Ferretti).



16 Saída de terecozeiros do salão de Antoninha pelas ruas de Codó, para encerramento de festa na residência da mãe-de-santo (1/1997 - M. Ferretti).

BIBLIOGRAFIA

ABBEVILLE (ver D'Abbeville)

ALVARENGA, Oneyda. *Tambor de mina e Tambor de Crioulo*: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1948.

----- . *Catimbó*: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1948.

----- . *Babassuê*: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1950.

ANDRADE, Mário de. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL/PROMEMÓRIA, 1983 (Ed. Original de 1933).

ARAÚJO, Aldy Mello de e outros. *Pesquisa exploratória sobre folclore nos municípios de Pedreiras e Codó*. São Luís: UFMA/DEPE, 1974 (Relatório de Pesquisa)

ARAUJO, Ari. Entrevista com Agenor Miranda. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional*, n.26, p.211-215, 1977.

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

ASSAD, Marcelo. *Codó: fragmentos*. Codó: UFMA/Campus VII, 1979 (trabalho do Curso de Educação).

ASSUNÇÃO, Matthias R. *A Guerra dos Bem-te-vis: a Balaiada na memória oral*. São Luís: SIOGE, 1988.

BARRETTO, Maria Amália Pereira. *Os voduns do Maranhão*. São Luís: FUNC, 1977.

----- . *A Casa Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1987, v.1 e 2. (Tese de Doutorado em Antropologia).

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma Sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Ed. Civilizações, 1971, v.1-2. (Edição original de 1960).

----- . *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973.

----- . La rencontre des dieux africains et des esprits indiens. In: DESROCHE, Henri. Roger Bastide: ultima scripta. *Arquivos de Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 38, p. 19-28, 1974 (Publicado também em BASTIDE, Roger. *Le sacré sauvage*, Paris: Payot, 1975).

BEZERRA, Iranilda. *Codó, um município que cresce*. Codó: Secretaria de Educação, 1996.

BOAVENTURA, Frei (O.F.M.). (ver KLOPPENBURG)

BRAGA, Júlio. *Na Gamela do Feitiço*: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

BROWN, Diana e outros. *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: ISER/Ed. Marco Zero, 1985 (Cadernos do ISER, nº18).

CAMPOS, Risalva Jorge. *Culto afro-brasileiro na atualidade codoense*: Bitá do Barão e sua influência social e política. São Luís: UFMA/CCS, 1996 (monografias de conclusão do curso de História).

CANTANHEDE FILHO, Aniceto. *Santo Antônio dos Pretos e seu Território*. São Luís: 1997 (relatório de pesquisa apresentado à Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos).

CARDOSO, José de Ribamar. *Aspecto religioso afro-brasileiro na cidade de Caxias*. Caxias: [s.ed.], 1992 (38 p.).

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1936.

----- . *Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1937.

