

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS- CECEN
CURSO DE HISTÓRIA

THAIS SAMARA PINHEIRO COUTINHO

Centro Espírita e Tambor de Mina Iansã e Oxóssi Caboclo Roxo:
religiosidade, identidade e condição feminina em um terreiro da periferia de São Luís no
tempo presente

São Luís, MA.
2017

THAIS SAMARA PINHEIRO COUTINHO

Centro Espírita e Tambor de Mina Iansã Oxóssi Caboclo Roxo: religiosidade, identidade e condição feminina em um terreiro da periferia de São Luís no tempo presente

Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Estadual do Maranhão como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Licenciatura Plena em História.
Orientadora: Prof. Dra. Marcia Milena Galdez Ferreira

São Luís, MA.
2017

Coutinho, Thaís Samara Pinheiro.

Centro Espírita e Tambor de Mina Iansã e Oxóssi Caboclo Roxo: religiosidade, identidade e condição feminina em um terreiro da periferia de São Luís no tempo presente / Thaís Samara Pinheiro Coutinho. – São Luís, 2017.

88 f.

Monografia (Graduação) – Curso de História, Universidade Estadual do Maranhão, 2017.

Orientador: Profa. Dra. Márcia Milena Galdez Ferreira.

1. Tambor de Mina. 2. Biografia. 3. História oral. 4. Relações de gênero. I. Título.

CDU 94:398.88(812.1)

THAIS SAMARA PINHEIRO COUTINHO

Centro Espírita e Tambor de Mina Iansã e Oxóssi Caboclo Roxo:
religiosidade, identidade e condição feminina em um terreiro da periferia de São Luís no
tempo presente

Monografia apresentada ao curso de História da
Universidade Estadual do Maranhão como
parte dos requisitos para a obtenção do grau de
Licenciatura Plana em História.

Orientadora: Prof. Dra. Marcia Milena Galdez
Ferreira.

Apresentada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Marcia Milena Galdez Ferreira
Universidade Estadual do Maranhão

1º Examinador
Prof. Dr. Raimundo Inácio Souza Araújo
Colégio de Aplicação da Universidade Federal do Maranhão

2º examinador
Prof. Dr. Yuri Costa
Universidade Estadual do Maranhão

*Aos meus avós Maria do Carmo, Maria Lúcia
e Pedro Alberto Coutinho (In memoriam),
meus grandes amores.*

AGRADECIMENTOS

Muitas vezes em conversas com os colegas da graduação deixei claro que o ponto “agradecimentos” na monografia seria uma das partes mais extensas de todo o trabalho, haja vista que estes serão poucos, contudo, pelo cansaço e ansiedade do período no qual este foi sendo escrito, tentarei ser sucinta.

Primeiramente agradeço a todos os seres sagrados existentes neste Universo, pois sem a inspiração e a força destes, com toda certeza o dom da vida não seria possível. Sejam estes voduns, orixás, encantados, guias e seres de luz, caboclos, anjos, santos (em específico Santa Bárbara e Nossa Senhora de Fátima) e Deus. Obrigada pelo dom da vida e pela força que me concedem todos os dias ao abrir os olhos.

Às famílias Pinheiro e Coutinho, que sempre me apoiaram e embarcaram comigo nesta empreitada que é a graduação. Que muitas vezes sem entender muito bem minha angústia, me ajudaram da forma que lhe convinha e que era possível. Tios, tias, primos, primas, obrigada pela força e constante incentivo! Em especial, obrigada Gleydson, Maria Fernanda, Joana Beatriz, Tâmara, Paloma e Davi, crianças que em muitos momentos foram a trilha sonora dos meus estudos, mas que também são as minhas esperanças de futuros brilhantes! À Farlen, vulgo Careca, à Adson, vulgo Dico, à Arilson, à Airton (Papai Jhon), à Claudia, Ilma, Cristina (tia Man), Denilene, Matilde, Ubiratan (Tio Bira), Alan, Fabiana, Vítor e Diego. Obrigada!

Aos meus avós, Pedro Alberto (in memorian), Maria do Carmo e Maria Lúcia, principais responsáveis pela formação do meu caráter e dos meus valores enquanto indivíduo. Estas, mulheres fortes que de diferentes formas me inspiram com seu amor e resistência. Meu avô, meu Pedro Cocó, que faz com que eu escreva estas palavras com um nó na garganta, obrigada aonde quer que você esteja, por ser o principal incentivador dos meus estudos e também das minhas posições políticas. Só estas palavras não abrangem o tamanho da gratidão e o amor que sinto por vocês! Obrigada por me ensinarem o que é Resiliência!

À Ailson Carlos, vulgo Cabeção, obrigada por em muitos momentos exercer o papel de pai desde a minha infância. Obrigada pela preocupação e carinho que você, Bárbara e sua família sempre tiveram para comigo! Obrigada pelos dias e noites em que sua casa foi meu refúgio para estudo e descanso desde o vestibular!

À Maria Zucí, seu Aroldo, à toda família Clovier, dona Marlene, dona Grací e dona Fátima por permitirem minha parcial inserção nesta casa que para além de ser um local religioso, é também uma grande irmandade, que em momentos difíceis estão sempre em busca

da ajuda mútua. Obrigada por me ensinarem o que é coletividade e feminismo na prática. Cada palavra e tarde conversando com vocês foi importante para a pesquisa, mas também para a vida!

Aos meus pais, Claudiane (Ká) e Pedro, obrigada por me ensinarem que as vezes é preciso cair para assim levantar mais forte. Obrigada por serem sempre tão francos e ao seu modo serem tão presentes na minha vida! Obrigada pelo esforço que eu sei que vocês fazem para melhorarem sempre! Obrigada pelo incentivo e autonomia emocional que vocês fizeram com que eu aprendesse! Os amo imensamente.

Aos meus irmãos Pedro Thaleson e Sami Karoline. Esta última, minha grande ouvinte em relação aos mais diversos assuntos.

À Allyson Bruno, meu companheiro de todas as horas. Obrigada por me fazer entender que não preciso ser sempre forte. Obrigada por me ouvir e tentar entender minhas questões. Obrigada por me ensinar que o namoro está para além do contato físico e momentos felizes. Obrigada por ensinar o que é o companheirismo. O que vivemos juntos nestes exatos três anos me fez crescer muito enquanto mulher e ser humano. Obrigada por sanar minhas dúvidas quanto as regras da monografia, dos relatórios, etc. enfim, o teu apoio e amor foram primordiais para a minha permanência na universidade e também para a construção deste trabalho. Grata por ser você o primeiro leitor do que seria este texto completo. Te amo!

Ao meu amigo Romário de França, grande incentivador desde o vestibular!

À turma 2014.1 História – UEMA, em especial Pedro Rodrigo, Lianne Sodré, Mikaela Tavares e Raynara Macau. Obrigada pelas brigas, discussões, desentendimentos e reconciliações que tivemos nestes quatro anos. Obrigada por fortalecerem o plano de que a docência, através da História, pode mudar a nossa realidade. Kalyne Trindade e Rayssa Sousa, obrigada por me apoiarem e dar forças no momento mais triste da minha vida e também por me contagiarem com seu otimismo em relação às pessoas e à política!

À Diogo Aires e Pablo Gabriel. Este último, por ter sido o primeiro a sinalizar a ideia do que poderia vir a ser este trabalho. E ao segundo, obrigada por me ensinar muito sobre este mundo que é a política estudantil. Obrigada por acreditarem e colocarem na minha vida desafios que eu nunca tinha imaginado. O período que passamos enquanto Centro Acadêmico, aprendi coisas que somente a sala de aula não poderia proporcionar!

À Casa da Festa, onde estive entre os anos de 2015/2017. Além das questões que este espaço me colocou em relação à pesquisa, este também foi o promotor do início da amizade com pessoas as quais nunca imaginei que seriam tão próximas. André Silva, David Gustavo, Iasmim Furtado, Joelma Almeida, Paulo Arouche e Thiago Garcês, criaturas tão diferentes, mas que contribuíram de igual maneira para a formação de opiniões e elaborações que enriqueceram

este trabalho, através de nossas ferrenhas discussões e trocas de ideias nas tardes que passamos juntos naquele espaço.

À Sarah Layse, por confiar em minhas palavras e acreditar que também tem que seguir em frente. Obrigada por nos últimos 20 dias ter me apoiado em tudo e tentado me acalmar quando o desespero, a ansiedade e a dúvida já estavam querendo tomar de conta.

À Tatiana Reis, primeira orientadora deste trabalho e promotora do grande aprendizado sobre a metodologia aqui utilizada.

À segunda orientadora deste trabalho, Milena Galdez. Obrigada por desde o início acreditar e opinar de forma direta e objetiva sobre as questões inseridas neste trabalho. Obrigada por acreditar no meu potencial, embarcar e me incentivar no desafio de parir este trabalho de forma prematura, para que eu possa seguir em frente. Grata por sua dedicação e sensibilidade para com as produções elaborações no curso de História.

Igualmente agradeço aos meus professores da graduação Carine Dalmás, Viviane Barbosa, Evaldo Barros, Helidacy Muniz, Yuri Costa, Henrique Borralho, Ana Livia e Mônica Piccolo.

À Universidade Estadual do Maranhão.

À todos que de forma direta ou indireta contribuíram para a construção deste trabalho, muito obrigada!

À todos os que apareceram nestas páginas, e aqueles que por ventura não me recordei, manifesto meu muito obrigada!

RESUMO

O tambor de mina em São Luís é um elemento há muito tempo estudado em São Luís, contudo, os trabalhos sempre foram focados nas zonas centrais da cidade, renegando à segundo plano todas as outras práticas e terreiros existentes na periferia. O presente trabalho pensa o Tambor de Mina a partir da trajetória de vida de dona Maria Zucí Clovier e suas filhas de santo, localizadas no Centro Espírita e Tambor de Mina Iansã e Oxóssi Caboclo Roxo (CETMIO), no sentido de sinalizar a inexistência de fronteiras entre estas práticas afro-religiosas em terreiros da periferia da cidade. Pensar a trajetória de vida desta mulher nos sinaliza para a tipicidade existente na periferia que não é atingida por discursos e definições a partir da academia. Além disso, nos sinaliza para a desnaturalização criada em relação aos locais socialmente construídos para homens e mulheres. A partir das narrativas elaboradas por dona Zucí, sinalizaremos como as relações de gênero estabelecidas no âmbito do terreiro se dão de forma diferenciada, retirando a mulher do papel de submissa, e, de fato, demonstrando a equidade existente nestes espaços que também são de disputas.

Palavras-chave: Tambor de Mina. Biografia. História Oral. Relações de Gênero.

ABSTRACT

The Mine Drum in São Luís has long been studied in São Luís, however, such works have always been located in the central zones of the city, denying to the background all other practices and terreiros existing in the periphery of the city. The present work, thinks the Mine Drum from the life trajectory of Dona Maria Zucí Clovier and her daughters of santo, located in the Spiritist Center and Drum of Mine Iansã and Oxóssi Caboclo Roxo (CETMIO), in the sense of signaling the inexistence of borders between these Afro-religious practices in terreiros of the periphery of the city. To think the life trajectory of this woman does not signal to the typical existing in the periphery that is not reached by speeches and definitions from the academy. In addition, it signals us towards the denaturalization created in relation to socially constructed sites for men and women. From the narratives elaborated by Mrs. Zucí, we will point out how the gender relations established within the terreiro are differentiated, removing women from the role of submissive, and in fact demonstrating the equity existing in these spaces that are also disputes.

KEYWORDS: Mine Drum. Biography. Oral History. Gender Relationships.

LISTA DE IMAGENS

Foto 01: Regras expostas no barracão	46
Foto 02: Busca do mourão	49
Foto 03: Busca do Boi de Encantado	49
Foto 04: Cortejo da festa de N. S. Santana- 2017	50
Foto 05: Convidados e abatazeiros após a salva de tambor na festa de N. S. Santana	51
Foto 06: Dona Grací e dona Maria relembando como eram feitos os vestidos	55
Foto 07: Dona Grací procurando as roupas para a festa de N. S. Santana- 2017	55
Foto 08: Roupas penduradas no teto	55
Foto 09: Novo grupo de caixeiras (os) da casa	59
Foto 10: Filho e neto de dona Zucí responsáveis por abrir o toque de tambor	74
Foto 11: Dona Zucí com encantado Menino Jairo e seu Aroldo	78

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 A CONSTRUÇÃO DO TAMBOR DE MINA EM SÃO LUÍS	26
2.1 O CETMIO enquanto um caso típico de Tambor de Mina na periferia	33
3 FESTA TAMBÉM É SINÔNIMO DE REGRA	39
3.1 Toda festa é uma história: festas populares no CETMIO	43
3.1.1 FESTA PARA SÃO SEBASTIÃO	47
3.1.2 FESTA PARA SANTANA E MORTE DO BOI DE ENCANTADO DE DALERA E MENINO JAIRO	48
3.1.3 FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO E SANTA BÁRBARA: a festa grande	51
3.2 “O tempo que aqui era bom, mas tá melhor agora”: as roupas como mecanismos de rememoração e constituição das festas	54
3.3 2015: o ano de luto e ausência de festa no CETMIO	58
4 DONA ZUCÍ: elementos biográficos e relação entre prática religiosa e espaço urbano	61
4.1 Mulher, macumbeira e em alguns momentos, solteira: a trajetória de dona Zucí na cidade de São Luís	64
4.2 Relação familiar e espiritual	72
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
REFERENCIAS	83
ANEXOS.....	87

1. INTRODUÇÃO

No cenário das religiões de matriz africana no Maranhão, temos o tambor de mina (FERRETTI, S. 2009), que, de modo geral, é uma religiosidade matriarcal, ou seja, onde a figura da mulher é de fundamental importância, de forma que o homem e a figura masculina se restringem às ações auxiliares, de manutenção e organização do terreiro em dias de rituais. Por muitos anos, nesta religiosidade, somente as mulheres podiam ser chefes de casa e dançar nos terreiros, mas, como nos apontam alguns estudos mais recentes¹ esta é uma fundamentação que desde a primeira metade do século XX tem sido modificada.

Durante o século XIX, o que vigorou foi a Casa das Minas, como a casa de tambor de mina mais tradicional da cidade de São Luís. Um grupo religioso e eminentemente feminino, sendo assim, restrita a participação de homens nos seus rituais. Apesar de esta casa carregar o título de casa de Tambor de Mina mais importante da cidade, esta não originou outras casas, enquanto a Casa de Nagô, apesar de também ser uma casa centenária, teve um pouco mais de abertura para a presença masculina e assim, originou algumas casas chefiadas por homens. Atualmente tem crescido o número de estudos que afirmam que o chamado Terreiro do Egito² também foi o grande responsável pela iniciação de vários pais e mães de santo de São Luís.

Por volta de 1953, começam a surgir em São Luís casas chefiadas por homens, nas quais, estes não têm somente função prática (realização de tarefas que exigem força, etc), mas também têm papel direto nos rituais, como chefes de terreiros. Porém, a figura da mulher não perde importância, pois, segundo a fundamentação da maioria das casas de Tambor de Mina em São Luís, ainda que o chefe da casa seja um homem, a segunda pessoa mais importante normalmente é uma mulher, a chamada “mãe-pequena”³.

No trabalho que se segue, tratamos da mulher praticante do tambor de mina, situada no Centro Espírita e Tambor de Mina Iansã e Oxóssi Caboclo Roxo, que foi fundado em dezembro de 1990, no bairro do São Cristóvão, chefiado por d. Maria Zucí,

¹ Como estudos mais recentes, refiro-me às produções que indicam o Terreiro do Egito e comunidade do Cajueiro como lugar sagrado. Estas produções ganharam força, a partir do movimento de resistência travado como o Estado diante do projeto que visa retirar esta comunidade deste espaço para a construção de um porto por uma empresa privada. Diante de tal ameaça, grupos de pesquisa como GEDMA (Grupo de Estudos: desenvolvimento, modernidade e Meio Ambiente) e GPMINA (grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular), investiram em produções científicas. Artigos que se encontram no site da Comissão Maranhense de Folclore, em especial “Egito- lugar sagrado, berço do baião e canjerê” de Mundicarmo Ferretti (2016) e “terreiro do Egito no contexto das lutas políticas contemporâneas na Ilha do Maranhão” de Carolina de Sousa Martins e Elio de Jesus Pantoja Alves (2016).

² Hoje extinto, nunca existiu em sua construção física, mas que realizava seus rituais e desde o século XIX.

³ Segunda pessoa mais importante dentro do terreiro, também chamada de contra-guia.

uma mulher de 76 anos, que tem influência dessas entidades espirituais desde sua infância, uma vez que, no decorrer de sua vida, as interferências destas permeiam suas relações familiares, afetivas e profissionais.

Neste mesmo terreiro, observamos também uma intensa relação familiar e consanguínea no seu cotidiano, que não se limita somente aos laços maternos, mas envolve também o matrimônio, onde se verifica que, apesar de seu marido não participar de forma direta das atividades, ele é de fundamental importância para a realização dos rituais (abate de animais, afinação dos instrumentos utilizados nos rituais, etc), detendo certo reconhecimento por parte de algumas entidades, e repugnado por outras.

Como nos aponta Viviane Barbosa, “[...] os encantados estabelecem uma relação dialogal com os homens, fazendo parte constitutiva da vida social. Elas indicam tabus, valores, práticas e castigam seus escolhidos, quando não ouvidos por estes.” (2004, p. 04). Dessa forma, o que buscamos pensar é como estas mulheres e suas famílias lidam com tais interferências e decisões, pois, muitas vezes, observa-se que estas entidades espirituais ditam/orientam o que tem que ser feito, intermediando diretamente as ações e decisões destas mulheres. De tal modo que interfere – ainda que de forma indireta – nas relações familiares destas. Como em relação aos tabus que precisam ser respeitados, em detrimento de algum ritual, ou ainda, quando a família biológica desaprova a prática da religiosidade, mas ainda assim, ela continua praticando, em muitos casos, em decorrência da força e da autonomia que suas entidades espirituais lhe concedem.

E para pensarmos estas relações, também trataremos sobre este terreiro que se constitui de características bastante peculiares, como a prática de outras religiosidades; a ocorrência de três grandes festas⁴; a questão da hereditariedade, e com isso, a convivência constante entre família biológica e espiritual, tomamos como recorte temporal, o ano de 1990 quando o terreiro foi construído nos moldes em que se encontra atualmente, uma vez que visamos pensar também a relação social que dona Zucí estabelece no decorrer de sua vida, para sinalizar como o bairro do São Cristóvão e adjacências foram se modificando de acordo com os investimentos do poder público da época, deixando de ser um bairro iminentemente rural, para se tornar um dos principais polos de São Luís no que tange ao comércio de peças automotivas e por ser um bairro próximo à saída da cidade.

⁴ No referido terreiro ocorrem seis grandes festas durante o ano: Festa em homenagem a São Sebastião, a São João, à Nossa Senhora Santana, a São Cosme e Damião e a Festa do Divino Espírito Santo e Santa Bárbara. Estas festas são ainda alternadas com um número também considerável de rituais conhecidos como sessão/chamadas.

O estudo das religiões e religiosidades se constitui enquanto campo de pesquisa de grande importância, haja vista ser um elemento inerente a qualquer sociedade, muitas vezes como elemento performador de identidades, que norteiam muitas decisões políticas e sociais, que permeiam a vida de homens e mulheres. Ao passo que para algumas vertentes das religiões afro-brasileiras é de extrema importância, por um caráter político e ideológico, primeiramente a distinção entre as várias matrizes religiosas, no CETMIO, o que encontramos é uma grande mistura afro-religiosa, sem a necessidade de delimitação, bem como em outros terreiros localizados na periferia. Que não têm esse costume e contato intenso com pesquisadores e estudantes das religiosidades.

O segundo item de extrema importância neste trabalho é a figura da mulher, discussão esta que se insere em várias temáticas, mas que neste, não tem necessariamente o caráter de apontar que estão à margem da sociedade, mas, ao contrário, no Tambor de Mina em São Luís, essas mulheres estão no centro dos terreiros, de modo que sua presença é de fundamental importância para a realização dos rituais e também manutenção dos mesmos.

E para além de reafirmarmos a importância destas mulheres, como mantenedoras dos terreiros e da religião, as entendemos como agentes políticos, protagonistas e empoderadas, haja vista que são elas que, na sua maioria, sustentam e mantem seus lares, partindo do pressuposto de que muitas destas características são possibilitadas pela influência e interferência das entidades espirituais cultuadas, de modo a perceber que a religião está presente em todas as suas relações sociais.

Muitos dos questionamentos surgidos nesta pesquisa partiram de certa vivência no terreiro, mas também de produções de caráter antropológicos como no caso da obra “O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos” de Raul Lody que nos dá um panorama mais geral de vários aspectos das religiões afro-brasileiras, em todo país, além do trabalho de Ruth Landes intitulado “Cidade das Mulheres” que já na década de 1930 nos sinaliza para o aspecto do gênero, mais especificamente da homossexualidade presente no candomblé da Bahia, e que se repete em outras práticas no país inteiro.

Pensar a questão das relações de gênero no CETMIO foi desafiador, haja vista que estas questões existem para nós estudantes e pesquisadores, no entanto, estas categorias não existem de forma definida e padronizada em espaços como o terreiro. Tomamos como gênero o que Joan Scott (1990) sinaliza como o termo que buscou retirar o determinismo existente em relação ao sexo biológico e inserir em uma discussão que

pensasse muito mais as relações sociais e a partir de então deixar de pensar esta categoria apenas para sinalizar a relação de subordinação entre mulher/homem a partir dos papéis sexuais socialmente construídos. Sinalizo as relações entre os gêneros no CETMIO como interessante, a partir do ponto que esta se dá de forma distinta do que é socialmente definido a partir dos papéis sociais.

Scott (1990) sinaliza ainda como são essas relações de poder, na maior parte das vezes, que se definem a partir do gênero. Nessas relações é comum encontrar o binarismo mulher dominada e homem dominante. Contudo, as relações estabelecidas por dona Zucí ultrapassam este binarismo. Quando sinalizamos o aspecto relacional entre dona Zucí e seu companheiro, seu Aroldo, não pensamos a partir dessa dualidade necessariamente, haja vista que uma das hipóteses deste trabalho é a interferência dessas entidades espirituais nas relações estabelecidas por dona Zucí. Por não perpassar por este binarismo, é que entendemos esta relação de modo diferente, haja vista que os papéis ocupados por estes no terreiro e na vida, são distintos, no entanto, é a realidade da maioria das mulheres como dona Zucí.

A apreensão das relações de poder em suas variadas formas e manifestações nos proporciona perceber que as relações de gênero não são dicotômicas e maniqueístas, entre dominados e dominadas, mas mutáveis e transformáveis, pois ninguém é fixo numa posição e muito menos detém unicamente o poder. De tal modo, que nos possibilita compreender que a equidade de gênero é possível e que a desigualdade foi construída, senso passível de transformação. (COSTA; MADEIRA, SILVERA. 2012, p. 223).

No que tange a aspectos mais regionais, temos autores como Sérgio Ferretti, que inicialmente realizou importante trabalho sobre a Casa das Minas em “Querebentã de Zomadonu: uma etnografia da Casa das Minas”(2009), colocando esta como mantenedora de uma tradição africana “pura”, que não teve influência de outras práticas, o que é no mínimo duvidoso nesse cenário híbrido de religiosidades no Maranhão e que somente as mulheres participavam diretamente dos rituais, deixando a margem as relações que estabeleceram para a manutenção do terreiro durante o século XIX e XX.