- . *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ed. De Ouro, 1969 (1ª edição de 1948).
- CASCUDO, Luiz da Câmara. *Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Ed. Agir, 1978 (Ed. Original de 1951).
- CORREIA LIMA, Olavo. *A casa de Nagô: tradição religiosa iorubana no Maranhão*. São Luís: UFMA/CCS/DSOC, 1981 (44p.)
- CORREIA LIMA, Olavo e AZEVEDO, Ramiro. *Isolados Negros no Maranhão*. São Luís: Gráfica São José, 1980 (16p).
- COSTA, Benedito Everton. Sesquicentenário da Paróquia de Codó. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão*. Ano LIX, out./1985, n.10 (p.48-55)
- COSTA, Sebastião de Jesus. *Umbanda e Cultura*. São Luís: [s.ed.], 1985.
- COSTA EDUARDO (ver Eduardo)
- D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos da ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 1975.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DURKHEIM, Émile. *As formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- EDUARDO, Octávio da Costa. *The negro in Northern Brazil, a study in acculturation*. New York: J.J. Augustin Publisher, 1948.
- . Aspectos do folclore de uma comunidade rural. Separata da *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, Departamento de Cultura, n. 144, p. 12-61, 1951. (1º Prêmio do 2º Concurso de Monografias sobre o Folclore Nacional - 1947).
- . Three-way religious acculturation in a north brazilian city. *Afroamerica, Journal de l'Institut International d'Etudes Afroaméricaines*. Mexico: Fundo de Cultura Ecomomica II, p.81-90, 1946.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- FERREIRA, Euclides M. *O Candomblé no Maranhão*. São Luís: Alcântara, 1984.
- . *Orixás e voduns em cânticos associados*. São Luís: Alcântara, 1985.
- . *A Casa Fanti-Ashanti e seu alaxé*. São Luís: Alcântara, 1987.
- FERRETTI, Mundicarmo. El caboclo en terreiros tradicionales de la religion afrobrasileña. *Del Caribe*, Santiago de Cuba: Casa de las Americas, v.6, n. 13, p. 5-9, 1989.
- . Religião afro-brasileira como resposta às aflições. *Cadernos de Pesquisa*, UFMA, v.4, n.1, p.87-95, jan./jun. 1980.
- . *Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, SECMA: 1991 (LP e folheto).
- . O caboclo em rituais públicos de um terreiro de São Luís: Mina, Cura, Baião, Canjerê e Samba Angola na Casa Fanti-Ashanti. In: *Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste*, 2. Recife: *Anais...* Recife: UFPE/CNPq/FINEP/ABA, 1991, p.235-243.
- . *Desceu na guma*. São Luís: SIOGE, 1993.
- . *Terra de Caboclo*. São Luís: SECMA, 1994.
- . A representação de entidades espirituais não africanas na religião afro-brasileira: o índio em terreiros de São Luís. In: *Reunião Anual da SBPC*, 47, 1995, São Luís, *Anais...*, v. 1, São Luís: UFMA, 1995, p. 62-67.
- . Plantas e Comidas no Terecô de Codó-MA. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, n.8, p. 8, out. 1997.
- . Tambor de Mina e Terecô no Maranhão. *Pesquisa em Foco*, São Luís, v.6, n.7, , p.125-142, jan./jun.1998.

- . Terecô, a linha de Codó. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8. São Paulo, 1998 (Comunicação).
- . Religião e Magia no Terecô de Codó-MA. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999. (p. 37-48).
- FERRETTI, Sergio. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luís: EDUFMA, 1996 (1ªed. 1985).
- . *Comunidades negras no meio rural maranhense*. São Luís: UFMA, 1996 (relatório de pesquisa realizada em 1992).
- . *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo:EDUSP, São Luís:FAPEMA, 1995.
- . Tambor de Taboca em Cururupu no Maranhão. REUNIÃO NACIONAL DA ABA, 21. 1998, Salvador, abr. 1998 (Comunicação).
- FICHTE, Hubert. *Etnopoesia: Antropologia poética das religiões afro-americanas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FIGUEIREDO, Napoleão. Pajelança e Catimbó na região bragantina. *Rev. do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, v. 32, p. 41-52, 1975/1976.
- FIGUEIREDO, Napoleão & SILVA, Anaiza Vergolino. *Festas de Santo e Encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.
- FREIRE, Gilberto e outros. *Novos estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilizações, 1937.
- FREITAS, João Alfredo de. *Lendas e superstições do norte do Brasil*. Recife: s.ed., 1884
- FURUYA, Yoshiaki. *Os "Caboclos" nas religiões afroamazônicas*. In: REUNIÃO REGIONAL DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 3, Belém, 1993 (Comunicação).
- GUIMARÃES, José Inácio. *Codó e seu desenvolvimento: diagnóstico e proposta da comunidade*. Codó: Prefeitura Municipal, 1991.
- HURBON, Laennec. *Voodoo, truth and fantasy*. London: Thames and Hudson, 1995.
- IBGE. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. vol. XV*. Rio de Janeiro, 1959.
- . *Tipos e Aspectos do Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 1963.
- . *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.
- IPEI. *Perfil Sócio-Econômico do Município de Codó*. São Luís: Governo do Estado do Maranhão, 1975.
- KLOPPENBURG, Boaventuta. *Posição católica perante a Umbanda*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1956.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1967.
- LAPA, José Roberto. *Livro da visitação do Santo Offício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LAPASSADE, Georges. e LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LEACOCK, Seth and Ruth. *Spirits of the Deep: a study of an Afro-Brazilian Cult*. New York: Anchor, 1975. (Publicado originalmente em New York: The American Museum of Natural History, 1972).

- LIMA, Lucienne Soares. *A cultura negra: alguns dos principais aspectos do Candomblé e suas influências em Caxias-MA*. Caxias: UEMA/CESC, 1996 (monografias de conclusão de curso de História).
- LODY, Raul. *Cultura material dos xangôs e candomblés: em torno da etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1987.
- . Coleção Perseverança: Da apreensão policial à formação de uma coleção sobre o negro nas Alagoas. *Comunicado Aberto*, 14, Rio de Janeiro, jan. 1993.
- LOPES, Raimundo. *Uma região tropical*. São Luís: SUDEMA, 1970 (original publicado no Rio de Janeiro, no Bol. do Ministério do trabalho, indústria e comércio, de 1936 a 1938).
- MACHADO, João Batista. *Codó, histórias do fundo do baú*. São Luís: FACT/UEMA, 1999.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MARQUES, César Augusto. *Dicionário histórico e geográfico da Província do Maranhão*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Fon-Fon e Seleta, 1970.
- MATTA, ROBERTO da e outros. *Pesquisa Polidisciplinar "Prelazia de Pinheiros", v.3: Aspectos Antropológicos*. São Luís: IPEI/CENPLA, 1974
- MAUÉS, Raimundo Herald. *A tensão constitutiva do catolicismo popular e controle eclesiástico: estudo antropológico numa microrregião da Amazônia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional - UFRJ, vol. 1 e 2, 1987. (Tese de doutorado).
- MEIRELES, Mário Martins. *Os negros do Maranhão*. São Luís: UFMA, 1983
- MELO, Flávia Regina B. de. Bitá do Barão - o cabo eleitoral do além. *Revista PARLA*, v. 1, n. 3, p.16-17, 1998.
- MORAES, Rubens. *Pastoral do Negro*. 1988 (Mimeografado)
- MOTT, Luiz. *A inquisição no Maranhão*. São Luís: EDUFMA, 1995.
- MOTTA, Roberto. *Jurema*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1976 (Folclore, 22).
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 18, Aguas de São Pedro, 1994 (Comunicação).
- . Magia e religião na Umbanda. *Revista USP - Dossiê Magia*, n.º 31, set./out./nov. 1996.
- . *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- NUNES PEREIRA (ver Pereira)
- OLIVEIRA, Jorge Itaci. *Orixás e voduns nos terreiros de Mina*. São Luís: VCR Produções e Publicidades, 1989.
- PEREIRA, Manoel Nunes. *A Casa das minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão Daomeano, no Estado do Maranhão-Brasil*. Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948.
- PERNANBUCANO, Ulysses e outros. Alguns dados Antropológicos da População do Recife. In: *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937 (p.259-261).
- . As doenças mentais entre os negros de Pernambuco. In: *Estudos Afro-Brasileiros*. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1988 (p.93-98). (Ed. Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, 1935).
- PORDEUS JR. Ismael. *A magia do Trabalho: macumba cearense e festa de possessão*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1993.