Tomamos o conceito de tradição de acordo com o que Eric Hobsbawm (2015) sinaliza como algo que se modifica e se adapta às diferentes realidades e tempos históricos. Essa mesma tradição pode ser muitas vezes utilizada como mecanismo de homogeneização para assim manter controle sobre o que é “diferente”. A tradição se constitui enquanto característica de determinado grupo, no entanto, não deve ser tomada como padrão, haja vista que estas são diferentes em suas concepções de ideal. No CETMIO, em vários momentos no início desta pesquisa, dona Zucí sinalizou em suas

falas como sua casa teria características da Casa das Minas, contudo, entendemos esta ação como um movimento de convencimento, a partir do que fora construído historicamente sobre a Casa das Minas, colocando esta em um local de tradicionalidade africana que, de certo modo, é construída a partir de padrões outros estabelecidos, na maior parte das vezes, por pesquisadores.

Em contrapartida, contamos com a tese recentemente defendida por Martina Ahlert (2013), na qual realiza uma etnografia do Terecô⁵ na cidade de Codó, pensando mais precisamente nas relações entre pessoas (diga-se mães/pais e filhas/filhos de santo) e entidades espirituais e não se detendo estritamente em delimitar o que vem a ser a religiosidade, muito embora sinalize algumas práticas, visto que estas são importantes para pensar estas relações sociais.

Contamos também com produções na área da História que de algum modo, contribuem para sinalizar que este trabalho de análise das relações sociais e espirituais é possível, porém em conjunto com uma análise diacrônica, de modo a não deixar de lado o contexto histórico no qual o objeto desta pesquisa está inserido, como a dissertação de Thiago Lima dos Santos (2014), na qual faz um balanço da presença do tambor de mina e da pajelança em São Luís, em fins do século XIX, sinalizando, a partir de documentos oficiais da polícia e também dos jornais da época, como era considerável o número de pedidos de permissão para a realização da prática do Tambor de Mina e Pajelança, tentando compreender como se dava a relação entre a sociedade ludovicense com as práticas afro-religiosas, destacando que havia uma relação muito próxima entre estas duas religiosidades, concluindo que, apesar da existência destes terreiros em áreas centrais e periféricas da cidade, ainda havia um grande empenho das autoridades em ocultar estas que eram atividades populares e das camadas baixas e negra da cidade.

Outro trabalho que em muito contribui para pensar o tambor de mina em São Luís atualmente, é a dissertação intitulada “Pluralismo e diversidade afro-religiosa em terreiros de mina no Maranhão: um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô”, de Gerson Prazeres (2007), na qual faz um estudo analisando o Ilê Ashé Ogum sogbô, apontando como o modelo de Tambor de Mina a ser seguido por esta casa foi mudando com o passar dos anos e se mesclou com outras práticas religiosas afro-brasileiras.

⁵ Vertente afro-religiosa no Maranhão de procedência africana ligada a nossa cultura com influências de tradições banto (Angola e Cambinda) e não jeje-nagô como usual na cidade de São Luís, sendo muito conhecida por algumas outras expressões como “tambor da mata” e “Bárbara Soeira”.

O trabalho de Gerson Prazeres também analisa as grandes festas que ocorrem no terreiro ao qual se refere, além de apontar que este se localiza no bairro da Liberdade, e de como este foi influenciado pelo modelo de prática de Tambor de Mina do terreiro de Iemanjá⁶, este que tem características de outras vertentes afro-religiosas, como o candomblé, que entendemos como uma das muitas ações e perspectivas ativadas e desenvolvidas pelo Movimento Negro, que se fortalece e começa a atuar em vários âmbitos, inclusive religioso, desde os anos 1970 (DOMINGUES, 2007), modificando assim a forma como a população religiosa de São Luís encarava as práticas afro-religiosas, onde esta agora ganha mais força e adeptos que se identificam com as questões e a história dos negros e negras no Maranhão.

Para pensar as relações entre mulheres e entidades espirituais, o breve artigo de Viviane Barbosa, intitulado “Maridos da terra e maridos do fundo: gênero, imaginário e sensibilidade no Tambor de Mina maranhense” no qual se detém em pensar um pouco mais sobre os chamados “casamentos divinos”, em que este marido do fundo é alguma entidade cultuada, e isso ocorre porque as obrigações para com ele se diferem das obrigações e rituais comuns, pois se trata de uma entidade que diante de uma dada mãe ou filha de santo, assume o papel de marido, o que demonstra quão diferentes se dão as relações sociais, familiares e até conjugais dentro dos terreiros. Patrícia Birman (2005) também nos sinaliza sobre essas relações existentes nos terreiros, a partir de uma análise mais psicanalítica, em “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”.

Para que este trabalho se realize, lançamos mão de um arcabouço teórico-metodológico bastante diverso, visto que nos utilizamos de muitos conceitos e produções vindas principalmente da Antropologia, no entanto, não negamos que muitas produções históricas são de fundamental importância para entendermos o contexto no qual essas problemáticas se encontram, além de tentarmos abordar como Dona Zucí se insere dentro destas mudanças que ao longo do tempo ocorrem nas religiões afro-brasileiras.

A análise destas temáticas só começou a ser possível graças ao movimento dos Anales e também a História social inglesa, que, com sua renovação historiográfica, possibilitou ao pesquisador novas perspectivas, problemáticas e metodologias para trabalhos que visam pensar os sujeitos comuns ou que estão à margem da sociedade, bem como maior interesse por toda atividade humana, colocando que “tudo tem uma história” (BURKE, 1992).

⁶ Terreiro situado no bairro da Fé em Deus, fundado por Jorge Itacy. Este terreiro é tido como um dos primeiros a serem chefiados por homens.

Nesse sentido, o alargamento das fontes de pesquisa possibilitou que o historiador pudesse lançar mão de métodos antes não pertencentes ao campo da História, como a História Oral, que viabiliza a análise de forma mais detida da trajetória desses sujeitos comuns que conseguem se movimentar na sociedade, a partir da possibilidade que a micro-história nos concede. (GINZBURG, 2006).

Além da própria História das Religiões (HERMAN, 1997), que apesar de ser um campo de estudo explorado há bastante tempo, não se detinha em analisar os sujeitos e suas práticas religiosas, haja vista que se abordava especialmente o cristianismo como instituição e religião como um sentido pragmático, e não como um mecanismo e um lugar de inserção social e um universo simbólico. Enfim, como campo propício para um estudo de história social da cultura e das religiosidades.

Estabelecemos a trajetória de d. Maria Zucí como objeto, uma vez que a análise de entrevistas e conversas informais realizadas concentram várias características daquele grupo de mulheres que frequentam o seu terreiro. Deste modo, realizamos trabalhos de campo, aliados à História Oral, utilizando questões referentes às histórias de vida, além de um conjunto de questões temáticas, partindo do pressuposto de que ao longo das conversas e entrevistas, os temas importantes para a pesquisa vão sendo aprofundados.

As entrevistas foram realizadas principalmente em dias comuns, em que o terreiro não está em período de festa, levando em consideração que a principal entrevistada fica extremamente ocupada nesses momentos, porém, mesmo em dias comuns, é possível observarmos como se dá a relação desta mãe-de-santo com seus familiares e marido, além de percebermos as suas práticas religiosas, mesmo em dias que não acontecem os rituais, no entanto, esta indisponibilidade de d. Zucí para entrevistas, não impede a realização do trabalho, pois é neste período que podemos observar toda a organização e os mecanismos acionados por estas mulheres para a realização de tais eventos. Além disso, é no período das festas que acontece um maior número de rituais e podemos verificar com mais clareza a ação das entidades espirituais cultuadas sob os corpos daquelas mulheres.

Aliado a entrevistas com dona Zucí, outras fontes são acionadas para a realização do presente trabalho, pois também são realizadas conversas informais com algumas filhas de santo. Neste caso, ocorrem principalmente nos dias de festas e rituais, período em que elas permanecem por mais tempo no terreiro, e que assim é possível observarmos como se dá, por exemplo, a relação entre filhas e mãe-de-santo, a história ou parte da história de vida de algumas dessas mulheres em relação à religião, os traumas

e dificuldades enfrentados justamente por interferências dessas entidades espirituais, etc. entrelaçamos à História Oral, à análise de um documento na Superintendência de Cultura Popular do Maranhão, para abordar como as festas populares que ocorrem no CETMIO são em parte financiadas por políticas de incentivo à cultura popular, contudo, não existe tanto interesse por parte do Estado em compreender estes sujeitos e suas práticas. Sendo muito mais úteis informações objetivas, como o calendário da maior festa da casa – a festa do Divino Espírito Santo – sem conter as informações sobre as práticas afro-religiosas.

Assim como Verena Alberti (2005) sinaliza, é principalmente no momento de entrevistas que observamos circunstâncias nas quais estas interlocutoras estão localizadas, pois entendemos que a ação da sua memória ou mesmo do silêncio, conceitos utilizados por Michel Pollak (1989), está intimamente ligado a tudo o que está acontecendo ao seu redor. Uma vez que o ato de rememorar só é desencadeado em determinadas situações e de acordo com o que se deseja ou se pode contar em um dado momento, de modo que, esta memória tem que ser “ativada”, por algum tipo de interesse, ou no caso de dona Zucí, pela vontade (não implícita) de expor sua história e de seu terreiro, de modo que o silêncio em muitos casos aparece como forma de (re) pensar o que será dito ou não, causado muitas vezes pela situação na qual está exposta no momento da entrevista, demonstrando certa seleção do que deseja que seja produzido.

A memória se estrutura em hierarquias e classificações que definem o que é comum a determinado grupo e o que “diferencia dos outros, fundamenta e reforça o sentimento de pertencimento” (POLLAK, 1989, p. 3), de modo à fortalecer e a afirmar a identidade. No caso das memórias de dona Zucí, a sua memória fundamenta e perpassa a memória de suas filhas de santo, bem como a memória acionada a partir do terreiro, que está intrínseca à memória da família biológica dessas mulheres. O ato de rememorar, “é em si mesmo um ato relacional, ou melhor, de alteridade” (CATROGA, 2015, p. 13), o qual o falar de si é falar do outro. Segundo Catroga, a memória é plural, ou seja, não é pura, e a medida que esta é acionada, passa por diversas interdições.

a memória individual é formada pela coexistência, tensional e nem sempre pacífica, de várias memórias (pessoais, familiares, grupais, regionais, nacionais, etc) em permanente construção, devido à incessante mudança do presente em passado (ou re-presentificações) do pretérito. [...] Assim, contra a tese bergsoniana, da existência de uma memória pura, os dados imediatos da consciência são tecidos por uma pluralidade de memórias outras que coabitam a memória subjetiva (Namer, 1997), cuja mediações acaba por especificar o modo como aquelas são apropriadas. (CATROGA, 2015, p. 11)

Essa clivagem de dona Zucí sobre o que vai ser dito ou não – “não-dito” (POLLAK, 1889, p. 18) – perpassa também pelos instrumentos utilizados, como gravadores e câmera fotográfica, de modo que o não dito, também pode ser visto como um posicionamento político, que indica resistência em relação a tantos discursos e estudos acadêmicos realizados sobre vários terreiros de São Luís.

Além disso, as narrativas também são perpassadas por relações de gênero, aqui estabelecidas entre homens e mulheres; filhas e mães de santo; filhas e mães biológicas e as relações matrimoniais. Joan Scott aponta que para melhor pensar o lugar e as relações estabelecidas por estas mulheres, precisamos pensar os outros agentes que a cercam, portanto, analisamos as relações de dona Zucí com seu esposo, com suas filhas de santo, com alguns amigos, com filhos, etc, para entendermos como estas interferem nas construções desenvolvidas nas narrativas sobre a sua trajetória na religiosidade, que em muitos momentos, se confunde com a sua vida pessoal. Entendemos este silenciamento como mecanismo de preservação destas relações.

Para a realização deste trabalho, optamos por um debate teórico a partir da História Social Inglesa, na qual E. P. Thompson sinaliza quão importante é o debate da “História vista de baixo” na qual os principais protagonistas são as classes marginalizadas e excluídas da sociedade, no caso aqui estudado, das mulheres e praticantes do Tambor de Mina. E é no sentido de abordar aqueles que são excluídos é que levamos em consideração o uso do método biográfico, reduzindo o grau de observação para perceber as ações envolvidas, religiosas ou não, aliadas às ações sociais e ao agenciamento com as entidades espirituais.

Giovane Levi (1992) aponta que a micro-história é baseada na redução da escala de observação em uma análise microscópica e um estudo intensivo do objeto, assim como fez Carlos Ginzburg, que nos apresenta o moleiro Menóchio em “O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição” (2006), de modo que, tomamos os elementos biográficos desta mãe de santo como objeto. Opto por reduzir a escala de observação para o estudo dos elementos biográficos de dona Zucí, por esta ser um exemplo de mãe de santo de um terreiro que se afirma como periférico, que se reconhece como mineiro, e que por tal motivo, é eminentemente feminino, e que coloca esta matrilinearidade como o centro das suas práticas e relações com os indivíduos que lhe cercam. Ou seja, apesar de dona Zucí ser uma mãe de santo típica dentro da religiosidade afro, a partir de suas práticas, buscamos entender as ações e relações estabelecidas entre mãe/filhas de santo, o protagonismo de figuras femininas na prática

do Tambor de Mina e as modificações que esta religiosidade tem passado no compasso das transformações urbanas.

A análise deste terreiro se faz necessária para pensarmos as relações que se estabelecem entre entidades espirituais e pessoas, principalmente mulheres praticantes desta religiosidade, de modo a sinalizar as influências dessas entidades espirituais em suas relações sociais de modo geral. Para tanto, tomamos como fonte principal, as entrevistas de D. Zucí, que aconteceram em visitas periódicas ao terreiro, tanto em períodos festivos, quanto em dias comuns entre agosto de 2015 e julho de 2017, de modo a perceber como se dão as relações cotidianas que esta estabelece.

Portanto, para melhor análise dessas narrativas orais, executa-se o trabalho de campo com o intuito de transformar o exótico em familiar, e vice-versa, de modo a não ver mais com estranheza os acontecimentos que cercam o trabalho de campo a ser efetivado (DA MATTA, 1987, p. 157), porém sempre ficando atento aos fatos, para que o encantamento não tome conta da análise, e assim, passar a ser somente uma descrição de tudo o que se vê sem análise crítica, uma vez que há uma complexa relação entre entrevistador e entrevistado, em que ambos tem interesses muitas vezes distintos, sendo a entrevista um produto intersubjetivo, em relação ao trabalho que vai se realizar (ALBERTTI, 2005).

Porém, não descartamos a possibilidade da descrição densa, apontada por Clifford Geertz (1989), uma vez que em meio a muitas informações detalhadas encontramos aspectos da vida de d. Zucí não explícitos em sua fala, uma vez que o uso de aparelhos tecnológicos, como o gravador e mesmo a presença do estudioso, de algum modo faz com que d. Zucí escolha o que vai ser explicitado ou não, deixando sempre questões latentes ou problemáticas “silenciadas”, com o intuito de criar uma imagem específica para ser externada.

As entrevistas aconteceram na residência de d. Zucí, geralmente na presença de uma ou duas filhas de santo, uma vez que concordamos com a afirmativa de que o lugar e as pessoas presentes no momento da entrevista fazem toda diferença no que vai ser dito ou não. Tomamos ainda, a entrevista realizada neste trabalho como uma entrevista semidirigida, uma vez que no ato de sua realização não tomamos como ponto de partida perguntas pré-definidas, por isso, lançamos mão de entrevistas, nas quais tanto entrevistado quanto entrevistador conduzem as questões suscitadas. Conversas informais aconteceram também nas idas à missa com dona Zucí, além da oportunidade que este campo possibilitou para conhecer outros modelos de terreiros e assim, perceber de forma

mais detida a tipicidade do CETMIO, em contraposição à grande peculiaridade encontrada tanto nestes grandes terreiros, como na bibliografia já existente sobre eles.

O CETMIO nunca foi pesquisado, assim como a vida de dona Zucí, nesse sentido, é importante sinalizar como o meu acesso ao campo se deu. Nunca fui assídua no terreiro, apesar de minha avó ser uma das filhas de santo da casa, o que veremos ser comum entre as famílias dessas mulheres. Contudo, a maior parte da minha família só visita o terreiro em datas bastante específicas, como a festa do Divino Espírito Santo e Santa Bárbara no mês de dezembro, ou em festas como a de São Cosme e Damião.

Foi nesta última festa supracitada que tive a primeira indagação já relacionada a questão da ação destas entidades nos corpos destas mulheres, quando na festa do dia 27 de setembro de 2014 chamou minha atenção a forma como o encantado Menino Jairo agia sobre o corpo de dona Zucí. Me questionei como poderia acontecer de aquela senhora que antes de começar o toque de tambor, estava queixando-se de dor nas pernas e com certa dificuldade para andar, estava tão disposta e agitada durante o transe.

Este questionamento não foi esquecido, e como sou cria de avós⁷, percebi na relação destes algo diferente (relação homem mulher) que não era comum de ser percebido em relações matrimoniais socialmente comuns. Nas narrativas de minha avó, era comum perceber como esta sempre foi o esteio da família e por isso, sempre tomou as decisões em relação à mesma. Além disso, era perceptível como esta sempre foi autossuficiente conseguindo conciliar sua vida pessoal, religiosa e profissional, mesmo sem estudo e sempre localizada em lugares marginalizados. Então me questionava como esta conseguia ser assim, se a sociedade na qual estava inserida não lhe proporcionava condições para ser tão empoderada.

Em todos os relatos cotidianos de minha avó, esta sinalizava como era sua vida na juventude e de como a relação dela com dona Zucí a fortaleceu. Percebi posteriormente semelhanças na vida destas mulheres, que mesmo diante de uma sociedade que impunha muitas dificuldades, conseguiram manter sua importância nos locais de trabalho, na prática religiosa e nas relações pessoais, sugerindo a existência de um empoderamento feminino. Como a história de vida de minha avó em muitos momentos se cruza com a história de sua mãe e irmãs de santo, passei a refletir sobre a agência dessas entidades na vida destas mulheres.

⁷ Fu criada com avós desde a mais tenra infância, e isso me possibilitou ouvir histórias de vida destes que fizeram surgir algumas indagações que trago para este trabalho. Dando destaque, principalmente para as histórias que a minha avó Maria conta sobre sua relação com meu avô.

Já em contato com a bibliografia sobre Tambor de Mina e estagiando na Casa da Festa, pude perceber aspectos sobre o CETMIO, que antes não percebia principalmente no que se refere à sua organização. Como estas mulheres estabelecem relações de matrilinearidade não somente no aspecto religioso, mas também das famílias que estas constituíram.

Em meio a tantos debates sobre feminismo e história das mulheres, encontrei no CETMIO práticas feministas, no entanto, sem o uso dessa categoria em seus discursos. Na vida destas mulheres, as relações de gênero nunca seguiram o modelo de família tradicional burguesa, até porque, na realidade da periferia as mulheres sempre foram o esteio da casa e da família. Não é que estas neguem o feminismo, contudo, esta é uma categoria, uma teoria que não alcança suas realidades. Ou seja, o feminismo, assim como outras lutas sociais, se dão através de formas e ações diferentes nos locais afastados desse universo encastelado da universidade.

Esta pesquisa foi realizada entre agosto 2015 e julho de 2017, praticamente todo o período que também corresponde a minha passagem pela Casa da Festa, local que me possibilitou questionamentos e certo incômodo quanto aos discursos proferidos nas mediações, principalmente em relação a não demonstração de trocas e hibridismos existentes nas práticas afro-religiosas. No entanto, este foi um local bastante desafiador, uma vez que acionava a necessidade de conhecer mais sobre estes terreiros famosos, que não apareciam somente neste espaço público, mas que em vários momentos eram acionados na fala de dona Zucí no intuito de legitimação daquilo que esta praticava em seu terreiro. A partir disso, fui modelando minhas questões e buscando compreender estes outros espaços que dona Zucí mencionava ora em tom de repúdio, ora com admiração, como o caso da Casa das Minas.

Em nenhum momento da pesquisa tentei classificar o que seria a prática afro-religiosa no CETMIO, mesmo sendo constantemente questionada sobre a classificação do que viria a ser esta religiosidade. Abordar o Tambor de Mina em São Luís sempre foi muito complexo, mesmo enquanto monitora cultural de um espaço que visava caracterizar cada uma das práticas afro-religiosas da cidade, uma vez que entendo a religião como *locus* de performance de identidades, assim como sinalizada por Stuart Hall (2002), como algo que na pós-modernidade tem se fragmentado e ganhado novas formas e características próprias, ou seja, sendo múltipla, diversa e muitas vezes contraditória.

No entanto, é necessário minimamente localizar o leitor sobre o que viria a ser esse Tambor de Mina em São Luís, e assim delimitar essa prática a partir de momentos de escrita diferentes. Dessa forma, o primeiro capítulo faz uma brevíssima análise

bibliográfica sobre o que foi produzido acerca do Tambor de Mina em dois recortes e perspectivas diferentes: um localizado nas décadas de 30 e 40, que se estende até meados da década de 80, que buscava afirmar uma pureza a casas ditas de origem africana e, em seguida, a que mais contempla o que entendo sobre o universo do Tambor de Mina, que vem sendo pensada desde a década de 1990, que sinaliza como este universo é híbrido e com frágeis fronteiras e definições. Partindo dessa análise de produções é possível notar a construção de uma tradição nos terreiros afamados a partir do contato e das produções científicas realizadas nessas casas, o que acarreta remodelamentos identitários nestes espaços, que ocasiona diálogo mais aberto sobre tais práticas, mas que também resulta na delimitação de práticas que para sujeitos comuns, principalmente das periferias da cidade, não fazem sentido, porque entendem que sua existência e resistência acontecem a partir de outros fatores.

Posteriormente, no capítulo dois, realizamos uma etnografia da casa a partir de suas principais festas e de como estas fazem parte da vida destes sujeitos, além de sinalizar as regras evidentes e como estas performam a identidade das pessoas que se fazem presentes neste terreiro. Neste capítulo, sinalizamos também como a festa não se constitui apenas como um momento lúdico, mas de grande dedicação. E como a ausência destas festas resulta em mudanças e reorganização da casa.

Por último, a partir da abordagem de aspectos biográficos da vida de dona Zucí, sinalizamos elementos de suas relação familiar e matrimonial, e de como esta circulou nos mais diversos espaços de São Luís, travando diálogo principalmente com terreiros e pessoas que assim como ela, sempre estiveram nos arrabaldes da cidade. Além de pensarmos as relações entre pessoas e entidades espirituais mediadas por esta.

2. A CONSTRUÇÃO DO TAMBOR DE MINA EM SÃO LUÍS

A religiosidade maranhense tem sido tema recorrente em estudos históricos e antropológicos, não somente em São Luís, mas já ultrapassou nossas fronteiras estaduais, de modo que muito tem se produzido sobre o assunto em outros centros de estudo, na busca de entender tais práticas religiosas, sob os mais diversos olhares. Os trabalhos mais conhecidos versam sobre os mais diversos assuntos relacionados não somente ao tambor de mina da cidade de São Luís, mas também sobre as distintas matrizes que estas práticas estabeleceram no interior do estado.

Realizando um brevíssimo levantamento sobre estes estudos na cidade de São Luís, encontraremos uma grande ênfase nas produções que remetem à Casa das Minas que entre as décadas de 1940 e 1970 foi fetiche dos antropólogos e historiadores no que tange a sua dita originalidade africana, enfatizando especialmente o culto aos voduns, exclusivo àquele espaço e ao seu público. Outro aspecto bastante abordado no que se refere à esta casa, é a afirmativa de que é uma das Casas de religiosidade afro mais antigas do país, uma vez que fora fundada em 1847. Somado a estes fatores, tinha-se também a grande evidência ao matriarcado que se fixou nesta casa, que se afirmava permitir somente mulheres como iniciadas.

Já nos anos 1970/1980, tivemos o aumento significativo no que se refere às produções que vão pensar os diálogos travados entre as práticas destes africanos que foram escravizados em terras maranhenses e mais recentemente tem-se buscado pensar os diálogos inter-religiosos não somente a partir do Tambor de Mina, mas de outras práticas, características principalmente do interior do estado do Maranhão em diálogo com outros estados.

Muito tem se falado nos trabalhos acadêmicos sobre o terecô, sobre a pajelança, sobre a influência da umbanda nos terreiros maranhenses, além dos mais diversos aspectos das festas populares e ritos que ocorrem dentro dos terreiros. Trabalhos como os de Roger Bastide, Maria do Rosário Carvalho Santos (apud ABREU, 2005, p. 95), Pierre Verger (1990) e Sérgio Ferretti (2009) e tantos outros, nos direcionam para a definição do que seria a prática do Tambor de Mina em São Luís, suas características, seus ritos, suas entidades cultuadas e como estas práticas se constituíram historicamente.

Apesar da grande relevância histórica e social que estes trabalho têm, se limitam a uma definição do que seria o Tambor de Mina a partir de uma prática específica, que geralmente advém de casas que de certo modo já eram visitadas e prestigiadas por pesquisadores desde os anos 1940, com famosos pesquisas que tentaram a partir de

extensivo trabalho, mensurar as ações e reações dos negros não somente no Maranhão, mas também na Bahia e em outros lugares do Brasil. Essa delimitação do que seria o Tambor de Mina na ilha de São Luís, se faz como de grande importância para minimamente entendermos as características gerais dessa prática que, futuramente, ficaria conhecida como marca da religiosidade afro-brasileira no Maranhão. Contudo, posteriormente aos estudos acima citados, a busca pela delimitação do que é o Tambor de Mina continuou recorrente, e agora numa busca de legitimidade e originalidade africana, em que se tentava traçar uma genealogia do que seria o Tambor de Mina em São Luís e quais suas semelhanças com as práticas antes realizadas em África.⁸

Trabalhos pioneiros como estes abrem possibilidades para o desenvolvimento de outras pesquisas, em outros campos e com novas problematizações, deixam em segundo plano perguntas como “o que é?”, “quem é?”, “quem fez?”, para começarem a pensar os diálogos travados entre estes agentes e a sociedade na qual estão localizados. Trabalhos como os de Antônio Evaldo de Almeida Barros (2007), Thiago Lima Santos (2014), influenciados pelos estudos de Mundicarmo Ferretti (1996) em que esta pensa os cruzamentos existentes entre o Tambor de Mina e outras práticas afro-religiosas e mesmo indígenas durante o século XIX, se opondo ao pensamento de seus antecessores, no sentido de sinalizar que mesmo em casas ditas detentoras de pureza africana, encontram-se características de religiões vistas por estes como impuras, por serem tão híbridas. Contudo, estes trabalhos ainda estão geograficamente delimitados, haja vista que pensam casas já pesquisadas e consagradas, deixando de forma secundária casas compostas por sujeitos comuns e sem grandes peculiaridades. Homens e mulheres que não se reconhecem nessa identidade⁹ de Tambor de Mina que fora construída a partir de características de casas que já tinham um discurso elaborado sobre a prática afro religiosa em São Luís.

Entendemos tais trabalhos como de extrema importância no que tange ao reconhecimento e crescente inserção do povo de terreiro aos espaços intelectualizados, como as universidades, promotoras da maioria das pesquisas aqui tomadas como

⁸ Ver documentário “Na Rota dos Orixás”.

⁹ Utilizamos o conceito de identidade sinalizado por Stuart Hall (2002), ao sinalizar como o sujeito pós-moderno tem suas identidades múltiplas e variáveis. Chegando a ser natural que esta seja até contraditória e não resolvida. Ou seja, o sujeito que anteriormente tinha uma identidade unificada e estável, com o passar dos processos históricos, tem resistido a partir de várias identidades. Pensar a identidade dos praticantes de tambor de mina em São Luís, é sinalizar para as várias práticas de existência e resistência que estas casas acionam, sem se definir, chegando a ser, como aponta Hall, contraditórias, haja vista detectarem o que não querem ter como identidade, contudo, não definem a fronteira daquilo que é construído como o ideal do ser, ou seja, são híbridos, não singulares. Mesclam-se não somente para que possam resistir, mas porque assimilam estas várias identidades com suas alterações e características próprias.

referências. Entretanto, estes trabalhos pensam as casas centrais e os seus representantes consagrados, que conseqüentemente passam a ser veiculadas como modelos ideais do que seria o Tambor de Mina em São Luís. Ou seja, cria-se uma tradição do que seria a o tambor de mina e alcançar este modelo passa a ser incessantemente o objetivo da maioria das casas localizadas no centro da cidade. Isto fica evidente nas mais diversas ações que estes terão através de seus pais, mães e filhos de santo, os quais tentam criar uma invariabilidade no que tange a suas práticas e discursos sobre o Tambor de Mina, uma vez que o “o objetivo, e a característica das ‘tradições’, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a qual elas se referem impõem práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como repetições” (HOBSBAWM, 1984, p. 10).

Esse interesse em pesquisar e buscar certa origem africana nos terreiros não somente de São Luís, vem de certo fortalecimento identitário que o Movimento Negro passa a ter, tomando como reivindicações o direito de livre afirmação de identidade nos mais diversos aspectos da cultura brasileira, desde a forma de usar o cabelo, até os aspectos das relações humanas, entre brancos e negros. Essa influência do Movimento Negro resulta no gradativo aumento de pessoas negras tendo acesso à universidade, e assim, levando suas questões e cultura para dentro destes espaços. E desse modo, mais ou menos, em meados das décadas de 70 e 80, os trabalhos sobre as religiosidades afro, também passam a ser mais comuns. Resultando não somente em pesquisadores interferindo no terreiro, mas os próprios praticantes realizando pesquisas e trabalhos sobre as suas práticas afro-religiosas.

Traçar este panorama é interessante para problematizar os objetos de pesquisa eleitos em São Luís e em que medida a presença do pesquisador vai influenciar nas definições que estas casas tomarão para si. A maioria das pesquisas as quais tivemos contato para a construção deste trabalho gira em torno das casas centrais da cidade, com pais e mães de santo consagrados e que se identificam enquanto mineiros¹⁰.

As definições teóricas do que seria o Tambor de Mina praticado em São Luís não são poucas, contudo assinalamos para a definição que Mundicarmo Ferretti sinaliza ao apontar que:

De acordo com a tradição oral, o Tambor de Mina, manifestação de religião afro-brasileira mais conhecida no Norte do Brasil, surgiu no Maranhão, com a Casa das Minas-jeje e a Casa de Nagô (abertas em São Luís, por africanas, em meados do século passado) e, apesar de ter sido levada por migrantes para outras regiões brasileiras, continua a ser mais praticado no Maranhão e no Pará. Como o Candomblé da Bahia, o Tambor de Mina é estruturado a partir de modelos identificados com ‘nações’ ou diversas tradições culturais africanas (jeje, nagô, cambinda, fanti-ashanti), modelos estes que são seguidos com

¹⁰ Aqueles e aquelas que praticam o tambor de mina.

grande rigidez por alguns terreiros e que são fundidos, reelaborados, ou mesmo quase abandonados por outros. No Tambor de Mina são cultuadas e recebidas, em transe, entidades espirituais africanas (voduns e orixás) e entidades espirituais que começaram a ser conhecidas pelos negros no Brasil (gentis e caboclos). (FERRETTI, 2000, p. 16).

A partir desta definição, pesquisadores chegam aos terreiros de São Luís com o olhar moldado e com a intenção de verificar características tipicamente africanas nos terreiros. Com o intuito de encontrar pessoas em transe somente com voduns ou orixás, que falam a língua banto, que se caracterizam como as diversas representações destas entidades. Contudo, o que observamos em terreiros como o CETMIO¹¹ – Centro Espírita e Tambor de Mina Iansã e Oxóssi Caboclo Roxo – é uma grande simbiose de práticas religiosas, nos quais encontramos caboclo, orixás, voduns, encantados, etc, em transe, sem necessariamente haver uma classificação do que seria cada uma destas, haja vista que para pais e mães de santo destes lugares periféricos, não operam com sistema de classificação destas entidades.

Ser mineiro na periferia de São Luís não necessariamente está ligado à esta tradição e classificação apresentada nos trabalhos anteriormente citados, mas está ligado a ser praticante de qualquer religiosidade afro, uma vez que estas classificações só são acionadas por aqueles existem para aqueles que já tem determinado contato com estas produções acadêmicas que são repletas de hierarquias num espaço que é composto por hibridismo. Uma delas diz respeito a esta fronteira entre as práticas afro-religiosas.

Em seus trabalhos, os pesquisadores categorizam as entidades espirituais nos mais diversos níveis, na tentativa de delimitar quais entidades são cultuadas em cada uma das vertentes afro-religiosas, contudo, o que pode ser verificado é uma grande mistura religiosa, uma vez que nos mais diversos terreiros da periferia, o que percebemos é a quase inexistência destas categorias. Ser mineiro é a forma mais genérica e aparentemente mais aceita entre os pais e mães de santo para identificar um praticante de religiosidade afro. Ou seja, ser mineiro, nestas casas, não está ligado ao culto a somente uma categoria de entidades, e nem tampouco à esta identidade afro-religiosa que busca a visibilidade e a posituação das suas práticas a partir de certa militância política e social.

Refiro-me a identidade afro-religiosa que se modifica de acordo com o espaço-tempo no qual está situada e também as influências e contatos externos que possam vir a ter. Do mesmo modo que em vários outros trabalhos temos a sinalização de como o Tambor de Mina se espalhou em outros lugares do país, com novas características

¹¹ A sigla CETMIO é utilizada no terreiro para se referir ao nome do mesmo.

e novas roupagens, o que ocorre em São Luís não é diferente. Atualmente, nas casas mais afamadas encontramos as mais diversas matrizes religiosas, uma vez que é comum ouvir de pais e mães de santo que foram iniciados em outros lugares do país, como na Bahia e em Pernambuco e portanto, têm iniciação não somente no Tambor de Mina, mas também no candomblé, por exemplo. Contudo, entendemos o candomblé muito mais como estratégia de positividade das práticas afro-religiosas, haja vista que em seus rituais, este é repleto de beleza e de certa performance estética (NUNES; FERRETTI, 2011, p. 20) que é atrativa.

A influência do candomblé nestas casas é percebida principalmente a partir de seus rituais, acompanhados da rica indumentária que busca caracterizar seus orixás com exuberância. O nome do orixá no candomblé também é bastante simbólico, como demonstra Vagner Gonçalves da Silva (2015, p. 46) ao sinalizar como a identificação a partir do nome do orixá demonstra certa importância. Ou seja, esta simbiose que acontece entre tambor de mina maranhense e candomblé nas casas mais consagradas da cidade, parte de posicionamentos políticos e ideológicos de que a religiosidade afro-brasileira não deve ser negatizada e nem tampouco invisibilizada.

Possíveis influências do candomblé no Tambor de Mina podem ser observadas nas implementações de elementos dessa matriz no modelo ritual do Tambor de Mina do terreiro de Iemanjá de Pai Jorge e depois no Ilê Ashé Ogum Sogbô, de pai Airton: utilização de símbolos como contra-egum, brajás (colar de búzios), usos de sineta ritual, adjá, raspagem e cortes nas iniciações, paramentação de orixás, obrigações como o boi, padé (despacho de Exú). Reinterpretações ou recriações de uma matriz contextualizada na outra, do Candomblé no Tambor de Mina, revelando intercalações entre as duas vertentes. (LINDOSO, 2007, p. 54).

O Candomblé não ganha espaço apenas no que tange aos aspectos ritualísticos, mas, a partir das décadas de 70, passa a ser visto como forma de exercer uma política identitária no que tange às práticas religiosas de negras e negros, uma vez que o Movimento Negro brasileiro, vai passar a reivindicar que a religiosidade dessa população deixe de ser notadamente cristã, para se tornarem praticantes do candomblé, que passa a ser a religiosidade modelo dos negros e negras.

Até no terreno religioso houve um processo revisionista. Se nas etapas anteriores o movimento negro era notadamente cristão, impôs-se a cobrança moral para que a nova geração de ativistas assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral. (DOMINGUES, 2007, p. 115)

Ao passo que é possível constatar essa valorização da religiosidade e desta identidade a partir de casas consagradas¹², casas como o CETMIO, nas quais essas identidades não se constituem desse modo, e atribuímos o não acionamento de categorias de classificação (orixás, voduns, etc) por conta das limitações que tais classificações impõem aos terreiros periféricos, que se situam à margem das pesquisas acadêmicas e das disputas por consagração nos espaços da cidade.

Em decorrência dessa não visibilidade que do CETMIO nos espaços de consagração da cidade de São Luís, foi possível também comparar o perfil do público dos terreiros consagrados, quanto do público dos terreiros periféricos, e pude perceber o quanto este perfil é distinto, posto que nos terreiros da periferia é possível notar que as pessoas que moram nestes bairros, são as que mais frequentam essas casas. No caso do CETMIO, a maior parte das pessoas que frequentam seu terreiro é da Liberdade e da Fé em Deus, são em sua maioria idosas e crianças, que em grande parte acompanham e fazem parte dos relatos de memória proferidos por dona Zucí. Em contrapartida, nos terreiros consagrados, os quais tive oportunidade de estabelecer breves contatos, foi possível notar como estes são jovens engajados nas causas de movimento sociais, especialmente do Movimento Negro, e dos mais diversos bairros de São Luís, e pessoas dos mais diversos perfis econômicos, diferente do CETMIO, em que a maioria é aposentada ou recebe algum tipo de benefício social.

Por vários motivos, quando decidi pesquisar o CETMIO, não restringi os objetivos a classificar ou não o que seria o Tambor de Mina, nem tampouco o que caracterizaria esta casa, uma vez que as questões apresentadas nos trabalhos clássicos e/ou em processo de classificação sobre a religiosidade afro-brasileira no Maranhão é a construção de uma identidade fixa do que seria esta prática. Identidade e características estas que não são reconhecidas nas práticas realizadas no CETMIO. Contudo, pensar a classificação ou não desta casa como Tambor de Mina, acabou por se tornar uma de nossas questões de investigação, já que, enquanto pesquisadora não compreendia esta casa como Tambor de Mina “puro” a partir dessas classificações consagradas.

O ponto de análise pode se iniciar já a partir do nome da casa, carregado de outras influências e variadas práticas afro-religiosas. Uma casa que em seu nome já se diz Tambor de Mina, mas também se reconhece como centro espírita, seguido dos nomes de

¹² Tomamos como “consagradas” ou em processo de “consagração”, casas que já tiveram notável produção acadêmica em relação a sua história e não necessariamente localizadas no centro de São Luís, das quais tomo como referência a Casa das Mina, Centro; Casa de Nagô, Centro; Terreiro Fanti Ashanti, Cruzeiro do Anil; Terreiro de Iemanjá, Fé em Deus; Terreiro do Justino, Vila Embratel; Ilê Ashê Ogum Nochê Sogbô, Liberdade.

orixás e por último o nome do dono da casa¹³, que é um caboclo, e que segundo estas mulheres e a representação deste existente no terreiro, é um índio de cabelos cumpridos.

Esse hibridismo religioso existente no CETMIO representa muitas outras casas de religiosidade existente em São Luís, que em suas identificações diante de outras casas, se reconhecem como tambor de mina, não por se referirem a esta casa mais antiga, anteriormente citada, mas se reconhecer como “minero” (a), é dizer que pratica alguma religiosidade afro-brasileira.

A questão da identidade no CETMIO é mais complexa ainda, quando estas se referem em suas falas ao toque de terecô¹⁴ na casa, quando falam “vai ter terecô”, “o terecô já vai começar”. Contudo, quando existe a comparação com o que ocorre em Codó, estas afirmam veementemente ser esta prática diferente, porque “aqui não tem essa história de dar as coisas pra Exu. Quando tem que fazer alguma coisa, eu vou lá fora, faço o que tem que fazer e fica lá mesmo. Aqui dentro não tem isso!” (ZUCÍ, 2015). Essas afirmativas em relação ao terecô decorre de certa imagem negativa criada em alguns terreiros em relação à esta prática afro-religiosa, também em relação a esta categoria de entidades espirituais como os exus¹⁵.

Diante do exposto, busco sinalizar como o contato com pesquisadores de modo geral, concedeu notoriedade a terreiros consagrados¹⁶ de São Luís ou em bairros próximos ao centro (como Liberdade, Fé em Deus), e a partir disso, a elaboração de discursos generalizantes, que, no entanto, não fazem parte dos terreiros localizados nas periferias da capital, ocasionando a fixação de uma identidade afro-religiosa que não condiz com a identidade de terreiros que não são *locus* constante de pesquisa, e nem tampouco, atribuem importância a estes lugares e produções de conhecimento científico formal.

A partir do modelo de terreiro que o CETMIO se constitui tento sinalizar como estas relações com o pesquisador se dão, de modo que as questões importantes para um trabalho científico como este, não fazem sentido para dona Zucí, a não ser para colocar seu terreiro em um espaço de evidência que em seu discurso foi muito evitado, mas que também não foi procurado, haja vista que, os trabalhos os quais são referências para a

¹³ Chama-se de dono da casa, a principal entidade de dado terreiro e principal entidade carregada por dona Zucí. Neste caso, o dono casa, é Caboclo Roxo.

¹⁵ Estes são entidades espirituais vistos como ruins e com maus costumes, como beber, fumar, etc, e por isso não são bem vistos em terreiros como CETMIO. Contudo, outros estudos e falas de outros pais e mães de santo, nos sinalizam este como um mensageiro entre o mundo material e espiritual, não a toa, dona Zucí em sua fala, sinaliza que faz alguma obrigação e esta entidade.

¹⁶ Quem são.

realização deste, têm como objeto de análise, casas antes já pesquisadas por suas peculiaridades, ou mesmo baseadas na história de vida de pais e mães de santo que já ocupam lugares políticos e/ou sociais de destaque.

O interesse de pesquisar o CETMIO dá-se a partir da suposta facilidade existente entre pesquisador e objeto, mas também do incômodo de perceber como a produção acadêmica sobre as religiões afro no Maranhão ainda é um espaço que busca homogeneização e também um lugar de fala somente dos casos já consagrados. Desse modo, o que tentamos é realizar um estudo sobre um caso tipicamente periférico por representar, em nossa concepção, o hibridismo daqueles que estão localizados na periferia. Que se orgulham em dizer que conheceram as personalidades destacadas desse universo em São Luís, no entanto, não estão preocupados em classificar-se enquanto uma ou outra prática afro-religiosa (Espiritismo, Mina, Candomblé, pajelança e/ou terecô).

2.1 CETMIO: um caso típico de tambor de mina na periferia.

O Centro Espírita e Tambor de Mina Iansã e Oxóssi Caboclo Roxo, localiza-se na Rua Oscar Barros, 163 C, no bairro do São Cristóvão. Este cresceu demograficamente entre os anos 1980 e 1990, contudo, continua carente de direitos básicos. No entanto, não pensamos o CETMIO como localizado somente na periferia geográfica na cidade, mas também como um terreiro que está à margem do que a produção científica acadêmica estabeleceu como definição para o que seria o tambor de mina em São Luís.

Falar do CETMIO enquanto caso típico de terreiros é falar um pouco de minha experiência durante a pesquisa de campo, haja vista que, foi nos discursos elaborados que verificamos as concepções e posicionamentos típicos entre praticantes de religiosidade afro em São Luís. Ao longo do texto aponto como através das estratégias utilizadas durante o trabalho de campo, consegui verificar a tipicidade do CETMIO em comparação com outros terreiros dos quais me vi forçada a conhecer, entre estes, tanto os consagrados, quanto as casas periféricas que dona Zucí costuma visitar.

O CETMIO, assim como dona Zucí, se constitui enquanto caso que nunca foi pesquisado, justamente por ser um caso comum entre os terreiros da cidade de São Luís, como Vagner Gonçalves da Silva (2015) sinaliza, há uma disputa de importância entre os terreiros, de modo que os que são pesquisados, geralmente são os mais famosos, localizados no centro da cidade, onde já existe certa lógica de produção afro-religiosa ou cultural, o que em certo modo, coloca-me num *locus* diferente de trabalho.

As pesquisas que são realizadas fazem parte deste campo de disputa não somente entre os terreiros, mas também entre os pesquisadores, de modo que, os trabalhos realizados sobre religiosidade em São Luís, seguem certa lógica nas escolhas dos espaços que serão pesquisados, desse modo, não saem de certo circuito já estabelecido, que gira em torno das casas centrais da cidade e na maioria das vezes, casas centenárias ou que se dizem filiadas a estas, sempre em busca de peculiaridades diante do modelo seguidos por outros terreiros da cidade.

Esta pesquisa se constitui na contramão desta lógica da pesquisa acadêmica, uma vez que tentamos compreender as relações estabelecidas comumente em terreiros vistos como típicos, tomando como ponto de partida o CETMIO. Logo, as formas de inserção enquanto pesquisadora neste campo de estudo, se deu primeiramente em decorrência da suposta abertura que teria para realização desta pesquisa. Contudo, não foi tão fácil, haja vista que se este nunca tinha sido pesquisado, os agentes ali inseridos não estavam acostumados com minha presença constante, nem tampouco com as minhas questões. Parafraseando Vagner Gonçalves da Silva (2015), as minhas perguntas eram as tartarugas das minhas pesquisadas¹⁷.

Diante do estranhamento daqueles sujeitos – tanto as mulheres ligadas ao tambor de mina de fato, quanto a família de dona Zucí – tive que lançar mão das mais diversas estratégias para que de algum modo, eu pudesse me aproximar desse campo, sem, no entanto alterar drasticamente aquela realidade – mesmo sendo consciente de que a minha presença altera a lógica dos comportamentos, das falas e ações. Eu era um ser estranho naquele meio, visto como de deveres e sacrifícios pessoais por mulheres como dona Grací, dona Marlene, dona Zucí e dona Maria.

Desse modo, a própria reação destes agentes a minha presença, já me sinaliza para uma das diferenças existente entre este terreiro e os já pesquisados, uma vez que até que deixasse claro qual era minha intenção, aquelas mulheres o tempo inteiro, me questionavam sobre o que estava fazendo ali, haja vista, que estas não veem importância científica e acadêmica naquilo que exercem. Na concepção destas, não faz sentido realizar um trabalho sobre práticas que para elas são tão cotidianas. Práticas estas que não necessariamente tem um nome e uma classificação, sejam suas práticas religiosas ou as relações que estabelecem ao longo da vida.