- PRAZERES, Frei Francisco de N. Sra. dos. Poranduba maranhense. 1ª ed. *Rev. do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro. t.54, Parte I, 1891, p.4-282, (orig.1818).
- RAMOS, Artur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo, Brasiliiana, 1942.
- . *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1971
- REIS, Waldemiro E. *Espiritismo e mediunismo no Maranhão*. São Luís: [s.n.], [s.d.].
- RIBEIRO, Francisco de Paula. Memórias sobre as nações gentias que presentemente habitam o Continente do Maranhão (1819). *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, III, 1941
- RODRIGUES, José Inácio (ver Guimarães)
- RODRIGUES, Nina. *O animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1935 (Biblioteca de Divulgação Científica, vol.II). (Original publicado de 1896-1900).
- . *Os africanos no Brasil*. 5 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977 (Original de 1906).
- SALLES, Vicente. Cachaça, pena e maracá. *Brasil Açucareiro*, n.2, p.46-55, ago, 1969.
- . *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: FGV, 1971.
- SANTOS, Maria do Rosário C. *Guma de Quilar: aspectos do Terecô do Maranhão*. São Luís: UFMA, 1978 (Relatório de Bolsa de trabalho-arte).
- . *Sabenças do Terecô*. São Luís: UFMA/PREXAE/DAC, 1979 (relatório de bolsa de trabalho FUNARTE/UFMA).
- . Santa Bárbara, senhora dos ventos e das tempestades. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*. São Luís, n.6, p.06, dez.1996.
- SANTOS, Maria do Rosário C. e SANTOS NETO, Manoel dos. *Boboromina: Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural*. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.
- SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petropolis: Vozes; Rio de Janeiro: KOININIA Presença Ecumênica e Serviço, 1995
- SILVA, Anaíza Vergolino e. *O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Campinas: UNICAMP, 1976. (Dissertação de Mestrado em Antropologia).
- SILVA, Isaura. *Terecô e Umbanda no Maranhão*. São Luís: UFMA/PREXAE/DAC, 1978 (Relatório de bolsa de trabalho-arte FUNARTE/UFMA).
- SILVA, Laura Jane Nunes. *Codó: perfil de um município maranhense*. São Luís: UFMA/CSO, 1992 (Relatório de estágio do Curso de Ciências Sociais).
- SPIX, Johann Baptist von & MARTIUS, Carl Friedr Phil von. *Viagens pelo Brasil: 1817-1820, v.2*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981.
- TRINDADE, Liana Maria S. *Construções Míticas e História: Estudo sobre as Representações Simbólicas e Relações Raciais em São Paulo do Século XVIII à Atualidade*. São Paulo: FFLCH-USP, 1991 (Tese de Livre Docência).
- VALENTE, Waldemar. *Misticismo e Religião*. Recife: IJN, 1963.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Tese de Mestrado em Sociologia. Recife: UFPE, 1975 (mimeo).
- VERGER, Pierre. Le cult des voduns d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo?. In: *Les Afro-Américains*. Dakar; IFAN, p. 157-160, 1952 (Mem. IFAN, 27).
- . *Orixás: Deuses iorubanos na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio/Círculo do Livro, 1981.

----- . Uma rainha africana mãe-de-santo no Maranhão. *Revista USP*, São Paulo, n.6, p.151-158, jun.jul.ago., 1990.

VIEIRA FILHO, Domingos. Os escravos e o Código de Posturas de São Luís. *Rev. Maranhense de Cultura*, São Luís: Fundação Cultural. v. 2, n.2, p.16-21, jan-jun 1978.

VIVEIROS, Jerônimo de. *História do Comércio do Maranhão, v.1*. São Luís: Associação Comercial do MA, 1954.

WEBER, Max. *Economia y Sociedad: Esbozo de Sociologia Compreensiva*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1969.

AUDIO-VISUAIS

SOUSA, Cândido. *Uma codorna me contou: história de Codó. Codó*, 1996 (vídeo apoiado pela TV- Cocais).TV-BANDEIRANTES. *Domingo 10 - Marília Gabriela*. São Paulo, 22/5/1994 (cópia do programa em vídeo)

OUTRAS FONTES: ARQUIVO/FICHAS

SECMA: *Mapeamento Folclórico* (realizado entre 1980-1982 - Bib. CCPDVF);

JORNAIS (citados no texto)

**Encaminhada para publicação à CMF 2000
Publicada pela Siciliana em 2001 – ISBN 85-267-0856-2**