¹⁷ Em seu trabalho intitulado “O antropólogo e sua magia” (2015), Vagner Gonçalves da Silva, nos indica questões relativas ao trabalho antropológico, no sentido de apontar como as questões dos pesquisadores são obtusas à realidade de nossos pesquisados. De como nossas perguntas, muitas vezes não fazem sentido para nossos entrevistados.

Nas falas destas mulheres, era comum alertarem que eu não devia estar ali, uma vez que na concepção destas “as pessoas acham bonito, mas só a gente sabe como é. Só eu sei como é difícil me concentrar... é cada coisa que a gente vê.” (Ana Valéria¹⁸, 2015). “menina, te sai daqui! Eu só vivia por aqui, e olha onde eu tô agora.” (Joana,¹⁹ 2015) todas essas falas eram ditas em tons de brincadeira, de modo a alertar como a mina é uma religiosidade não apenas para se afirmar enquanto negro ou praticante, mas é algo sério e que é preciso dedicação e resistência para continuar. Tais falas diferem dos discursos proferidos normalmente nos meios culturais e acadêmicos.

Silva (2015, p. 27) aponta como a relação com o objeto começa antes mesmo da inserção direta do pesquisador em campo, a partir do contato com a bibliografia que sinaliza uma visão geral sobre como chegar e pesquisar tais campos, que nos orienta sobre os “sins” e “nãos” que podemos levar, e várias outras coisas que podem acontecer. Contudo, as visões positivadas são de espaços que, na sua maioria, já tem contatos com pesquisadores, e este não é o caso do CETMIO, desse modo, as estratégias e alterações nos meus objetivos, foram sendo adotadas de acordo com o andamento da pesquisa. Nesse caso, o contato bibliográfico foi importante, no entanto, não foi primordial.

Inicialmente, foi difícil conseguir que dona Zucí falasse de si e das práticas realizadas em sua casa, uma vez que esta corriqueiramente se remetia somente a outras casas mais conhecidas, e eu interpretava isso, como forma de legitimação das práticas realizadas em seu terreiro, na tentativa de sinalizar como circulou em espaços por ela considerados importantes. Como dona Zucí em vários momentos acionava esta estratégia, passei então a conhecer mais estes espaços que constantemente apareciam em suas falas. E pude constatar que estes têm fama de “tradicionais” não somente entre os pesquisadores, mas também entre os próprios praticantes de tambor de mina em São Luís, ou seja, a construção dessa identidade de uma “mina pura” é presente não somente nos meios acadêmicos.

Outra estratégia acionada diversas vezes por dona Zucí foi a referência à casas e pais e mães de santo consagrados, e por isso, como parte da busca do conhecimento mais aprofundado do meu objeto, busquei conhecer as casas as quais dona Zucí e suas filhas de santo tem certa repulsa. Diante disso, conheci estes espaços, e pude perceber como a minha presença, era tida como comum, uma vez que estes já estão repletos de pesquisadores e pessoas que detêm certa importância, haja vista, serem espaços já

¹⁸ Ana Valéria é filha de santo de dona Zucí. Esta é uma das filhas de santo mais recentes da casa. É iniciada há oito anos. Jovem se comparada as demais.

¹⁹ Nome fictício para uma das filhas de santo da casa, a qual não nos autorizou expor seu nome.

pesquisados e reconhecidos por meio destas produções. Desse modo, a recepção que pude observar nos terreiros consagrados, foi totalmente diferente daquela que percebemos no CETMIO.

Esta diferença não é entendida necessariamente como repulsa, mas como um cuidado que estas tinham comigo, uma vez que seu entendimento sobre a religiosidade é distinto daquilo que a academia produz, que gira em torno da positivação da religiosidade afro, que também foi possível observar nos terreiros conhecidos a partir dessas produções científicas.

Estes terreiros consagrados ou em processo de consagração a partir da produção acadêmica são vistos com repulsa em relação à exposição que estes exploram no sentido de evidenciar sua prática religiosa, além de utilizarem-se destes discursos e ações para benefício dos mesmos. Segundo dona Zucí, estes agem de maneira não condizente com o que seria a prática religiosa, cobrando dinheiro pela iniciação, colocando regras relacionadas à contribuição para a realização das festas, a permissão para a presença de homossexuais no terreio, dentre outras características e situações que esta compreende como “erradas”.

O CETMIO enquanto espaço de trabalho de campo me fez conhecer outras referências, assim pude notar as diferenças existentes entre estes espaços consagrados e sobre estes terreiros periféricos que não são representados nos meios acadêmicos. Terreiros que não têm visibilidade e nem tampouco, veem necessidade nisso. Desse modo, este espaço concedeu-me um leque de possibilidades para encará-lo como um trabalho de campo desafiador, uma vez que os agentes que eram os principais informantes, inicialmente, me levavam a conhecer outros espaços para assim falar de si e do que seria o CETMIO.

Em nenhum momento da pesquisa, essas interlocutoras expressaram uma definição para este terreiro, o que aparece como forma de identificação é somente a mina, que foge aos padrões consagrados, mas que é comum em terreiros periféricos, que não buscam através de certa militância, visibilidade, nem tampouco projeção no espaço público. Não porque estes não têm interesses e não saibam como se utilizar desse fator para benefício próprio e da religião, mas porque não entendem a religiosidade como algo que deve ser exposta.

Quando falamos da repulsa dessas mulheres ao que é referenciado como “exposição da religião”, nos remetemos a utilização desta prática como mecanismo de afirmação identitária, que para terreiros periféricos não precisa ser acionada, porque a

resistência faz parte do seu cotidiano, seja em suas práticas cotidianas ou a partir das relações que estabelecem com a sociedade de modo geral.

Como se pôde observar o CETMIO é um terreiro comum no que tange as suas práticas e posicionamentos acionados, e essas subjetividades são percebidas em sua organização física. A medida em que o terreiro está em constante diálogo com a residência de dona Zucí, esta utiliza – ainda que de forma inconsciente – seus parentes como filtros de quem tem acesso ou não a sua casa. Os terreiros não são públicos, mas é notório que não existem tantas regras para acessar estes espaços, contudo, em nenhum momento o CETMIO explicita que naquele espaço tem um terreiro de tambor de mina, logo este se torna um espaço ainda mais restrito no que se refere às pessoas que possivelmente podem estar ou não naquele espaço. Sendo assim, o público que tem contato mais frequente com o terreiro, são pessoas com alguma relação com dona Zucí ou com suas filhas de santo, ou seja, seus simpatizantes em alguns momentos são sempre pessoas indicadas por outras.

Diferente do que o Movimento Negro brasileiro almejava nas décadas de 1970 e 1980, as pessoas que frequentam o CETMIO se identificam enquanto católicos e assim como dona Zucí, se referem às práticas ali realizadas como “isso”, sem a necessidade de afirmar nem classificar sua prática afro-religiosa. A constatação de que estas se reconhecem como católicas, vem da observação participante exercida durante esta pesquisa. Cheguei a acompanhar muitas destas mulheres às missas, – principalmente missas de sétimo dia de falecimento de parentes – em que nestes momentos estas mulheres comungam e os filhos têm participação em grupos das igrejas as quais frequentam.

Neste trabalho não buscamos abordar diretamente a questão do sincretismo religioso, haja vista que, assim como tantas outras questões levantadas, este nunca foi um aspecto a ser pensado ou questionado no CETMIO, haja vista que a devoção é tanto a santos católicos, quanto a entidades espirituais ali cultuadas, em que na fala de todas elas, em vários momentos aparecem sua devoção aos santos que tem mais evidência nesta casa (Santa Bárbara, São Sebastião e N. S. Santana). As festas que ocorrem no CETMIO carregam o nome destes santos, assim como os toques de tambor, não explicitando a quais entidades espirituais estes toques serão oferecidos. Com o passar dos dois anos de realização da pesquisa, foi possível constatar para quem cada toque é realizado, contudo, nada explícito ou dito diretamente.

Diante disso, tomo o caso do CETMIO para pensar questões relacionadas ao cotidiano e a resistência exercida por estes agentes em espaços, comuns. Terreiros, que não detêm o (re) conhecimento acadêmico a partir de pesquisas realizadas sobre suas

práticas, e nem tampouco sobre suas histórias de vida. Tentamos aqui sinalizar a resistência estabelecida por terreiros com os mais diversos cruzamentos religiosos e compostos por sujeitos comuns, que não tem questões e nem elaborações definidas para aquilo que estes entendem enquanto Tambor de Mina, e nem tampouco estão nestes espaços de disputa para evidenciar suas identidades.

3. FESTA TAMBÉM É SINÔNIMO DE REGRA

No terreiro, as festas se constituem como momentos de grande participação da comunidade, dos membros da casa, familiares, etc. Em muitos casos, as chamadas “festas grandes” são vistas como momentos em que os terreiros estão mais receptivos a visitas. No caso do CETMIO, esta afirmação não está de todo errada, uma vez que neste período todos podem assistir ao toque de tambor e têm maior abertura para possíveis consultas com as entidades espirituais que ali se fizerem presentes. Além disso, é o período em que a casa se faz aberta – no sentido literal – mesmo diante de algumas regras de acessibilidade aos espaços, como vai ser possível observar adiante.

Dona Zucí realiza anualmente uma média de dez festas, sendo três destas com dois dias ou mais de duração. Essas festas têm em média um intervalo de pouco mais de um mês de uma para outra, o que gera um período relativamente curto para a organização da próxima festa, dando sempre uma noção de continuidade. Durante as festas, dona Zucí não costuma realizar atendimentos, contudo, as entidades que se fazem presentes, têm pequenas conversas com os visitantes que se sentem à vontade para tanto, dando-lhes conselhos, receitando remédios ou mesmo recebendo agradados dos seus simpatizantes. É nesse período que também podemos perceber com maior nitidez a relação dos familiares das filhas de santo com o terreiro.

Uma vez que este é o período de maior fluxo de pessoas na casa, a residência de dona Zucí parece estar sendo constantemente pensada para a recepção de pessoas que estão de passagem ou mesmo que vão para ficar durante o período inteiro das festas, uma vez que a residência tem ligação com o barracão e ambos os espaços estão em diálogo constante. Então dona Zucí não poupa esforços em melhorar os aposentos para abrigar tanto visitantes quanto abatazeiros, cozinheiros, caixeiras e demais pessoas que se propõem em ajudar durante as festas.

Tá contente que eu mandei arrumar ali o quartinho, e ela já disse que lá é bom pra ela ficar com os filhos dela por lá. E tá certo, né?! Porque caixeira fica nesse aqui e ela pode ficar lá com os filhos dela em uma cama, e os meninos ficam nas outras duas... e quem chegar depois fica por aqui!

Mas o carpete já tá encimentado. Essa semana ele termina esse quarto, mas falta areia... falta uma carrada de areia, mais uma...dei uma parada, porque eu tenho meu tambor, minhas coisas... ou eu faço uma coisa, ou eu faço outra, então, tá parado! Agora, eles vêm pra dormir e vão dormir por aqui, porque a cama ainda não tá pronta. (ZUCI, 2016)

O esforço que dona Zucí faz para que os seus visitantes e pessoas que a auxiliam tenham conforto – na medida do possível – é uma forma de reconhecimento e estratégia para que estas pessoas estejam sempre a sua disposição, caso ocorra qualquer

eventualidade durante as festas. Uma vez que esta se considera pobre e diz não poder pagar em dinheiro por cada função por estes realizada.

Como mencionado anteriormente, o calendário do CETMIO é bastante movimentado, entretanto, precisei eleger um número de festas a serem analisadas neste trabalho, a partir de alguns critérios adotados, e então, constatei que existem três principais festas que acontecem na casa de dona Zucí. São as festas em homenagem à São Sebastião nos dias 19 e 20 de janeiro, à Nossa Senhora de Santana entre os dias 24 e 26 de julho e por último, a chamada “festa grande”, que é a festa do Divino Espírito Santo, que compreende também as homenagens à Santa Bárbara, à Nossa Senhora da Conceição e à Santa Luzia, por isso esta tem duração média de quinze dias seguidos entre o último sábado do mês de novembro até o dia 13 de dezembro, de festas e obrigações.

No tocante à noção de festa continuada, destaco os recursos acionados por dona Zucí para organização de outras, uma vez que mal termina uma festa e ela já está se preparando para outra, mas principalmente para a festa do mês de dezembro, que se constitui na festa que requer maior dedicação de todos os envolvidos. Portanto, sua preparação perpassa por todas as outras festas do ano.

A expectativa em relação à próxima festa não gira em torno somente da ornamentação e preparação da casa para a recepção das pessoas e entidades, mas gera certa apreensão entre as filhas de santo que precisam organizar suas vidas para cumprir com suas respectivas funções nos dias e horários previstos. Portanto, estas adaptam sua rotina ao horário e dias de trabalho. As que já são aposentadas já deixam a família previamente avisada, e a família de dona Zucí também se prepara, no sentido de que estes são responsáveis por recepcionar a todos que chegam. Para além da organização de horários e datas compatíveis, as filhas de santo da casa, precisam se organizar financeiramente, para que possam comprar tecidos para fazer uma saia ou blusa nova, pagar taxi para ir embora ao fim do tambor, que custa em média R\$ 30,00, com um taxista que reside próximo ao terreiro, e também para ajudar na compra dos mantimentos necessários.

O período de ausência de festas possibilita à dona Zucí angariar fundos para que aconteçam. Esse agenciamento acontece em dias comuns com as visitas que os simpatizantes da casa realizam em busca de favores, como a prática de benzimento²⁰, conselhos, soluções para questões amorosas, profissional e financeira, para que em troca, esta possa ter ou a contribuição para as festas e demais manutenções ou mesmo para

²⁰ O benzimento, junto com as garrafadas, os banhos e as prescrições de ervas, são mecanismos acionados por pais/mães de santo e pajés para conceder tratamento e cura para o corpo físico e espiritual.

garantir a presença dessas pessoas em suas festas, como observei na véspera da última festa em homenagem à São Cosme e Damião – festa a qual realiza apenas no dia 27 de setembro, e que conta sempre com a ajuda e a presença destes agentes – quando dona Zucí benzeu uma criança e a responsável gostaria de saber o valor deste favor,

Responsável pela criança: ela mandou perguntar quanto é...

Zucí: eu vou dar o número da minha conta, porque é dinheiro muito! (muitos sorrisos)

Responsável pela criança: então ela vai dar dois sacos de bombom pra Cosme e Damião!

Zucí: tá bom... Terça-feira! (ZUCI, 2016)

A atitude desencadeada acima pode ser vista como uma estratégia de dona Zucí para ter mais doces para sua obrigação, mas também serve como forma de aproximação destas pessoas ao terreiro, uma vez que é solicitada a entrega, exatamente no dia da festa. E analisando mais a fundo o discurso e o ambiente em que este fato aconteceu, posso sugerir que a não aceitação do valor em dinheiro é decorrente da minha presença, entendendo que este fator altera toda a lógica e comportamentos acionados por dona Zucí, uma vez que o dinheiro, nas religiões afro-brasileiras ainda é um grande tabu, como aponta José Renato de Carvalho Baptista ao tratar deste fator no candomblé.

Ainda que no campo das práticas existam formas implícitas de cobrança, a remuneração por este serviço é vista muitas vezes como motivo de descrédito da prática religiosa, ou ainda, é acionada como discurso acusatório de uma prática mais ligada a uma espécie de comercialização da religião. (BAPTISTA, p.26, 2006)

O calendário de festas no CETMIO é bastante semelhante ao calendário de outras conhecidas casas de Tambor de Mina de São Luís, no entanto, dona Zucí resiste em uma possível adaptação de horários e datas para a realização de suas festas, e como consequência, tem que pessoas de outras casas dificilmente vão prestigiar sua festa, o que neste cenário do Tambor de Mina em São Luís significa um certo desprestígio, mas esta parece não se importar tanto com este fator, uma vez que aparentemente entende a responsabilidade que cada um tem em cumprir suas obrigações, muito embora, sempre se prepare para receber um número grande de pessoas, com muita comida e bebida, a ponto de sempre sobrar muito para o dia seguinte.

O período de festas nos terreiros se constitui como momento produtivo para o pesquisador devido à oportunidade de poder ouvir vários discursos e várias histórias sobre uma mesma festa. No CETMIO, como a maioria das filhas de santo de dona Zucí a

acompanham desde o terreiro de dona Zuca²¹, estas costumam rememorar várias festas que aconteciam naquele espaço-tempo contando causos e sempre uma complementando a outra. O mesmo acontece quando estas utilizam suas roupas antigas para lembrar-se de quando foram iniciadas, lembram-se das relações de amizade entre o terreiro de dona Zucí e de João da Vila Nova, terreiro de Iemanjá e principalmente o terreiro de Maria Lopes, o qual é unanimidade nas falas destas destacar o quanto as festas eram “boas”, sempre em uma noção de que o passado nestas casas é melhor que o presente que fora construído no CETMIO. Caso natural, quando analisamos e percebemos que a pintura do passado na rememoração é sempre mais bonita do que a que se vive no presente.

Estas memórias sinalizadas sobre estes espaços tidos como importantes para a trajetória destas mulheres na religião são resultados de uma seletividade da memória, como aponta Halbwachs (2013), uma vez que nos momentos de festas estas acionam somente as memórias agradáveis sobre estes momentos, do contrário, só é perceptível em momentos mais reservados, em que a casa não está movimentada.

Lembrar-se da casa de dona Zuca, é também se lembrar da fundação do CETMIO, tanto por dona Zucí, quanto pelas filhas de santo mais antigas da casa – como dona Grací, dona Marlene e dona Maria – quando estas rememoram o período de 1988 quando dona Zucí realizava somente as chamadas²² na sua antiga casa, até que em 01 de dezembro de 1990 dona Zucí realizou o assentamento do seu terreiro. Esta data também é motivo de festa de cinco em cinco anos, em comemoração ao aniversário de assentamento da casa. Fato este que reforça a identidade deste grupo, uma vez que datas, festas, tradições e costumes, se inserem na memória da coletividade na qual estes sujeitos estão inseridos, criando assim, um sentimento de pertencimento e também de participação ativa na construção dessa memória (POLLAK, p. 03, 1989)

É notório que a organização das festas nos terreiros perpassa por várias negociações entre pessoas e entidades, entre a família biológica e a família de santo, mediadas através de dona Zucí. Estas negociações também se estendem ao âmbito público, uma vez que dona Zucí precisa sempre atualizar seu alvará²³ para que tenha legitimidade para realizar suas atividades durante a madrugada, sem ser de todo inoportuna para com seus vizinhos. Estes que vale destacar, só existem em frente à sua

²¹ Dona Zuca, foi mãe de santo de dona Zucí. Mais adiante, faremos referência a esta de forma um pouco mais detida.

²²As chamadas ou sessões são rituais de menor proporção que acontecem quando não tem-se o barracão assentado. Utiliza-se os instrumentos característicos, como abatás, ferro (agogô) e cabaças, contudo tem duração menor e as entidades ficam por mais tempo incorporadas. Este também é o momento de se fortalecer espiritualmente e aprender com as entidades.

²³ Este alvará concede permissão para realização de “manifestações culturais” naquele espaço.

casa, pois ao lado do barracão quem mora é uma de suas filhas, e do lado oposto tem somente um galpão abandonado, portanto esta se munuiu contra qualquer grande conflito com vizinhos.

Dessa forma, pretendo aqui, destacar como a trajetória de vida de dona Zucí se converte na sua relação com as festas que acontecem em seu terreiro, e como esta relação interfere em outros âmbitos de sua vida, como o relacionamento com a família e tratamento da própria saúde, além de salientar o quanto é impactante para todos os participantes o período em que as festas não acontecem em decorrência do luto, por exemplo. Nesse sentido, iremos apresentar reflexões sobre estes momentos entre os anos de 2015 a 2016, as quais foram efetivadas através da observação participante (dias antes das festas), durante e depois (quando todos vão embora), momentos estes que me foram possibilitados pela relação próxima entre a minha família e a casa de dona Zucí.

3.1 Toda festa é uma história: festas populares no CETMIO

Como já sinalizado anteriormente, o CETMIO é bastante movimentado durante o ano inteiro, entretanto, é perceptível como todos os recursos e esforços estão sempre direcionados às festa de São Sebastião em janeiro, Nossa Senhora de Santana em julho e Divino Espírito Santo e Santa Bárbara no mês de dezembro. É notório como essas se constituem enquanto as festas mais importantes no que tange até à participação mais direta de todas as filhas de santo, além de deixar mais evidente a abertura da casa para um público maior que o habitual.

O pagamento de promessa através da oferta de uma criança para ser índia na matança do boi em julho ou para a representação de um dos cargos da festa do Divino se constitui como um movimento de agenciamento de dona Zucí para que os gastos da festa sejam amenizados, uma vez que esta se exime de qualquer responsabilidade em torno das joias²⁴ que estas famílias devem doar à festa, indumentária que deve ser confeccionada, etc, como a mesma sinaliza alguns meses antes da realização da festa do Divino do ano de 2016, quando demonstra preocupação com o andamento e dedicação da família que lhe “deu” o mordomo régio:

É minha filha...é assim mesmo! Agora que não acho é Joana! Eu quero falar com Joana! Que já vai entrar outubro, e o menino dela é mordomo régio... Meu caso não é saber... que essa roupa não cola![...]

²⁴ As joias são doações em dinheiro ou mantimentos para a realização das festas, principalmente em relação à festa do Divino Espírito Santo. Estas podem ser oriundas dos responsáveis pelas crianças do império, ou mesmo por pessoas que tem alguma gratidão para com o terreiro e as entidades cultuadas.

E só sei que ela não pode... rum... ai que eu sou chata! Ai que sou chata! Eu não peço nada pra ninguém de ouro, mas eu gosto arrumado! Né minha filha?! Porque é responsabilidade minha!
 Porque criança que eu peço, eu peço! Agora o régio e o imperador, eu ganhei!(ZUCI, 2016)

As famílias destas crianças não se fazem importantes somente para ajuda material destas festas, pois como pode ser visto na fala de dona Zucí, estes devem visitar a sua casa várias vezes ao ano para informá-la sobre o andamento e as condições de cumprimento da promessa, bem como para “povoar” sua casa em outras festas. Estes são os principais responsáveis pela dinâmica de visitação que é criada durante a festa, uma vez que estes podem assistir ao toque de tambor, assistir e participar de algumas obrigações, realizar algumas consultas com determinadas entidades, etc, e assim, conseqüentemente estes se tornam também amigos e simpatizantes da casa.

Essas três festas perpassam por tantas outras que ocorrem na casa, sejam aquelas que se constituem em apenas um dia/noite ou mesmo naquelas que como mencionei anteriormente, são grandes também. Este fato se d  por uma noção de festa alargada, em que uma festa acaba constituindo a outra. No CETMIO, temos que esta noção se faz eficaz, uma vez que as sobras dos recursos utilizados em festas anteriores são sempre aproveitadas para a festa seguinte. Durante o ano também é definida a cor da festa do Divino Espírito Santo, a reafirmação dos responsáveis pelos cargos do império, consultas e trabalhos realizados a longo prazo para manter este ‘agente’ na casa, pesquisa de preç os, tecidos, objetos para ornamentação dos espaç os (principalmente do altar, bandeirinhas em tnt, da sala de bolos), contratação e negociação com cozinheiros (as), caixeiras, etc. Todo este trabalho é realizado   medida em que outras festas acontecem e perpassam também o cotidiano da casa de dona Zuc  e de sua família, que estão sempre a auxiliá-la nos contatos através de meios tecnológicos. “Eu vou mandar os meninos que brincaram bloco com ela, Junior, Barbara²⁵ e Flávia, passar “zap-zap”, sei lá...pra ela...” (ZUCI, 2016).

Outro mecanismo acionado por dona Zuc  para realização da festa do Divino e para a “festa de Santana” é a ‘joia’ que   concedida pela Superintendência de Cultura Popular da Secretaria Estadual da Cultura do Maranhão (LEAL, 2012). Na atualização do cadastro do CETMIO, realizado em 2009, este aparece classificado como “festa grande” (Ver anexo 1), e a partir deste fator, supostamente recebe um valor monetário maior para a realização. “Peço   Deus que a joia do Divino venha...a do boi veio, já

²⁵ Nomes fictícios os quais não tivemos autorização para publicação.

comprei o material...já tô adiantando aí...agora o resto do boi, eu vou comprar as coisas já da festa.” (ZUCÍ, 2016).

Durante a maioria das festas algumas regras são estabelecidas dentro do terreiro. Como afirmado no início deste capítulo, a casa de dona Zucí e de sua família tem ligação direta com o terreiro, então, quem visita o terreiro, também visita sua residência e sua família, contudo, apesar de não ser explícito, os visitantes não podem acessar os outros cômodos da casa se não a sala de estar, os banheiros e o chamado “socorrão²⁶”, além do quintal e acesso indireto à cozinha maior, e para que estes espaços sejam acessados, os visitantes podem entrar pela entrada principal da casa na rua Oscar Barros, e passar pela sala de estar onde sempre há alguém assistindo televisão, por mais que não estejam atentos a esta, ou podem entrar pelos fundos, pela rua 13 do Engenho, passando assim pela cozinha, onde há sempre pessoas cozinhando ou mesmo jogando baralho com seu Aroldo e Jó (marido e filha respectivamente). Estas pessoas que são sempre encontradas nestes espaços especificamente, são tidos como filtros de quem entra, como entra e de quem sai da casa, podendo alertar sobre o tipo de roupa utilizada para assistir ao toque de tambor no barracão, informá-los previamente sobre quem está na casa e sobre o que está acontecendo.

Ao se direcionar ao barracão, estes visitantes passam na porta do quarto onde as entidades ficam após o toque de tambor, mas só podem entrar com a devida licença, que pode vir de alguém próximo da casa, por alguma entidade, por dona Zucí ou por alguma filha de santo. Geralmente estes visitantes acessam este espaço logo em seguida ao toque, para que possam conversar com as entidades espirituais. Dentro do barracão, também existem regras estabelecidas e expostas em relação à fotografia, à filmagens e também sobre os tipos de roupas que não podem ser utilizadas neste espaço demonstrando uma pertinente preocupação em relação “a ameaça apresentada pela foto que decorre da intencionalidade do olhar do espectador” (CASTILLO, 2010, p. 86). Em relação aos registros digitais, estas regras irão variar, uma vez que é permitido o registro fotográfico da corte do império da festa do Divino e durante a dança do Boi de Encantado, mas não é permitido durante o toque de tambor. Nem todos também podem fazer estes registros, é necessário previamente uma conversa com dona Zucí ou com alguém de sua família para que explique a utilização do material colhido.

²⁶ O Socorrão, é um quarto que há anos servia para atender aos amigos doentes e de idade avançada aos quais, dona Zucí ajudou a cuidar no final de suas vidas, por isso, tem o nome do famoso hospital de urgência e emergência da cidade. Atualmente este quarto é utilizado por abatazeiros, caixeiras e cozinheiras.



Foto1: Regras expostas no barracão.
(Foto de Thaís Pinheiro Coutinho)

As regras durante as festas, não se restringem somente aos visitantes da casa. As filhas de santo seguem regras das mais distintas, não somente durante as festas, mas diante de qualquer obrigação, como aponta Sérgio Ferretti em importante pesquisa sobre a Casa das Minas, afirmando que

As filhas de santo têm que ter o corpo preparado e, muitas vezes devem ficar longe de seus maridos. Quem gosta de beber, estando bêbado, não pode nem chegar perto das obrigações. Os voduns precisam que a vodunsi esteja com a mente pura, por isso eles não gostam que elas bebam. (FERRETTI, p. 238, 2009)

As regras são muito bem definidas e respeitadas pelas filhas de santo do CETMIO, uma vez que estas em seus discursos estão sempre ironizando quem burla estas regras em outros terreiros. Em relação ao tabu da bebida alcoólica, dona Zucí ironiza o fato de que um afamado terreiro de São Luís mudou após o falecimento do seu pai de santo, e que agora “o freezer fica em baixo da escada, ai um chega com uma sacola... ‘eu vou logo olhar o que tem aqui, porque meu invisível não vai dançar. Ele não dança se não tiver bebida!’ [clara imitação de alguém]” (ZUCÍ, 2016).

As regras giram em torno também de quem dança na casa, uma vez que “essa casa não tem permissão pra dançar homem. Só visita! E olha o porte! [com ênfase]” (Zucí, 2016). O que demonstra um claro controle do perfil de dançantes e filhos da casa, já que estas são regras vigentes desde o seu assentamento, e que para estas mulheres, não faz sentido que estas sejam alteradas agora.

Essas afirmações de dona Zucí em relação ao perfil dos participantes e filhos de santo da casa, também se aplicam à questão da homossexualidade, uma vez que estes são sempre muito bem-vindos na casa, entretanto, não para participar como dançante nos toques de tambor. Esse fato demonstra como este terreiro segue regras ditas dos modelos de terreiros tidos como tradicionais, fundados em meados do século XIX, utilizando este

discurso como forma de legitimar a exclusão referente à homossexualidade, ou seja, os discursos produzidos sobre estas casas também chegam aos terreiros como o CETMIO, porém, só são acionados no momento que lhes convém justificar ou explicar algo a partir de um lugar que eles sabem que é importante para seu interlocutor. As outras regras, como a ausência de bebidas alcóolicas para as médiuns; a não permissão para o registro fotográfico e audiovisual demonstra certa resistência por parte destas mulheres à modernização e certa exposição de suas imagens em ambiente por elas desconhecidos.

A resistência de dona Zucí e de suas filhas de santo perpassa ainda pela noção de que “a mina, não é para quem quer, mina é pra quem sabe baiar, quem tá dentro não queira sair e quem tá fora não queira entrar”²⁷. Ou seja, neste terreiro, se reforça um discurso de que esta é uma prática religiosa repleta de percalços e desafios para o cumprimento de suas obrigações, em um claro posicionamento de oposição ao discurso que encontramos atualmente nos meios acadêmicos e de militância. Não é que elas desprezem a sua prática religiosa, contudo ponderam o lado bom e o lado ruim de assumir tal “responsabilidade”, alegando que não é só se afirmar praticante, é incorporar o real sentido de ser ‘mineiro’ (a), e toda e qualquer oposição a isso, é vista como mera exposição. Contudo, esta identidade do mineiro, é complexa, uma vez que esta é uma identidade múltipla e de difícil definição no âmbito ludovicense.

3.1.1 FESTA PARA SÃO SEBASTIÃO

A festa realizada no mês de janeiro é comum de ser vista em outros terreiros de São Luís no mesmo dia, contudo, no CETMIO esta se constitui enquanto uma festa importante, uma vez que é realizada em homenagem a este santo que é equivalente ao principal caboclo da casa – Caboclo Roxo – que desce no terreiro justamente na linha de Oxóssi, orixá com o qual este santo é sincretizado.

Ocorre no CETMIO entre os dias 19 e 20 de janeiro de todos os anos desde o assentamento do terreiro. Há a participação excepcional de um jovem rapaz que dança especificamente nestas datas. Ou seja, é excepcional neste sentido. Contudo, é semelhante às outras, se pensarmos em toda a dedicação que esta depende para acontecer, a fartura de alimentos e bebidas.

O perfil dos visitantes neste período também é diferente, uma vez que nos dois anos de pesquisa pude perceber que a maior parte das pessoas que vão prestigiar esta

²⁷ Doutrina ou ponto cantada durante os toques de tambor.

feita, estão precisando de alguma cura do corpo físico e/ou espiritual, e isso é decorrente da fama de curador que Caboclo Roxo, Caboclo Cearense, entre outros, têm e exercem durante esta festa.

Assim como as outras, tem cores bem características, como o vermelho e o verde, predominantes nas diversas representações de Oxósis e também do próprio São Sebastião. Enquanto que Caboclo Roxo, segundo a oralidade, é um índio, bem “roxinho”, como cabelos até os ombros e penacho na cabeça, que segundo este em pequena entrevista realizada em um tambor de cura, disse que é filho do Rei da Turquia²⁸.

Esta festa é também considerada uma extensão da festa do Divino, no sentido de que inicia um novo ciclo no terreiro, significa tempo de (re) organização do espaço e abertura para que o calendário litúrgico da casa se cumpra.

3.1.2 FESTA PARA SANTANA E MORTE DO BOI DE ENCANTADO DE DALERA E MENINO JAIRO²⁹

As festas em homenagem aos santos do mês de junho são muito comuns de serem encontradas nos terreiros de São Luís, como a ponta Sérgio Ferretti (1996, p. 4), já que as mineiras são devotas destes santos. Portanto, os dias dedicados a cada um deles, também se constitui como dias e festas nestas casas, seja através de rezas e ladainhas ou mesmo realizando uma grande festa com a manifestação cultural do bumba-meu-boi ou neste caso, específico o chamado Boi de Encantado ou Boi Encantado.

Assim como em outros terreiros de São Luís, o Boi de Encantado do CETMIO começou com um boi pequeno, em julho de 1997, com um pequeno banquete oferecido para os convidados, e com o passar dos anos foi se tornando cada vez mais elaborado, sendo hoje grande e abrangendo vários dias dos meses de junho e julho. Este boi tem madrinhas que ajudam na realização da festa, com mesas de bolos e outras despesas para que se efetive.

Atualmente, o boi do CETMIO constitui-se em uma estrutura de boi, semelhante ao de um grupo de bumba-meu-boi que se apresentam nos arraiais da cidade,

²⁸ “chefe da maior família de entidades caboclas do Tambor de Mina” (FERRETTI, Mundicarmo. 2000, p. 5).

²⁹ Dalera ou também conhecido como Menino Leriá, é um encantado da família do Rei da Turquia. No CETMIO, Suzy carrega este encantado, que desce como um menino levado e que gosta muito da manifestação cultural do bumba-boi. (FERRETTI, M. 2000, p. 204). Menino Jairo, também se apresenta como um menino levado que gosta de brincar e desce em cima de dona Zucí. Nas narrativas orais não foi possível diagnosticar a que família de encantados este pode vir a fazer parte. Contudo, assim como Dalera, também gosta muito do boi.

em que o couro do boi é decorado com o bordado da imagem de São João e de outros elementos, e este boi tem o seu ciclo de vida. Nasce dia 13 de junho (dia de Santo Antônio), dança na casa no dia 24 de junho (dia de São João) e morre no dia de Santana (dia 26 de julho), entre estas datas, acontece a organização da casa em torno de cada comemoração.

O nascimento do boi, é um momento relativamente simples, que acontece em uma tarde dentro do terreiro, em que todas as filhas de santo participam junto com alguns poucos convidados, tocam matracas e alguns instrumentos característicos, mas não tem transe nem culto diretamente ligados às entidades espirituais, seguido de momento de reza e ladainha, e finaliza por volta das 18 horas servindo mingau de milho para os participantes.

O dia 24, é o dia em que o boi dança, em que há a representação dos vários personagens do alto (Cazumbá, Catirina, Pai Francisco, Vaqueiro, etc) pelas filhas de santo, uma vez que cada uma representa um personagem e dançam junto com o boi. A depender das condições desta festa, é comum que seja chamado algum cantador de boi conhecido para participar desta, que é regada por muita comida e bebida durante a apresentação.

O dia 26 de julho é uma extensão dos dois dias anteriores, uma vez que a casa fica em festa desde o dia 24 de julho. Com toque de tambor durante as noites e preparação para o dia em que o boi morre³⁰. Nestes dois dias antes, elas “escondem” o mourão³¹ e também o boi, respectivamente nas casas de Ilda (filha mais velha de dona Zucí, que mora na rua atrás de sua casa) e na casa de Jó (também filha de dona Zucí, que mora ao lado do barracão), para que no dia 26 saia um cortejo do barracão em direção a cada uma dessas casas.



³⁰ A morte do boi é um ato simbólico de demonstração que o ciclo de vida deste terminou. Os ritos seguidos no CETMIO são bastante similares aos que acontecem com grupos de bumba-meu-boi na cidade.

³¹ O mourão é um galho grande de árvore, desde que tenha muitas outras ramificações. Este galho é todo enfeitado com tnt colorido e fixado na porta da casa da pessoa que é a “madrinha do mourão”.

Foto 2: busca do Mourão na casa de Ilda. Foto 3: busca do boi na casa de Jó
(Foto de Thais Pinheiro Coutinho)

O boizinho do CETMIO, pertence ao Menino Jairo e à Dalera, entidades espirituais caboclas carregadas³² por dona Zucí e por Suzy, respectivamente, logo estas são as entidades mais encontradas nestes dias de festa. Estas são entidades com características infantis, que quando em estado de transe no corpo destas mulheres, agem como meninos levados, que brincam correndo de um lado a outro dentro do terreiro e vez por outra, deixam algumas pessoas constrangidas.

A festa que acontece no terreiro no dia de Nossa Senhora Santana, entendo como o único espetáculo público que ocorre no CETMIO, uma vez que neste dia, tanto o espetáculo do boi, quanto as entidades espirituais da casa vão para a rua, em uma grande exposição da manifestação e da religião naquela parte do bairro, na qual está situada a casa de dona Zucí e de suas filhas. Neste pequeno trajeto é possível perceber que as pessoas que residem naquela proximidade não são muitas, pois pude perceber que os expectadores dessa grande exposição eram homens que estavam trabalhando nas oficinas e garagens de ônibus que ficam nas proximidades. Os poucos vizinhos observavam de suas janelas.



Foto 4: Cortejo da festa de Santana- 2016
(Foto de Thais Pinheiro Coutinho)

O cortejo sai do barracão por volta das 17hs em busca do mourão e do boi que na noite anterior foram escondidos nas casas de Jó e de Ilda, com as filhas de santo paramentadas com suas indumentárias usadas no dia da apresentação do boi. Algumas toadas são cantadas ainda dentro do barracão, e algumas entidades chegam já neste momento, e saem para esta apresentação pública, em cortejo que é composto pelas filhas de santo da casa, pelo cantador convidado e muitos simpatizantes que se fazem presentes desde o meio-dia, quando ocorre a salva de tambor e também o almoço oferecido a quem

³² Carregar, receber, incorporar e estar em cima, são termos utilizados para se referir à pessoa que está em transe.

estiver na casa. Durante a tarde, na cozinha que fica no quintal pode-se ouvir música, dança tambor de crioula e tomar cerveja, que também é oferecida pela casa, para que no fim das tarde estas pessoas também possam participar deste cortejo tocando matracas, pandeirões, etc.



Foto 5: Convidados e abatazeiros em momento de descontração após a salva de tambor- Festa de Santana- 2016
(Foto de Thais Pinheiro Coutinho)

Durante o cortejo não foi percebida a participação dos vizinhos de dona Zucí, apesar de ser permitido que estes participem, o que entendo como certa resistência, mas que não foi possível interpretar o motivo exato para a não participação, contudo, estes pareciam familiarizados com o acontecimento, haja vista ser comum que esta festa aconteça neste período.

3.1.3 FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO E SANTA BÁRBARA: A FESTA GRANDE

As referências sobre a festa do Divino Espírito Santo sugerem que esta é de origem portuguesa ainda no século XVIII, tendo como principal objetivo homenagear a corte, por isso, no período desta festa, há a representação desta corte por crianças ou jovens. Esta é uma festa bastante diversa, podendo ter os mais variados personagens e locais de realização, uma vez que em São Luís, acontece majoritariamente dentro dos terreiros em qualquer época do ano, desde o século XIX (LEAL, p. 106, 2014). Em outros lugares, é uma festa católica, seguindo assim, o calendário da mesma religião para sua realização.

No CETMIO, a festa do divino tem como personagens representados o imperador e a imperatriz, como cargos principais, seguidos pelos mordomos e mordomas Régio (a), Mor e Celeste, em uma escala de quatro níveis, os quais se modificam todos os anos. Neste espaço, esses cargos são ocupados por crianças, que podem estar neste

lugar pelos mais diversos motivos, acionados ou não, por dona Zucí. Uma vez que todos os anos, os cargos devem estar ocupados, temos que todos os netos de dona Zucí, quando crianças, passaram por estes cargos, e atualmente este processo também está acontecendo com seu primeiro bisneto.

A festa do Divino nos terreiros se constitui de forma sincrética, como apontam várias pesquisas sobre o assunto, uma vez que esta é realizada não só em homenagem à este que dá nome à festa, mas também à alguma entidade espiritual característica do terreiro que se trata. Certa vez, ao ser questionada sobre a homenagem da festa no ano de 2015, dona Zucí respondeu afirmando que cada festa tem uma cor e cada cor faz referência à um encantado ou orixá. Partindo desta afirmação, entendemos que cada ano é uma festa, apesar de todas as suas similitudes, uma vez que esta segue uma regra, que pode ser alterada pelos mais diversos motivos, como o luto ou ausência de algum elemento.

Vários estudos sinalizam esse sincretismo nas festas do Divino, apontando como os elementos católicos se fazem presentes, ressaltando como em muitos terreiros esta perpassa por uma lógica de diálogo intenso com o catolicismo, a ponto de em muitas casas, a igreja fazer parte do roteiro e calendário da festa.

No CETMIO, esta festa se inicia com um Tambor de cura, na última sexta-feira do mês de novembro e vai até o dia 13 de dezembro com tambor em homenagem Santa Luzia. Nos discursos sobre a preparação no ano de 2016, dona Zucí sinaliza a sua vontade de ter a realização da missa do dia 04 de dezembro na Igreja do São Cristóvão:

vou falar com o padre pra ele vim jantar comigo, que é pra eu não me preocupar com a missa da festa e eu vou falar aqui pra saber se pode ser a do dia 04 aí... se puder ser aí, eu digo a do dia 26 aqui e a do dia 04 eu reservo para cá (se referindo à igreja do São Cristóvão). Aí, na hora que eu levantar o mastro, não vai ter missa, eu vou chamar a menina pra ela celebrar... fazer a celebração, que acho que o padre não quer vim no dia 26 e no dia 04. (ZUCI, 2016)

O sincretismo é visto muitas vezes como amalgama, ou algo negativo, uma vez que se caminha em busca de origens e neste caso específico das religiões afro-brasileiras, em busca das origens africanas, contudo, este processo é pouco percebido no CETMIO, onde encontramos as mais diversas matrizes religiosas, sem, no entanto, perceber qual destas é mais ou menos valorizada. Diante disso, entendo que o processo sincrético neste espaço pode ser visto como uma justaposição de religiões, uma vez que não se nega a imposição do catolicismo à população africana que viveu no Brasil, mas também não nega sua devoção diante desta que fora rapidamente incorporada às suas práticas religiosas e de fé. Então, entendo que estas práticas religiosas,

independentemente de ser de origem africana ou não, convivem de forma harmoniosa no CETMIO, de modo que uma prática gera sentido à outra. Ou seja, estas entidades espirituais cultuadas no CETMIO, acreditam, e como apontam algumas pesquisas de Sérgio Ferretti (1995; 2007), são devotos de santos e divindades católicas, como o Divino Espírito Santo, por isso, estas solicitam que estas festas aconteçam como obrigação anual nestes terreiros.

É interessante notar também, como a festa no dia 04 de dezembro, é a que promove o maior número de pessoas na casa. Este fato pode ser interpretado, como os participantes da festa dão maior ênfase a este dia, ou mesmo porque este é o dia em que a casa tem o dia inteiro de atividade, tanto “exclusivas” do Divino Espírito Santo, quanto aos toques de tambor que ocorrem ao meio dia e ao final da noite. O fato de ter atividades durante o dia inteiro, resulta em ter muita comida e bebida para todos aqueles que se fazem presente, sendo servido desde o café da manhã, até o jantar.

No CETMIO, a festa do Divino é dividida em alguns momentos, como segue abaixo:

Último sábado de novembro- Levantamento do Mastro e abertura da Tribuna e missa de confirmação do mastro

02/12- Visita dos Impérios menores e maiores
 04/12- festa em homenagem à Santa Barbara
 06h- alvorada/ 08h Missa/ 10h- café da manhã/ 12h- almoço/ 17h- procissão/
 18h- jantar
 08/12- Ladainha em homenagem à Nossa Senhora da Conceição
 10/12- Busca do roubo/ Derrubamento do mastro/ jantar / passagem do cargo/
 fechamento da Tribuna.
 13/12- Ladainha à Santa Luzia/ tambor em homenagem à Santa Luzia. (ZUCÍ, 2009)

A programação acima descrita é a que fora encontrada na Superintendência de Cultura Popular, contudo nas cartas que servem como convites para a festa, o calendário é completo, haja vista que, no convite aparecem todas as datas e horários não somente dos atos dedicados ao Divino Espírito Santo, mas também dos toques de tambor, que aparecem como oferecidos ao anto comemorado em cada dia. Diferente do que se possa entender como uma questão a ser analisada, a ausência dessas informações sobre os toques de mina, é uma forma de tornar o cadastro existente mais objetivo na quantidade de informações sobre o assunto principal do qual se trata, que é a festa do Divino Espírito Santo.

Na programação da festa que é exibida nos convites que dona Zucí elabora, a festa começa na última sexta-feira do mês de novembro com um tambor de cura³³, e se estende até o dia 13 de dezembro com toque de tambor em homenagem a Santa Luzia.

Alguns desses eventos não ocorreram durante o primeiro ano desta pesquisa, contudo, seguimos a programação que foi entregue na Superintendência de Cultura Popular, na qual consta apenas a programação da festa do Divino, excluindo qualquer informação sobre os dias de toques de tambor e demais obrigações que ocorrem concomitantes a esta programação.

3.2 “O tempo que aqui era bom, mas tá melhor agora”: as roupas como mecanismos de rememoração e constituição das festas

As roupas e outros objetos pessoais são parte da memória destas mulheres, que investem e se preparam em todos os sentidos para participarem das festas. Cada festa, é uma roupa nova, como sinaliza Martina Ahlert (2014) em artigo sobre as roupas novas utilizadas nos festejos mais importantes nas tendas de terecô na cidade de Codó, em que sinaliza o quanto este movimento se faz importante para os mais diversos setores da cidade. Contudo, com o passar dos anos estas se tornam ultrapassadas e são vistas apenas como gastos de festas tidas como “boas”.

É interessante notar como estas mulheres rememoram a partir do que elas têm como importante. Mais uma vez aqui, refiro-me ao trabalho de campo executado, haja vista que a importância dada às informações concedidas a partir da arrumação dos baldes de roupas só aconteceu após quase dois anos de pesquisa. Até então, as narrativas eram construídas a partir somente de outros exemplos de terreiros – na maior parte das vezes, os mais famosos – até que a minha presença no quarto em que elas guardam as roupas deixou de ser um motivo de estranhamento constante. Então, foi possível perceber como as roupas são objetos de rememoração, e de como existem aspectos no terreiro que estes interlocutores utilizam para sinalizar algo ao pesquisador e, na grande parte das vezes, nós a ignoramos. Diante disso, construímos este ponto do trabalho a partir das histórias

³³ “Ao contrário do que ocorre no Tambor de Mina, no Brinquedo de Cura o pajé recebe e ‘dá passagem’ a muitas entidades espirituais e os que as têm em maior número são os mais prestigiados e considerados mais fortes. Na Cura as entidades espirituais são recebidas, geralmente, enquanto o pajé está cantando para a linha a que elas pertencem. Afirmar-se que a ‘mistura’ ou má divisão das linhas pode trazer sérios problemas ao pajé. Durante o ritual, as mudanças de entidades espirituais são acompanhadas de ligeira perda de equilíbrio do pajé e do ruído do maracá.” (FERRETTI, M. 1996, p. 144).

contatas através das cores, estampas e tecidos das roupas que estas mulheres já tiveram durante suas vidas de mineiras.

A casa tem atualmente 27 anos de assentada, e nestas mais de duas décadas sempre teve festas, especificamente a festa do Divino Espírito Santo, que como demonstrado anteriormente, se constitui como a maior festa desta casa. Contudo, hoje a casa passa por algumas mudanças, e uma delas é o esvaziamento, decorrente dos “fuxicos” que permeiam a história do terreiro e das festas. Dona Grací, ao passar uma tarde organizando seu balde de roupas junto com Maria, rememora como “aqui já foi bom” (Grací, 2017), contando como as filhas de santo não poupavam para comprar suas roupas e participarem das festas todos os anos, salientando que “na época que a gente fez essa saia, tinha umas 40 mulheres aqui! Todo mundo teve! Lady fez um mucado, eu fiz outro...” (MARIA, 2017).

Apesar de lembrar com carinho e grande pesar destas festas grandes e do período em que a casa era cheia, ao ser questionada sobre qual tempo é melhor, se o hoje ou o passado, dona Maria afirma que o hoje é melhor porque “agora eu acho melhor a... o modo de tudo acontece. Porque a gente só via gente cochichando pelos canto. Ai quando a gente ia embora, socava tudo no ouvido de Zucí, e ela espoletava...” (MARIA, 2017).

As roupas servem como elementos de rememoração dentro destes espaços, visto que quando acionadas, são sempre fatores que despertam as lembranças destas mulheres. Contudo, já existem em quantidade tão grande que estas já não veem sentido em continuar preparando tantas roupas para novas festas. Estas indumentárias que carregam memórias consigo, são também representantes de grandes festas e momentos de alegria, desde 1990 quando o terreiro foi assentado.



Foto 6: dona Grací e dona Maria relembrando de como o vestido apresentado foi feito.

Foto 7: Dona Grací procurando suas roupas para serem utilizadas na festa de Santana (2017).

Foto 8: como não há mais tanto espaço para guardar as roupas, pendura-se as mais antigas no teto do quarto.

(Fotos de Thais Pinheiro Coutinho)

As mudanças nas indumentárias utilizadas são claras quando dona Grací nos apresenta um de seus primeiros vestidos usados ainda no terreiro de dona Zuca. Se comparado às demais roupas utilizadas já na casa de dona Zucí, a partir dos anos 1990, estes são simples e singelos, entretanto, com ótimos tecidos que se conservam até os dias atuais. As roupas utilizadas nas festas da casa de dona Zucí, são compostas de saias das mais variadas cores e tecidos e blusas brancas e também vestidos relativamente simples, comumente usados nas sessões e também no tambor de Cura. Analisando mais detidamente as condições e as características de cada indumentária guardada por dona Grací é notório que o investimento aumentou com o passar dos anos, sendo algumas saias mais elaboradas do que outras mais antigas.

O modelo das roupas de cada ano era rabiscado por dona Zucí em uma folha de papel, e nele ela especificava cada detalhe e o tecido que a roupa deveria ter. Depois do tecido comprado por cada uma delas, dona Maria e dona Lady³⁴ para que estas dividissem o trabalho de forma igual para que no período da festa todas estivessem com suas roupas prontas. No ano de 2005, dona Lady passou a afastar-se da casa de dona Zucí por influência dos filhos católicos, e somente dona Maria ficou costurando, e como esta não teria condições de costurar a roupa de todas as mulheres da casa, algumas, inclusive dona Zucí passaram a contratar outras costureiras. Nos anos que foi realizada esta pesquisa, não percebi a presença do rascunho de modelo das blusas e saias feito por dona Zucí e nem tampouco, essa movimentação em torno da “roupa nova”.

Lembrar-se das festas é recordar quando as festas eram “boas”, em que dona Zucí realizava serestas e pagodes para promover as festas, tempo em que muita gente participava destes momentos, mas que a partir do ano de 2004 deixou de realizar estes momentos, decorrente do aumento da violência no bairro onde a casa está situada, e isso afastou algumas pessoas que iam exclusivamente para participar destes momentos, o que reflete que a lógica do terreiro também acompanha as mudanças que ocorrem no espaço-tempo em que está localizado.

É lembrar também do afastamento de muita gente. Pessoas que (segundo dona Maria, Grací e Zucí) estão dançando em outras casas ou se converteram ao protestantismo. As mulheres que migraram para outras casas, segundo os relatos orais na

³⁴ Dona Lady é uma antiga filha de santo de dona Zucí e ótima costureira, segundo estas. Esta se afastou da casa por exigência dos filhos que são católicos, um deles chegando até a ser padre.

casa de dona Zucí (isso inclui seu marido e sua nora) estão em terreiros mais jovens que têm maior abertura para determinadas características que dona Zucí resiste em aderir. O segundo lugar acima citado para onde estas mulheres migraram, o protestantismo, é decorrente de seu grande crescimento no país inteiro.

A organização e amizade com outros terreiros da cidade, como o Terreiro de Iemanjá, também são fatores de constante rememoração, o qual todos os anos a maioria das filhas de santo compravam camisetas personalizadas para irem prestigiar este terreiro em dia de grande festa, o mesmo ao tratar de determinado pai de santo da cidade, que era amigo desde o terreiro de Maria Lopes³⁵ e que se fez distante em momento difícil na vida de dona Zucí. Em relação ao primeiro, estas falam com desdém sobre o perfil e a forma de tratamento atual deste terreiro, que segundo elas, se modificou após o falecimento de seu líder Jorge Itací³⁶, que fora contemporâneo de muitas destas mulheres que também viveram entre os bairros Fé em Deus, Liberdade e Monte Castelo.

Estas roupas demonstram ainda uma grande reflexão que estas fazem sobre a forma como a religiosidade está sendo conduzida atualmente na cidade, haja vista que para estas essa valorização dos jovens é interessante e faz com que não se perca a prática religiosa, contudo, o ela também desvaloriza, pois para estas a exposição é sinônimo de depreciação.

Ou seja, cada roupa carrega consigo lembranças boas e ruins do passado e também pensamentos e reflexões sobre o presente que são acionadas das mais diferentes formas, entretanto, talvez este não seja mais o tempo de investir tanto, uma vez que estas não têm perspectiva de muitos anos de vida, visto que a maioria destas filhas de santo já tem mais de 60 anos e dona Zucí já está com 75, o que faz estas mulheres conceberem que a morte está sempre próxima. Ou seja, na visão delas, é mais vantajoso hoje investir na reforma destas roupas e reaproveitá-las do que necessariamente comprar, ‘ter mais um gasto’ com uma roupa que vão usar somente mais ou duas vezes.

Então concebo que o desinteresse em comprar novas peças de roupas ou tecido para a confecção das mesmas, já não faz mais parte deste terreiro, que em vários aspectos resistem em relação à essa modernização da religião em São Luís, no sentido de

³⁵ Dona Maria Lopes era mãe de santo em um terreiro na Vila Fialho, o qual foi possibilitador de estabelecimento de relações entre dona Zucí e algumas de suas filhas de santo. Esta era grande amiga e comadre de dona Zucí.

³⁶ Já falecido e famoso pai de santo de São Luís. Era responsável pelo Terreiro de Iemanjá. Nas narrativas construídas por dona Zucí, este era bastante amigo dela e de suas filhas de santo, a ponto de deixar um dia de toque de mina específico em que todos os anos dona Zucí vai dançar no seu terreiro, mesmo após o seu falecimento.

que estas não acreditam em uma possível reorganização da lógica e do fundamento do terreiro.

3.3 2015: o ano do luto e ausência de festas no CETMIO

Esta pesquisa iniciou com a minha participação apenas como observadora e neta de uma das filhas de santo da casa, em setembro de 2014, em uma festa feita para homenagear São Cosme e Damião. Posterior à este fato, só voltei à casa em junho de 2015, na festa realizada para São João, com a apresentação do boi de encantado. Nesta ocasião já fui ao terreiro com um olhar diferenciado e munido de algumas leituras básicas sobre o universo afro-religioso.

Até esta data a casa contava com doze filhas de santo assíduas em todas as festas. Contudo, no mês seguinte, uma destas filhas de santo faleceu, era dona Ildenê, falecida no dia 16/07/2015, esta era filha de santo da casa e comadre de dona Zucí. Então, em constante diálogo com a família da falecida, dona Zucí conseguiu realizar o rito fúnebre que deveria acontecer em decorrência dessa ligação com o terreiro. Família esta que vale destacar, hoje atua em outras casas como filhos de santo.

O fato de haver a morte de uma filha de santo da casa que era tão antiga e tão próxima religiosa e pessoalmente de dona Zucí, fez com que se estabelecesse um período de luto na casa durante um ano, e em meados deste ano, a filha da finada Ildenê, que morava com dona Zucí também faleceu, tendo esta que arcar com todas as despesas do funeral e também do rito fúnebre, e inicialmente estender esse período de luto por mais um tempo.

Então, durante todo o ano de 2015 e meados de 2016, não tivemos festas na casa, como forma de respeitar esse luto, retomando o calendário da casa, ainda sob muita resistência, em julho de 2016, com a morte simbólica do boi de encantado e festa para Nossa Senhora Santana. Contudo, é perceptível o quão diferente a casa está. É notória a mudança em vários aspectos, decorrente deste período em que dona Zucí passou sem realizar suas festas.

Os primeiros sinais de que alguns agentes e personagens mudariam, se iniciou já no mês de dezembro de 2015, quando dona Zucí insistiu em cumprir sua obrigação com o Divino Espírito Santo e Santa Bárbara, fazendo apenas uma festa em menores proporções somente para a passagem do cargo para outras crianças. Durante a festa do

divino, uma das principais figuras, são as caixeiras³⁷, que nesta casa, era composto por um grupo de senhoras chefiado por dona Luzia e dona Jaci, que se recusaram em participar da obrigação nesses moldes, e por isso, não compareceram em nenhum dia de festa neste mesmo ano. Este fato fez com que dona Zucí, no ano seguinte, já para a festa de 2016, contratasse outro grupo de caixeiras, este chefiado por um homem (conhecido com Bia), para que este abrisse a tribuna e realizasse a festa. A partir disso, verificamos como o luto e a não realização das festas faz com que o terreiro passe por ressignificações, modificações e renovações.

Outro personagem que vem gradativamente se modificando dentro do CETMIO, é o perfil dos abatazeiros da casa. Estes que anteriormente participavam desde a decoração do altar até a preparação das comidas da festa, hoje são ausentes nos dias de toque de tambor, alegando os mais diversos motivos, contudo, estão sempre envolvidos em outras manifestações culturais ou mesmo em outros terreiros próximos de suas residências. A maioria destes abatazeiros reside no bairro da Liberdade, este que é um reduto de terreiros e manifestações afro-religiosas. Vemos essa transgressão deste personagem como uma forma de recusa ao modelo de terreiro que o CETMIO representa. Um modelo de terreiro que segue as casas ditas como tradicionais, repletas de regras e restrições, em uma sociedade a qual estas já são consideradas como ultrapassadas.



Foto 9: Novo grupo de caixeiras para as festas do Divino Espírito Santo- 2016.

(Fotos de Thaís Pinheiro Coutinho)

³⁷ “senhoras devotas que cantam e tocam caixa acompanhando todas as etapas da cerimônia. As caixeiras de São Luís são em geral mulheres negras, com mais de cinquenta anos, que moram em bairros periféricos da cidade. É sua responsabilidade não só conhecer perfeitamente todos os detalhes do ritual e do repertório musical da festa, que é vasto e variado, mas também possuir o dom do improviso para poder responder a qualquer situação imprevista. As caixeiras do Divino são portadoras de uma rica tradição que se expressa nas cantigas que pontuam cada uma das etapas da festa.” (PACHECO, GOUVEI, ABREU, 2005, p. 1)

Os dois exemplos citados acima, nos fizeram refletir sobre como o luto é um fator que afasta as pessoas do terreiro, seja por respeito a ausência de festas ou seja pelo maior contato que se efetiva ao ter a oportunidade de contato com outros modelos de casas, mais cheias, atuais e mais “abertas” ao público, características estas que são constantemente vistas com repulsa por dona Zucí e suas filhas de santo.

A festa, como pôde ser observado, não é apenas um mecanismo de devoção, mas se constitui também como meio para encher a casa de pessoas, e o luto, é uma ameaça às festas, e também aos próprios pais e mães de santo, no sentido de estes em determinados momentos se verem sozinhos. O cuidado, que é mencionado no capítulo dois deste trabalho, também pode ser entendido como uma forma de evitar essa solidão³⁸ que Martina Ahlert (2013) sinaliza como temida nas casas de religiões afro-brasileiras.

No CETMIO, o luto e ausência de festas no ano de 2015 e meados de 2016, pode ser entendido como momento de renovação da casa, uma vez que personagens que eram peças quase imutáveis na constituição das festas, lentamente estão e/ou foram sendo substituídos. É interessante notar também, como este luto fortalece o vínculo existente entre dona Zucí e suas filhas de santo, haja vista, que a amizade e a coletividade não se apresentam somente no momento da morte, mas também na construção das próximas festas. O luto de uma filha de santo, também passa a ser o luto do CETMIO, como ocorreu com Maria, após o falecimento de seu marido, haja vista que as noções de família neste espaço são mais amplas, logo, quando morre um marido, um filho, pai, mãe, ou qualquer outro parente de uma das filhas da casa, é como se tivesse morrido também alguém da família de dona Zucí.

Nesse sentido, o próximo capítulo deste trabalho, apresentará como a trajetória de dona Zucí é composta pelas mais diversas influências e por grande número de pessoas e entidades espirituais que ao participarem da história de sua vida e de seu terreiro, também passam a constituir a vida dos outros membros de sua família biológica.

³⁸ Martina Ahlert aponta como a solidão é temida pelas pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras, localizando mais especificamente o terecô de Codó. Neste trabalho, a referida autora sinaliza os mecanismos que estes pais e mães de santo acionam para evitar esta tal solidão, de modo que “estar sozinho e não ter pessoas ao redor é algo muito temido pelas pessoas, provavelmente em função de aspectos diversos como as dificuldades financeiras e a necessidade de redes de apoio. Entre essas razões, sugiro que a solidão é temida porque as pessoas são formadas das relações que elas mantêm com outras pessoas e com os seus encantados.” (AHLERT, 2013, p. 125)

4. DONA ZUCÍ: ELEMENTOS BIOGRÁFICOS E RELAÇÃO ENTRE PRÁTICA RELIGIOSA E ESPAÇO URBANO

O estudo de elementos biográficos, para a composição deste capítulo não foi pensado para afirmar Dona Zucí como a detentora de toda sabedoria ou da verdade, mas em um sentido de sinalizar como esta é caso típico da periferia em relação ao que/quem se estuda quando tratamos de tambor de mina em São Luís. Optamos por este método, uma vez que desejamos nos afastar da perspectiva de certo heroísmo que o estudo sobre determinadas personalidades podem trazer consigo, além de entendermos que a biografia não é somente a caracterização e a simples descrição de seus atos em sua trajetória. Aqui tratamos a biografia como “a ocasião de apreender a densidade social de uma vida” (LORIGA, 2011, p. 219), não é somente o sujeito e suas peculiaridades, mas como este agente se move e dialoga com outras realidades, dentro desta sociedade.

Estudar elementos da história de vida de dona Zucí nos abre um leque de possibilidades de estudo sobre os terreiros situados na periferia de São Luís. Estes que não são alvos de pesquisas e estudos antropológicos, que não têm a visibilidade e o espaço público e político que terreiros centrais têm através de seus pais e mães de santo. Debruçarmo-nos sobre aspectos de vida de dona Zucí, sinaliza também para uma concepção de tradição mineira construída sobre os terreiros de tambor de mina da cidade, que escapa e não engloba parte das práticas que terreiros afastados da área central têm.

É interessante também sinalizar que terreiros como o CETMIO, estão carregados por outras práticas religiosas, além disso, como estes não têm a necessidade de afirmar uma identidade a partir da delimitação do que é praticado nas casas, estes carregam em seus nomes e rituais realizados características de várias matrizes religiosas, sem necessariamente realizar uma distinção entre tais vertentes, uma vez que, como bem sinaliza dona Zucí em várias entrevistas, ela faz “isso” como obrigação; “isso” veio desde que nasceu, numa tentativa de sinalizar como não escolheu ser o que é, e que por não ter a opção de escolha durante a vida em relação à religião, a vê apenas como obrigação.

O fato de dona Zucí apontar a religiosidade como “isso”, demonstra essa ausência de definição acima citada, além de este ser um mecanismo acionado por ela para ocultar o nome daquilo a que se refere. Vagner Gonçalves da Silva (2015, p. 44) nos sinaliza como a palavra é algo cheio de significados dentro dos terreiros e por isso, é sempre proferida com muito cuidado. Desse modo, quando dona Zucí aciona este mecanismo de ocultação do nome, não é somente uma questão de não definição daquilo que carrega, mas também na tentativa de preservar os segredos que a religiosidade tem.

Entender a religião como não separada das ações e decisões de dona Zucí também se faz interessante, para que possamos notar como esta construiu uma imagem de si entre alguns terreiros do centro da cidade, quando fica conhecida como “aquela que carrega Caboclo Roxo”, além de este aspecto nos informar sobre como existe esta circularidade entre estes agentes em São Luís, e como este fator se faz interessante para analisarmos os discursos de dona Zucí, quando esta em vários momentos de entrevistas, fala de outros pais de santo, sinalizando como o conhecimento sobre a religião é diagonal, de como falar dos outros, é falar de si e de como durante a pesquisa histórico-antropológica, “você entrevista um e aprende sobre o outro.” (SILVA, 2000, p. 43).

Diante disso, existe uma rede de sociabilidade entre os terreiros de São Luís, seja entre os terreiros do centro ou mesmo entre os terreiros da periferia. E dona Zucí circula entre ambos. Através da imagem que construiu juntamente com seu encantado, ela se constitui enquanto caso típico para estudar no que tange aos diálogos e disputas que se estabelecem entre os terreiros da cidade, uma vez que através de suas narrativas, conseguimos identificar que dentro da religiosidade, não existem apenas indivíduos, mas também existem seres espirituais que norteiam suas ações, decisões, práticas e relações. Esses podem circular, e estar em outros espaços geograficamente diferentes, uma vez que

Sabemos nós que ninguém governa invisível, é como alguém com caboco que não fala com não sei quem, que não gosta de não sei quem...Eu nunca ouvi dizer que caboco tem dono...Não pode é chegar duas sacolas amarelas numa hora só. (ZUCÍ, 2016)

Optar pela biografia, nos fez perceber como dona Zucí se entende como mulher, esposa e mãe, e de como valoriza aspectos de sua vida como importantes, principalmente no que se refere a sua juventude. Em vários momentos, dona Zucí sinaliza como teve que agir dentro da cidade de São Luís para que pudesse criar seus filhos e ainda manter as suas obrigações religiosas. Nesse sentido, percebemos, mais uma vez, como a vida religiosa, não está desassociada da vida social destes agentes, uma vez que a primeira, influencia diretamente em vários aspectos da segunda. Uma de nossas principais hipóteses, é que as relações sociais e as conquistas que dona Zucí obteve durante sua vida, advêm de suas práticas religiosas, uma vez que esta, em várias narrativas aponta as dificuldades enfrentadas e de como “meus encantados me ajudaram” (ZUCÍ, 2016).

A história de vida de dona Zucí se faz interessante para pesarmos as relações que estabeleceu ao longo da vida. A relação matrimonial de dona Zucí, é ponto de partida para pensarmos as relações que as demais filhas de santo estabelecem com seus parceiros. Dona Zucí nem sempre teve estudo e clareza sobre como suas ações são significativas,

para pensarmos como as relações de gênero acontecem, mesmo sem a categorização desta ação.

Além disso, a forma como o conhecimento nas religiões afro-brasileiras é veiculado (em termos totalizantes da observação, e não fracionados em perguntas e respostas) faz com que nem sempre seja possível, para os religiosos, organizarem suas experiências de forma compartimentada, tal como lhe é solicitado pelo roteiro das entrevistas. (SILVA, 2000, p. 44)

Assim, como todo escrito, este não se diferencia em relação aos posicionamentos de quem escreve, uma vez que tomamos a escolha do objeto como algo pensado e analisado, para que através desta escrita institucionalizada (CERTEAU, 1982, p.72) possamos criticar determinadas estruturas. “A narrativa da história das mulheres que eu desejo fazer depende dessas múltiplas ressonâncias; é sempre narrativa política” (SCOTT, 1992, p. 67). Portanto, ao tratar do protagonismo de dona Zucí, precisamos localizá-la quanto ao seu lugar social e também ao tempo cronológico ao qual remete em suas narrativas.

Como já sinalizado em outros momentos deste trabalho, dona Zucí, por vários motivos, não teve acesso ao ensino superior e poucas vezes ocupou espaços socialmente diferentes do seu, ou seja, os anos aos quais dona Zucí se refere com orgulho, em dizer que sempre trabalhou para sustentar e criar seus filhos, é o mesmo período em que o movimento feminista³⁹ começa a crescer no país. Este surge em meio a buscas por direitos sociais, e começa a reivindicar os direitos básicos e de liberdade para as mulheres. Contudo, este movimento, buscava direitos de mulheres socialmente favorecidas, em decorrência da classe social, etnia ou mesmo o espaço urbano que ocupavam, enquanto que a mulheres negras, pobres e marginalizadas, como Zucí, restava enfrentar os preconceitos e restrições sociais.

³⁹O movimento feminista chega ao Brasil em meio a volta de presos políticos, por volta dos anos 1970. Ou seja, o feminismo chega ao Brasil, num período de suposto processo de abertura democrática. As mulheres que foram presas ou mesmo as que foram para países europeus ou mesmo para América do Norte, retornam ao Brasil em busca de direitos sobre o próprio corpo e também sobre a questão da reprodução, além das reivindicações pelos direitos sociais. Esse primeiro momento, também é caracterizado como o momento da inserção de mulheres ao mercado de trabalho, além, da luta pela utilização da pílula anticoncepcional. Contudo, o Movimento feminista só chega a São Luís em 1980, a partir do movimento que ficou conhecido como “Mulheres da ilha” (FERREIRA, 2007, p. 04), as quais se autodenominavam como feministas. Estas lutavam por questões ligadas a saúde e educação para mulheres. Esse movimento ganhou força na cidade gerando a criação de vários grupos que pensavam as questões relacionadas a mulher nos mais diversos âmbitos. Um dos grupos mais interessantes, era o grupo intitulado “Grupo de mulheres Mãe Andresa” (FROZ, 2015, p. 41), numa clara referência a mais famosa das mães de santo da Casa das Minas. Teoricamente, este era o grupo que mais pensava as questões voltadas para as mulheres negras e de vulnerabilidade social. Contudo, o que verificamos é que estes discursos, ainda que pensados para abranger os mais diversos grupos e suas especificidades, não conseguiam de fato alcançar seu principal objetivo, que eram as mulheres que estavam em situação de vulnerabilidade social, como era o caso de dona Zucí e de muitas de suas filhas de santo, que durante os anos 1980, estavam sendo o esteio da família, existindo e resistindo dentro de São Luís.

Desse modo, é interessante como dona Zucí, assim como suas filhas de santo, constrói no ato de entrevistas relatos de memória, de lutas e enfrentamentos, mas em nenhum momento, estas se referem a uma representatividade de esfera mais abrangente, ou seja, por sua posição de afastamento dos centros, esta não se sente representada e muitas vezes desconhece os movimento que se dizem em defesa de categorias nas quais dona Zucí se enquadraria.

Traçar a biografia de dona Zucí, nos ajuda a aprofundar algumas questões desse universo religioso que está em constante movimento. Nos ajuda também a aprofundar as discussões em torno destes atores e atrizes sociais que constituem movimentos relacionais de associações, trocas, interesses, dentre tantas outras coisas, que ocorrem na vida destes sujeitos, que vivem/viveram em cidades como São Luís, marcada pelo racismo, misoginia, sexismo e outras práticas preconceituosas, como a intolerância e discriminação com religiões afro-brasileiras, onde a infraestrutura urbana demora mais a chegar, e quando chega, já vem moldada de outras experiências e adequada para apenas um grupo seletivo que tem condições de usufruir. E sujeitos, como Dona Zucí e suas filhas de santo e outros praticantes, não buscam a visibilidade, na tentativa de preservar e legitimar uma identidade muitas vezes vista como ultrapassada e carregada de “preconceitos”, uma vez que a recusa, na maioria das vezes, parte da noção de que “os segredos não são pra ser mostrados”.

4.1 Mulher, macumbeira e em alguns momentos, solteira: a trajetória de Dona Zucí na cidade de São Luís

O título deste tópico é uma breve análise de grande parte dos relatos de memória de dona Zucí sobre sua vida. Nas narrativas orais, as categorias em destaque se modificam de acordo com a intencionalidade por ela acionada em cada um de nossos contatos, uma vez que estes momentos eram marcados por perguntas abertas em que tinha mais tempo de (re) elaborar e (re) significar suas respostas, uma vez que

Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis as memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias ocorrem a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. (POLLAK, 1989, p. 4)

Maria Zucí Clovier nasceu em São Luís em 1941, no bairro da Liberdade, em um ponto específico, conhecido como Floresta. Única mulher entre dois filhos de pais oriundos do interior, trabalhadores da fábrica Cânhamo, dona Zucí afirma que já nasceu

com “essas coisas” (ZUCÍ, 2016) e que, por tal motivo, sempre fora muito “arteira” durante toda a infância, já dando sinais a sua mãe, em relação a sua mediunidade. Dona Zucí nos sinalizou desde as primeiras entrevistas que fora iniciada no ano de 1954, quando “ainda era uma menina” (ZUCÍ, 2016), quando tinha 13 anos, e então passou cumprir suas obrigações na casa de Dona Zuca.

Entendemos os relatos de dona Zucí, como forma de escrita de si, a medida que esta nos traz dados muito bem elaborados cronologicamente, respeitando certa “ordem natural” dos fatos. Esta é a forma encontrada para dar importância e consistência não somente aos seus relatos, mas também para dar sentido e notoriedade sobre sua trajetória de vida.

Sem dúvida, cabe supor que o relato autobiográfico se baseia sempre, pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim construídos em etapas de um desenvolvimento necessário. (BOURDIEU, 2000, p. 184)

A vida social e religiosa de dona Zucí sempre andaram juntas, a partir da escrita de si que elabora nas narrativas orais, como em vários momentos nos sinalizou nas entrevistas e conversas informais. Contudo, sentimos a necessidade de entender mais detidamente como esta mulher, que se enquadra em vários estereótipos negativados, conseguiu se movimentar nesta sociedade, e conseguiu circular em espaços considerados importantes por ela.

Utilizamos o termo circulação, na tentativa de sinalizar como dona Zucí não se fixou nestes espaços e de como esta recebeu determinadas influências, que só seriam possíveis a partir da liberdade que construiu em sua trajetória como filha e mãe de santo.

Como já sinalizado, dona Zucí cresce no bairro da Liberdade, que fica próximo aos bairros da Fé em Deus e Monte Castelo, logo cresceu nestes espaços de constante manifestação cultural afro-brasileira, uma vez que era para estes pontos que pessoas marginalizadas migravam, após serem retiradas de outros espaços urbanos da cidade, ou mesmo servia de refúgio para aqueles oriundos do interior que vinham para capital em busca de novas oportunidades entre as décadas de 1940-1970 (RIBEIRO, JUNIOR, 1999, p.85). Foi neste bairro que vários eventos aconteceram em sua vida, mesmo quando este ainda era composto de casas de pau-a-pique, uma vez que este lugar só começa a ser notada pelas autoridades das décadas de 70 e 80, quando acontece a

reforma e reconstrução do matadouro, criação de conjuntos habitacionais populares, como o PROMORAR⁴⁰ no espaço que atualmente fica próximo à feira da Liberdade.

Como apresentado, não há muita definição nesta delimitação geográfica neste lugar que compreende três bairros distintos. Por esta não definição, não é difícil constatar como dona Zucí teve contato com as mais distintas pessoas e (hoje) personalidades.

É interessante notar, que assim que começa a reconstrução do matadouro em 1970, e esta área passa a ser mais valorizada e ter seu crescimento populacional aumentado (MOTA, 2005, p. 32), dona Zucí se muda e já casada e com filhos, vai morar na Camboa, lugar este que irá passar por processos de urbanização somente na década de 1990.

Em meio a estes projetos estatais de urbanização e crescimento da cidade, dona Zucí cresce enquanto filha de santo de dona Zuca, no “sítio”, como ela costuma se referir. Este sítio era chefiado por Jesuína Diniz Barbosa que carregava o chamado índio Sapequara, e se localizava na BR135 Km 10, Rio Grande. E também já nas décadas de (19)70 e 80, visitava e estabelecia relações com outros terreiros da cidade, como o de dona Maria Lopes, na Vila Fialho, o terreiro de Iemanjá, que era chefiado por Jorge Itaci na Fé em Deus, entre tantos outros espalhados no Goiabal, Vila Maranhão e Vila Nova.

Os locais acima citados, durante a década de 1970 foram espaços que estavam em constante movimento de expansão demográfica, haja vista que esta “[...] região era de fraca densidade demográfica, mas que logo se tornaria tradicional zona de ocupação periférica da cidade (Anjo da Guarda, Vila Nova, Vila Fumacê, Vila Embratel, Sá Viana e parte da Vila Maranhão)” (RIBEIRO JUNIOR, 1999, p. 90), contudo, as condições básicas de vida, eram escassas, no entanto, até os dias atuais, são fortes polos de concentração de terreiros, sendo alguns, até bastante notados.

As relações que dona Zucí estabelece com estes espaços servem muitas vezes como forma de resistência e coletividade na construção e desenvolvimento da religiosidade nos vários espaços urbanos de São Luís. Estas podem ser estabelecidas a partir de vários fatores ligados à prática religiosa, mas também relações de afetividade e amizade que podem ser acionadas e testadas nos momentos mais distintos da vida de um pai ou mãe de santo. No caso de dona Zucí temos em seus relatos, várias falas de reconhecimento da amizade de alguns destes pais e mães de santo, anteriormente citados.

⁴⁰ Adelmo Jorge Lemos Mota (2005) sinaliza que na década de 1980, foi criado 35 unidades destas casas que contavam com infraestrutura (água, esgoto, energia elétrica e urbanização) que beneficiou habitantes de antigas favelas existentes.

Em muitos momentos, há também o direcionamento da fala à um determinado pai de santo da cidade que se originou a partir do terreiro de Maria Lopes, e que eram muito amigos, mas que em um dado momento de precisão da vida de dona Zucí este se fez ausente. Martina Ahlert (2013, p. 203) também aponta que esta rede de sociabilidade estabelecida entre os terreiros, em certo modo, fortalece estes pais e mães de santo e que inicialmente, este cuidado se inicia a partir da família, mas logo se entende a outras relações, uma vez que esta é uma das formas de se obter reconhecimento, alianças e garantem o povoamento das casas.

Além deles [entidades espirituais], é preciso ter pessoas que possam ser acionadas em outros contextos, como outros pais de santo, políticos e patrões – dos quais se depende, especialmente, em situações de maior dispêndio financeiro ou quando se necessita de acesso aos serviços de saúde e a outros direitos sociais (teoricamente franqueados a qualquer cidadão). (AHLERT, 2013, p.203)

Estes espaços se constituem importantes para a formação de dona Zucí como mãe de santo, uma vez que a maioria das filhas de santo da casa foram conhecidas nestes espaços, algumas já de dona Zuca (Fátima⁴¹e Grací), e outras como Maria e Marlene, que acompanhavam⁴²dona Maria Lopes.

Nessas narrativas traçada por dona Zucí, apesar de linear, esta não deixa explícito como a todo o momento ela está localizada nos arrabaldes da cidade. Seja quando está na Liberdade e se afasta de onde a “modernização” está chegando, seja quando mantém contatos, principalmente com estes que vão estar em locais tidos como marginalizados a partir da delimitação simbólica apresentada por José Reinado Barros Ribeiro Junior (1999, p. 90), quando trata das definições de espaços urbanos da cidade de São Luís, ou quando esta decide se afastar do terreiro de dona Zuca, para assentar o seu no São Cristóvão em 1988.

Dona Zucí se afasta do terreiro de dona Zuca em decorrência da morte desta mãe de santo, e então, se muda para o bairro do São Cristóvão. Área esta que também está em constante crescimento econômico e populacional. Contudo, dona Zucí passa a residir em um ponto do bairro, no qual o espaço é de difícil acesso até nos dias atuais. Este ponto o qual nos referimos já fica próximo ao cemitério e já bem próximo do bairro do Tirirical. Local este que até hoje não tem saneamento básico nem água encanada todos os dias. “Data ainda da segunda metade dos anos 70 a abertura de uma nova via que

⁴¹ Segundo dona Zucí, Fátima é filha e irmã de santo dela, diferente de dona Grací, esta era filha de santo de dona Zuca. Acompanha o CETMIO desde o seu assentamento.

⁴² Não foi possível localizar nas narrativas se estas eram filha de santo de dona Maria Lopes e posterior ao seu falecimento migraram para o CETMIO, portanto, atribuímos que estas apenas visitavam este terreiros, mas só foram iniciadas no CETMIO, após seu assentamento. Sendo estas duas das mais antigas no terreiro.

daria acesso ao Tirirical, saída da cidade, borgeando o rio acima citado [Bacanga]” (RIBEIRO JUNIOR, 1999, p. 90, *grifos meus*). Ou seja, dona Zucí, mesmo localizada em bairros que possuem certa estrutura, continua a ocupar espaços que são invisíveis tanto ao poder público, quanto à população de um modo geral.

A zona urbana de São Luís compreende as áreas de edificação contínua das povoações e as partes adjacentes que possuam meio-fio, calçamento, abastecimento de água, sistema de esgoto, rede de iluminação pública, escola primária, postos de saúde, templos religiosos e arruamentos. (art. 217. In. RIBEIRO JUNIOR, 1999, p. 94)

Ao tratar do assentamento do seu terreiro, dona Zucí associa esta necessidade à ordem de seus encantados, uma vez que “Tornar-se pai ou mãe de santo não é uma decisão pessoal, um livre arbítrio condicionado à escolha individual; é uma imposição nem sempre negociável.” (AHLERT, 2013, p. 103), contudo, não é somente esta questão, mas somado a este fator, temos o próprio fato do falecimento de dona Zuca, além da rede de informações que faz parte de todos os terreiros, os chamados “fuxicos”, estórias que afastam e/ou aproximam as pessoas do terreiro e fazem com que informações circulem nestes espaços. E em decorrência disso, dona Zucí sai do sítio, para assentar seu próprio terreiro, o qual inicialmente realizava somente as chamadas. Ela ainda não tinha adquirido o terreno no qual está atualmente, já morava em uma casa na Rua Oscar Barros, contudo, em uma casa menor.

Após dois anos, dona Zucí, com ajuda de muitas pessoas, as quais nem sempre foi possível localizar durante a pesquisa, conseguiu comprar um terreno amplo, que sua área compreende tanto a Rua Oscar Barros, quanto a Rua 13 do Engenho. Terreno este que posteriormente abrigaria a sua residência e de sua família, o barracão e a casa de uma de suas filhas.

Não tratamos tais situações como condição *sine qua non* de dona Zucí dentro deste crescimento urbano da cidade. Se nos detivermos aos discursos proferidos por ela, esta opta por estar em muitos destes lugares, ou seja, apesar de não reconhecer, estes são espaços que esta escolhe ocupar.

Em vários momentos deste trabalho, apontamos como dona Zucí se recusa a expor sua prática religiosa, não por falta de oportunidade ou por se apegar a uma tradição de tambor de mina que se estabeleceu a partir de estudos sobre a Casa das Minas, por exemplo, mas por medo da repulsa que esta entende que as pessoas (seus vizinhos) possam ter. Por isso, ao analisar os discursos de dona Zucí e de suas filhas de santo, estas tomam o modelo estabelecido pela Casa das Minas, para legitimar a ideia de que a

exposição não é bem vista e nem é a melhor forma de posicionamento político e de resistência.

Contudo, entendemos que este fator, advém desse medo da recusa e repulsa daqueles que a cercam, uma vez que esta demonstra certa consciência da existência do preconceito e intolerância para com sua prática religiosa. Por outro lado, percebemos que o reconhecimento entre outros terreiros existe, contudo, a casa de dona Zucí não é reconhecida em outros espaços públicos e nem tampouco nos meios acadêmicos. Não encaramos tal constatação com purismo no sentido de dizer que esta é uma opção dela, mas desconfiamos que isto ocorre em decorrência da resistência e do medo acima citados, recorrendo assim ao estabelecimento de regras, tidas como rígidas para aqueles que tentam de algum modo se inserir neste terreiro.

Preconceitos e intolerâncias existentes não somente nos bairros populares pelos quais dona Zucí passou e está atualmente, mas também nos lugares onde estudou e trabalhou. Em todas as vezes que relata sobre a sua ida da Liberdade para o sítio de dona Zuca, conta fatos que indicam como ainda tinha medo/vergonha de mostrar seus adereços religiosos, e por isso escondia em todos os momentos qualquer coisa que pudesse identificá-la como praticante de qualquer manifestação afro-religiosa.

enrolei tudo numa mala e coloquei a saia vermelha no fundo, pra ninguém saber o que eu tava levando...quando chego no Anel Viário... perto do Mercado Central, a mala abre! E pá! Esparramou tudo, e não sei que diacho que as roupa desenrolaro e os rosário caíro tudo no chão! Ah, mais eu morri de vergonha, minha filha... (ZUCÍ, 2015)

Dona Zucí atualmente é aposentada pelo Hospital Universitário Presidente Dutra, pela função de técnica em enfermagem, e se formou depois de ter seus filhos, em meados da década de 1970. Este é um dos fatos dos quais dona Zucí se recorda com certo carinho, uma vez que a formação técnica não fazia parte de sua realidade, nem tampouco, para mulheres em sua condição social, haja vista que neste período, seu Aroldo⁴³ tinha viajado para São Paulo e a deixou com 5 filhos para criar, ou seja, até este período dona Zucí tinha que enfrentar mais um estereótipo em sua trajetória, que era o de mulher separada.

Aqui retomo a discussão do início deste capítulo, em que pontuo como dona Zucí em vários momentos de sua vida, teve atitudes feministas e de empoderamento, sem acionar em seu discurso nada relativo a tal movimento, até porque o universo do terreiro e das vidas de mulheres como dona Zucí, as atitudes não são marcadas por estas

⁴³ Seu Aroldo, marido de dona Zucí e figura importante no que tange às questões organizacionais da casa.

definições. Estas agem de acordo com o que compreendem que seja correto para aquele momento da vida. Então quando do retorno de seu Aroldo, há a aceitação pelo fato de que sem ele “era muito mais difícil” (ZUCI, 2015).

Para sustentar a família, dona Zucí, inicialmente trabalhou como costureira nos bairros por onde passou no início de sua trajetória e afirma com certo orgulho e ênfase que “eu fiz ponto de sombra. Eu fazia tudo...” (ZUCÍ, 2016), posteriormente, quando já estava formada, foi trabalhar no hospital Nina Rodrigues e por último trabalhou no Dutra. Falar dos lugares onde dona Zucí trabalhou, é falar também dos sacrifícios realizados por esta para que conseguisse ir trabalhar durante o dia, e a noite participar das obrigações no terreiro de dona Zuca em período de festas.

Numa época que num tinha tanto ônibus como tem hoje, eu ia trabalhar e de lá ia pro sítio. Nunca deixei de ir! Eu ia de manhã pro sítio, e já deixava minhas coisas lá tudo gomada e estendia num punho que tinha lá. Quando eu chegava de noite, só me arrumava e já era o tambor...eu só consegui me aposentar por que eu sempre paguei o NPS...mesmo quando eu trabalhava no sanatório que nem tu trabalha no centro de cultura... só estagiava. (ZUCI, 2016)

Analisar estes discursos de dona Zucí nos são importantes para que possamos entender como se orgulha de sempre ter trabalhado para sustentar a família e também manter suas práticas religiosas dentro da cidade que estava em processo de expansão demográfica, contudo, excludente para aqueles que estavam em situação de marginalização. As relações que dona Zucí estabelece com as pessoas que “povoam” sua casa, vêm da sabedoria que adquiriu com seus encantados e com a prática de sua religiosidade, mas também dos conhecimentos que estabeleceu enquanto alguém que estava em um lugar “diferente” se comparado à trajetória de algumas de suas filhas de santo, em relação a sua formação profissional. Trabalhar em hospital é algo visto como muito importante no CETMIO, muitas vezes, a função exercida independe, o que importa é trabalhar no hospital.

Se formos nos deter às características fenotípicas de dona Zucí, a entenderemos como uma mulher negra, contudo, a identificação dela enquanto tal, não ficou evidente em nenhum momento da pesquisa. Entretanto, entendemos esta categoria como outro fator de exclusão e preconceito em uma São Luís que se apegou aos ideais de “brancura”, e que somada às características que fogem a estes padrões são categorias utilizadas para desqualificar e excluir. Robert Young (1950, p. 115) sinaliza como o gênero e cor são fatores de exclusão e hierarquização em determinadas culturas.

A raça era definida por meio de critério da civilização, tendo no topo o homem branco europeu ocidental cultivado e os demais em seguida, numa escala hierárquica, quer numa sucessão de seres vivos, dos moluscos a Deus, quer no

modelo posterior, numa escala evolutiva de desenvolvimento de um estado feminino e infantil (selvageria) até um pleno estado adulto, masculino e europeu. Em outras palavras, a raça era definida em termos de diferença cultural, particularmente diferença de gênero – cuidadosamente – graduada e classificada. (YOUNG, 1950, p. 114).

Desse modo, entendemos os enfrentamentos e dificuldades da vida de dona Zucí como uma soma de fatores negativados nos quais ela se enquadra e, uma vez que estes são classificadores sociais, ela, assim como vários outros pais e mães de santo que estão nas periferias passaram por esse processo de exclusão e invisibilidade que outras casas, principalmente as localizadas nas zonas centrais e urbanas, não passaram. Muito embora, a ação e atuação destas casas através de seus pais e mães de santo reverberam em reconhecimento e direitos que são usufruídos por estes que optam por resistir de outras maneiras.

A partir da negação da mediunidade, podemos compreender porque opta por estar sempre nos arrabaldes da cidade, haja vista que a tentativa de ocultamento sempre foi uma constante no trato com sua religiosidade. Esconder-se, ainda que inconscientemente, dos espaços públicos da cidade, seria uma forma proteger-se da reprovação que a exposição pode causar.

Essa negação por parte dos pais e mãe de santo em aceitar a mediunidade, decorre muitas vezes da não informação sobre como isso ocorre, haja vista ser comum no tambor de mina, encontrarmos os discursos de que se nasce médium. Entretanto, ser pai ou mãe de santo, é difícil, como fica claro em vários momentos das entrevistas com dona Zucí. É abdicar de si, para realizar seus afazeres religiosos e para cuidar dos outros.

Como já mencionado anteriormente, dona Zucí diz sentir os sinais de sua mediunidade desde muito nova, quando por volta dos 13 anos de idade, teve que ser iniciada no terreiro de dona Zuca. Ao passo que, durante a juventude esta conseguiu conciliar a vida religiosa com seus estudos, quando atinge a idade adulta – diga-se os 18 anos – resolve casar com seu Aroldo, em 1959, “sem lenço e sem documento” (ZUCÍ, 2016) e já grávida de seu primeiro filho, e então começa a sentir os percalços de desrespeitar seus tabus, quando conta sobre o seu casamento e aponta que só casou depois que pediu permissão ao Caboclo Roxo, porque das vezes que chegou até o cartório antes dessa autorização, sempre acontecia algum imprevisto que a fazia adiar a assinatura dos documentos no cartório.

Ao tratar da sua religiosidade, dona Zucí afirma que por muito tempo não se conformou com sua mediunidade, e por isso, atrela a esta resistência e muitos de seus sofrimentos, quando sinaliza que

eu não queria essa história! Que tudo o que eu sofri na minha vida, agradeço a minha mal cabeça, e a minha mal intensão. Me procura o que eu já passei na vida! Se tu ta escrevendo um livro aí, tu diz ‘não dona Zucí, já chega!’ é o que eu digo. Teima não molece. (ZUCÍ, 2016)

Neste processo de aceitação e entendimento da mediunidade de dona Zucí, outros agentes, que não suas filhas de santo, aparecem frequentemente em suas narrativas, principalmente quando se trata de sua mãe, dona Dudu, esta que, segundo dona Zucí, sempre desconfiou de sua mediunidade, principalmente durante sua infância, quando era muito danada e já conhecia muitas ervas e folhas, além dos seus sumiços repentinos. Por perceber esses sinais em dona Zucí, dona Dudu, não poupava esforços em fazer com que dona Zucí aceitasse sua mediunidade e a tratasse com a seriedade devida. Esses posicionamento e preocupações de dona Dudu, aparecem nas narrativas de dona Zucí quando esta se lembra da infância no bairro da Floresta e de quando já era filha de santo de dona Zuca, quando sinaliza como sua mãe se preocupava com as suas “coisas”.

“Por que quando mamãe falava ‘tem que procurar tuas coisas’, eu dizia ‘que coisas?’ Eu não vou querer nada! Compre roupa pra dançar a senhora! Eu pra mamãe”. (ZUCÍ, 2016). Nesta fala, fica evidente o cuidado que dona Dudu tinha com dona Zucí, principalmente em relação à religiosidade. Mas não somente com Dona Zucí, esta também é um agente importante na trajetória de dona Maria, quando esta narra quando *caiu* na Liberdade pela primeira vez, dando ênfase e importância à atuação, convencimento e preocupação que dona Dudu tinha quanto às questões religiosas.

A negação de dona Zucí em aceitar ou não a mediunidade, é decorrente dos fatores apresentados anteriormente, quando nos referimos a sua circulação na periferia da cidade, mas advém também deste medo da responsabilidade que cabe àqueles que de modo involuntário ou não, se vinculam a tais práticas afro-religiosas. Ser pai ou mãe de santo, é deixar de se preocupar consigo, para se preocupar com o outro, seja este outro, os agentes necessários para o povoamento da casa, seja a dedicação às suas filhas de santo, ou seja, em relação ao cuidado que deve ter ao tratar das suas entidades espirituais. Ou seja, a sua circulação na cidade de São Luís resulta no alargamento de sua família, como veremos adiante.

4.2 Relação Familiar e espiritual

No universo dos terreiros, a noção de família é muito mais ampla, uma vez que as relações que vão sendo estabelecidas durante a vida, contribuem para que se tenham mais filhos, netos, sobrinhos, afilhados, compadres, etc., além da família

biológica. Estes são laços que são criados a partir das relações de cuidado que se estabelecem, seja em relação à prática da religiosidade, ou mesmo quando esta aciona os saberes científicos relacionados a sua profissão.

A relação de proximidade estabelecida entre dona Zucí e todos os que lhe rodeiam, gera certa intimidade para que esta saiba o que acontece com seus parentes, sejam eles mais próximos ou mais afastados de sua casa. Quando me refiro aos que são afastados, sinalizo principalmente para as filhas/filhos de suas filhas de santo que, na maioria das vezes, não tem e não querem ter proximidade com o terreiro, mas sempre acionam a sabedoria de dona Zucí quando se necessita de algum favor ou cura do corpo físico/espiritual, através de suas mães. Essas relações são permeadas de redes de informações, uma vez que dona Zucí não tem contato direto com estas pessoas, ela fica sabendo de suas vidas, através deste intermédio que é realizado por suas filhas de santo. Haja vista que, não basta se preocupar e cuidar de suas filhas de santo, é necessário acolher o resto destas famílias.

Diante do exposto, temos que, ser pai ou mãe de santo, não é a exposição apenas destes, mas também de sua família biológica, uma vez que estes passam a conviver com um grande número de pessoas “diferentes” e encantados, como resultados destas relações estabelecidas através de dona Zucí.

A religiosidade é algo inerente às relações que dona Zucí mantém, e isso não diz respeito apenas às ações que esta lança mão para povoar sua casa, mas também em relação a sua família biológica. O perfil de *brincantes* na casa de dona Zucí não varia muito. Poucas são as filhas de santo que chegaram até sua casa por indicação de terceiros. A maioria de suas filhas de santo é oriunda do terreiro de dona Zuca, ou outros terreiros pelos quais ela passou, por isso, a faixa etária chega a ser elevada, uma vez que a maior parte dessas filhas de santo estão idosas. Contudo, atualmente, há três pessoas de sua família que também são iniciadas. São duas netas e a filha mais velha. As primeiras estão começando as suas trajetórias enquanto filhas de santo, mas sua filha mais velha, já a acompanha desde antes do assentamento do terreiro.

Os filhos e netos de dona Zucí também são agentes interessantes de análise quando nos referimos às relações dos encantados com a família biológica de dona Zucí. Haja vista que estes não podem ser iniciados para dançarem na sua casa, eles são responsáveis pelo toque dos abatás da casa. Normalmente, não existe um perfil definido sobre quem pode ser abatazeiro ou não, contudo, no CETMIO, percebe-se que um dos filhos de dona Zucí tem a responsabilidade com os abatás, como se fosse parte do cumprimento de uma obrigação para com Caboclo Roxo. O mesmo fato acontece com um de seus netos. Ou seja, ao assumir a responsabilidade em ser mãe de santo, dona Zucí estende as responsabilidades da religião também a sua família.



Foto 10: Filho e neto de dona Zucí responsáveis por abrir os toques de tambor.

(Foto de Thais Pinheiro Coutinho)

A convivência entre encantados e pessoas é tida como natural no CETMIO, uma vez que constantemente estes têm contatos diretos através de dona Zucí, além de acontecerem trocas mútuas de favores, uma vez que quem mora com dona Zucí contribui para o bom andamento de tudo o que acontece na casa, seja no período de festa ou não. Estes encantados ajudam e interferem na vida da família de dona Zucí, no âmbito profissional ou pessoal, auxiliando-os através de seus banhos, rezas e promessas para que suas questões sejam resolvidas.

Martina Ahlert (2013) nos sinaliza sobre como acontecem determinadas negociações entre pais e mães de santo com seus encantados. Contudo, no CETMIO, estes acordos não ocorrem somente em relação à dona Zucí, mas também com seus familiares. É notório que algumas entidades têm mais afinidade com algumas pessoas do que com outras, principalmente relacionado aos entes de sua família. É possível notar esta aproximação quando percebemos que após o toque de tambor algumas entidades solicitam a presença de pessoas específicas para lhes pedirem favores, como uma de suas netas. Assim como há a aproximação entre entidades e família biológica, há também a

repulsa ou certa resistência. O filho anteriormente citado, quando falamos da seriedade com a qual este trata o ato de tocar o abatá, é também o que se afasta logo que o toque termina, mantendo somente contato necessário e indispensável para com estas entidades.

Casada há 58 anos com seu Aroldo, esta relação também sempre foi perpassada por suas relações com suas entidades, e este fato não é somente em relação a vida de dona Zucí, mas também é uma constante nas narrativas de outras filhas de santo, seja para demonstrar aceitação destes para com a prática religiosa, como o caso de dona Maria e dona Marlene, ou no caso de dona Grací e Fátima, as quais os maridos desaprovavam a prática religiosa. O caso de dona Zucí, é interessante, porque tratamos da vida desta a partir das relações que ela estabeleceu, logo tem relações com encantados e pessoas constantemente, dentre os quais homens e mulheres, situação que em muitos casos gera conflitos em outras casas. No CETMIO, é notória a participação indireta de seu Aroldo nos rituais, seja no ato de controle de entrada e saída da casa enquanto joga baralho no quintal, ou quando algumas entidades quando chegam, imediatamente solicitam o contato com ele.

Atribuímos essa aceitação e auxílio de seu Aroldo para com a religiosidade praticada em sua casa, a partir de sua companheira, à forma com dona Zucí construiu tal relação, haja vista, que em muitos momentos da vida, este a deixou sozinha, e quando de seu retorno, ela então, passa a impor suas condições de convivência e acreditamos que tal ação deriva não somente das dificuldades que encontrava nestas condições, mas também a partir das influências de suas entidades em sua vida matrimonial, como sinaliza Stefania Capone, ao se referir às ações das pombas-giras⁴⁴ nas relações matrimoniais de seus cavalos⁴⁵.

Os espíritos – principalmente as pombas-giras – viram então pivôs de uma reorganização profunda das relações de poder no seio do casal: o aliado invisível outorga sua proteção e seu poder ao seu ‘cavalo’ face a um homem que raramente dispõe das mesmas mediações sobrenaturais. Para que o homem seja aceito, ele deverá então, se submeter à autoridade do espírito protetor de sua mulher, estabelecendo, na maior parte do tempo, um verdadeiro pacto com o ser invisível. (CAPONE, 1999, p. 181)

Estudiosas como Patrícia Birman (2005), Viviane Oliveira Barbosa (2004) e Stefania Capone (1999) nos sinalizam sobre as chamadas relações míticas estabelecidas nos terreiros, e como interferem ainda que indiretamente em outras relações que estas mulheres possam vir a ter, no caso aqui estudado, pensamos especificamente a relação

⁴⁴ Entidades espirituais caracterizadas como exus femininos. Ou entidades que têm “costumes ruins” como beber, fumar, etc.

⁴⁵ Nomenclatura comum para se referir àqueles que incorporam estas entidades espirituais.

matrimonial, ou seja, como se modela a relação entre a vida religiosa de dona Zucí e de seu marido, com as interferências destas entidades.

Tratar destas questões no CETMIO foi muito difícil, uma vez que nunca tivemos em entrevistas afirmações, nem por parte de dona Zucí, nem de nenhuma de suas filhas de santo, sobre algo que nos remeta diretamente aos chamados casamentos divinos nesta casa em específico, contudo, em alguns momentos, dona Zucí nos sinalizou ter consciência da existência destes, quando em uma conversa, falou que “é isso que eles devem aprender, não é romance de praça” (ZUCÍ, 2016).

Viviane Barbosa trata destes casamentos divinos ao sinalizar como as entidades espirituais cultuadas nos terreiros fazem parte do cotidiano das pessoas que estão neste ambiente. No caso destas relações de matrimônio, Barbosa sinaliza que “isso ocorre porque as obrigações para com ele diferem das obrigações e rituais comuns impregnados na religião. Trata-se de uma dada entidade que diante de uma dada mãe ou filha de santo exerce o papel de marido.” (BARBOSA, 2004, p. 2). Esta relação especificamente não pode ser afirmada em relação ao CETMIO, uma vez que, situações como estas são vistas como transgressões, tanto para dona Zucí quando por suas filhas de santo, porém é notório como estas entidades espirituais interferem nestas relações, assim como Capone (1999, p. 181) sinalizou, uma vez que, segundo dona Zucí, estes são seres que estão em diversos lugares e tendo as mais diversas agências sobre diferentes cavalos.

Os estudos das décadas de 1970 e 1980 sobre os terreiros sinalizam para a ideia de um matriarcado passivo e submisso, mesmo quando a feminilidade tem sempre grande importância nestes espaços, contudo, Birman (2005, p. 406) aponta como estas relações de gênero se dão de formas diferenciadas dentro dos terreiros, de modo que o ideal de mulher pregado na sociedade vigente não pode ser aplicado diretamente a estes locais.

O ideal de maternidade e sua perfeita adequação às relações de gênero fazia das mulheres dessas *comunidades terreiros* seres um tanto assexuados, dedicados ao trabalho doméstico e subordinados às normas da vida em família e sua hierarquia patriarcal. (BIRMAN, 2005, p. 406).

Estas relações de gênero se constituem de forma distinta no CETMIO, como pudemos constatar, dona Zucí sempre foi a mulher que sustentou a casa, e para tanto, teve que estudar e trabalhar fora, ou seja, deixou de lado o espaço doméstico e isso se reflete até os dias atuais. Dona Zucí e seu Aroldo ocupam espaços distintos não somente em relação à religiosidade, mas também em relação ao sustento e organização da casa e da família. Como dona Zucí está na maioria das vezes muito ocupada cuidando dos

preparativos para festas, realizando obrigações ou mesmo cuidando do “seu povo” (pessoas e encantados), é seu Aroldo quem organiza e delega funções domésticas para terceiros realizarem. Não é incomum chegar à casa de dona Zucí e encontrá-lo cozinhando, contudo o posto, pelo menos durante esta pesquisa, não foi observado em nenhum momento.

A vida de dona Zucí não é fácil e para mulheres como ela, que sempre se enquadraram em estereótipos socialmente negativados, é mais difícil ainda. Contudo, entendemos que o empoderamento advindo de suas entidades remodelam as relações de poder que, para além dos muros do CETMIO e de outros terreiros, estão estáticas e definidas. Haja vista que a participação constante destas entidades na vida conjugal e familiar, a retiram da condição de submissão.

A aliança das mulheres com os exus – e, sobretudo com as pombas-giras – inverte sua posição de submissão na vida cotidiana, para impor, através da palavras dos espíritos, suas vontades aos homens. A quantidade sobrenatural, oposta a autoridade masculina, conduz então a uma redefinição dos papéis no casal. (CAPONE, 1999, p. 181).

Estas relações se dão de forma distinta em decorrência dessa intensa relação que dona Zucí tem para com suas entidades, de modo que, estas relações são como o pão de cada dia (BIRMAN, 2005, p. 407), que devem ser mantidas e exigem dedicação extrema. Seja o ato de ascender velas constantemente, seja em relação aos cuidados que se deve ter para com aqueles que povoam sua casa.

As relações de dona para com suas entidades, são levadas sempre muito a sério e como um dever que tem que ser cumprido. Contudo, é possível perceber a agência dessas entidades no cotidiano de dona Zucí, entretanto, nestes momentos, o que sobressai, são as suas vontades e as relações que deseja estabelecer. Em contrapartida, nos momentos de transe, acontece a anulação de dona Zucí e o que sobressai são as características, temperamentos e vontades da entidade a qual se faz presente.

Ao analisar o comportamento de algumas entidades, nos detivemos em pensar a relação entre seu Aroldo e as entidades que dona Zucí carrega, no momento do transe. Tomamos como exemplo dois exemplos distintos, o menino Jairo e Chica Baiana, estas são entidades que descem⁴⁶ toques distintos, e estabelecem contatos diferenciados com seu Aroldo.

O menino Jairo no momento do transe, sempre solicita a presença de seu Aroldo para cobrar o seu boi. Este encantado com características infantis *desce* tanto no

⁴⁶ termo utilizado para dizer que determinada entidade vai se fazer presente através da incorporação.

ciclo de vida do boi-de-encantado, quanto no dia de São Cosme e Damião, e é notória a relação de respeito e certo carinho entre o marido de dona Zucí e este encantado. Essa boa relação pode ser decorrente da dedicação que seu Aroldo dispõe para organizar e preparar o boi-de-encantado, ou do cuidado que este tem com os instrumentos utilizados no toque, ou mesmo o armazenamento das bebidas – geralmente guaraná Jesus (água doce) – ou seja, é decorrente de certa troca entre ambos. Contudo, esta boa relação não parte apenas dos encantados que dona Zucí carrega, mas os encantados que descem em outras pessoas também têm certo reconhecimento para com a pessoa de seu Aroldo.



Foto 11: Dona Zucí com o encantado Menino Jairo cobrando o boi-de-encantado à seu Aroldo.

(Foto de Thaís Pinheiro Coutinho)

Oposto a estas entidades as quais seu Aroldo detém reconhecimento, há aquelas como Chica Baiana, as quais têm total repulsa à presença deste. Esta encantada costuma descer principalmente no toque que acontece no sábado de aleluia e também no dia do tambor de cura, e no momento do transe com esta entidade, praticamente não se percebe a presença de seu Aroldo nas proximidades do barracão. Atribuímos esta repulsa de dona Chica Baiana ao fato de seu Aroldo ser marido desta que é seu *cavalo* e que por esta ter a personalidade mais forte e ser mais expansiva, no que tange ao relacionamento com as pessoas de modo geral, supomos que a presença de seu Aroldo seja a demarcação de regras que faz parte das características desta entidade transgredi-las.

Diante do exposto, tomamos as narrativas de história de vida de dona Zucí nos mais distintos aspectos, para que pudéssemos perceber como esta construiu sua trajetória, de modo que circulou por tantos espaços e ainda assim, se está afastada dos

meios em que poderia ter mais evidência, mas também atribuímos estas vivências dentro da cidade – sempre excludente para mulheres como dona Zucí – às suas entidades, uma vez que tentamos construir um trabalho que tivesse como eixo as negociações que entre pessoas – neste caso dona Zucí, sua família biológica e religiosa – e entidades, para evidenciar como a lógica ocidental da relação de gênero, é invertida ou inexistente dentro do terreiro, uma vez que tanto dona Zucí quanto seu Aroldo têm papéis importantes, porém distintos em seus significados e atuações.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há algum tempo, estudar o Tambor de Mina em São Luís não era um trabalho fácil, contudo, diante de uma produção bibliográfica tão vasta, meu exercício não foi de todo um mar de dificuldades. Escrevo este trabalho de um lugar no qual tive contato com as mais diferentes pessoas e entidades espirituais e trazê-las para estas páginas se constituiu como desafiador, no sentido de respeitar suas características e singularidades.

Diante dessa vasta produção acadêmica e nos espaços culturais nos quais foi possível estar durante a graduação em História, não foi percebida a representação da identidade de pessoas que são promotoras desta que nos orgulhamos em chamar de Cultura Popular Maranhense. Refiro-me a esta identidade múltipla, composta por diversas outras identidades. Foi difícil notar nestes espaços “o sujeito que assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente.” (Hall, 2002, p. 13), o que me deixava angustiada diante deste discurso de uma tradição africana no tambor de mina maranhense.

Nestes discursos de homogeneização não conseguia perceber as características dos sujeitos comuns e suas práticas. Diante de tantos discursos proferidos na tentativa de classificação da religiosidade, foi possível perceber intensa disputa existente entre os terreiros, contudo, sem notar estas classificações em suas práticas, principalmente nos terreiros periféricos os quais puder estar durante esta pesquisa. A classificação não faz sentido dentro destes espaços os quais o discurso acadêmico não chega, e foi possível perceber como isto não é demérito para estes que veem a prática religiosa como um sistema de obrigações, que exige alguns sacrifícios, contudo, já faz parte do cotidiano destes sujeitos.

A religião é pensada como personificadora de identidades, contudo, diferente do que aconteceu com casas consagradas ou em processo de consagração, esta identidade se tornou fixa e busca através do discurso da tradição, se afirmar como pura. Entretanto, nos terreiros periféricos como o CETMIO, as identidades formadas a partir da prática religiosa, são múltiplas, híbridas e contraditórias, como aponta Stuart Hall (2012). Os agentes que compõem estes espaços se permitem circular e utilizar-se destas mais diversas formas identitárias, para se afirmarem enquanto praticantes de qualquer matriz afro-religiosa.

A busca por singularidade faz parte de todo ser humano e de fato somos distintos, contudo, no âmbito dos terreiros, ter algo escrito sobre sua vida e sobre o seu terreiro, é visto como algo importante, é caminhar para um espaço de consagração neste

espaço de disputas. Diante disso, temos que dona Zucí, apesar da resistência, gostaria que este trabalho se efetivasse, até para utilizar-se disso para reforçar o seu lugar de importância diante daqueles aos quais constantemente sinalizou certa repulsa.

Em muitos momentos, houve muitas indagações do porque estudar esta mãe de santo, haja vista esta ser tão comum diante dos estudos já realizados sobre biografias e também sobre a religiosidade. Estudar o CETMIO nos possibilitou refletir sobre o que a História e os demais trabalhos acadêmicos têm produzido. No cenário do Tambor de Mina em São Luís, as produções caminham em direção a escrita somente das histórias dos sujeitos singulares, renegando ao esquecimento os sujeitos comuns que são constituintes destas outras estruturas sociais. Tem-se deixado de lado os aspectos relacionais e de significação destes que são componentes essenciais para a preservação e manutenção dessa prática afro-religiosa.

Estudar a trajetória de vida de dona Zucí no sinalizou para situações e multiplicidades que a tradição encontrada na historiografia e na antropologia sobre o tambor de mina não nos possibilitou. Estudá-la nos sinalizou para quais os mecanismos utilizados por estes sujeitos comuns para continuarem existindo e resistindo mesmo às margens da sociedade ludovicense e daquilo que se estabeleceu como ideal de religiosidade afro-brasileira, a partir destes escritos acadêmicos. Estudar sujeitos comuns é interessante para tentarmos a partir de sua tipicidade, perceber como estes encaram o que é produzido sobre assuntos que possivelmente possam ter algo em comum. É interessante para notar como estes se entendem diante de tantos discursos produzidos na tentativa de classificá-los.

A trajetória de dona Zucí indica assim, que não há a necessidade de conato com os meios acadêmicos, para que se coloque em prática a política e a luta em defesa de suas causas. Dona Zucí, assim como dona Marlene, dona Maria, dona Grací e dona Fátima, se entrecruzam para sinalizar como estas colocam determinadas questões em prática, sem, no entanto acionar categorias e classificações referendadas pelo jargão acadêmico. Estas não precisam de um nome para se identificar com uma causa ou uma luta, e isso decorre, porque em muitos momentos, os sujeitos que promovem estes discursos não estão preocupados em abranger a realidade da periferia.

Dona Zucí, assim como muitas mulheres de bairros periféricos, construiu sua vida a partir de suas dificuldades e enfrentando os preconceitos a partir de posições cotidianas. Mesmo sem ser abrangida nos debates encastelados dos movimentos sociais, dona Zucí e suas filhas de santo, fazem parte da construção histórica do que é São Luís. Um lugar repleto de construções culturais, produzidas por sujeitos comuns que se

orgulham das redes de sociabilidades construídas no decorrer da vida, reconhecendo que esta coletividade e relação entre o mundo físico e espiritual é uma linha tênue, em que não é possível ser sempre sozinho. Estas entidades espirituais fazem parte do cotidiano e auxiliam nas relações que estas mulheres estabelecem ao longo da vida.

Diante disso, temos que o Tambor de Mina praticado na periferia, não é constituído de uma classificação ou identidade definida. O que caracteriza o Tambor de Mina, principalmente na periferia da cidade, é este cruzamento de religiões e experiências de sujeitos comuns, os quais vão criar suas tradições do que é ser mineiro(a), principalmente através dos seus tabus e relações estabelecidas com pessoas e entidades espirituais.

REFERÊNCIAS:

Entrevistas

Maria Zucí Clovier, entrevista concedida em agosto de 2015.

_____, entrevista concedida em setembro de 2015.

_____, entrevista concedida em novembro de 2015.

_____, entrevista concedida em março de 2016.

_____, entrevista concedida em setembro de 2016.

_____, entrevista concedida em maio de 2017.

Maria do Carmo, entrevista concedida em agosto de 2015.

_____, entrevista concedida em julho de 2017.

Bibliografia

ABREU, Marilande Martins. **Tradição e tambor de mina:** a tradição como estratégia de existência dos Terreiros de Tambor de Mina. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão. São Luís, 2005.

AHLERT, Martina. « **Carregado em saia de encantado:** transformação e pessoa no terecô de Codó (Maranhão, Brasil) », *Etnográfica* [Online], vol. 20 (2) | 2016, Online desde 29 Junho 2016, consultado em 04 de outubro de 2017. URL : <http://etnografica.revues.org/4276> ; DOI : 10.4000/etnografica.4276.

_____. **Cidade relicário:** uma etnografia do Terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão). Brasília: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2013. (tese de doutorado).

ALBERTI, Verena. História dentro da História. In. PINSK, Carla Bassanezi (orgs.) **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

AMADO, Janaína. **O Grande mentiroso:** Tradição, veracidade e imaginação em História Oral. História, São Paulo, 14: 125-136. 1995.

AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta Moraes. **Usos e Abusos da história oral**. 8° ed.- Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ARAUJO, Raimundo Inácio Souza. **O reino do encruzo:** práticas de pajelança e outras histórias do município de Pinheiro – MA (1946-1988). – Recife: O autor, 2015.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Os deuses vendem quando são:** um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. Dissertação de mestrado Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

BARBOSA, Marise da Glória. **Um as mulheres que dão no couro:** as caixeiras do divino no Maranhão- Dissertação/ resumo. In. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, Número 32, agosto de 2015.

BARBOSA, Viviane. Maridos da terra e maridos do fundo: gênero, imaginário e sensibilidade no Tambor de Mina maranhense. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, Centro de Ciências Humanas, v.2, n.2, 2004.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. **O Pantheon Encantado:** Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65). Salvador: PÓSAFRO/CEAO/UFBA Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, 2007. (Dissertação de Mestrado)

BIRMAN, Patrícia. **Transas e transes:** sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, número 13(2), maio/agosto de 2005.

- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 167-182.
- CAPONE, Stefania. **La quête de l’Afrique dans le candomblé**. Povoir et tradition au Brésil. Paris: Editions Karthala, 1999.
- CARDOSO, Vânia Z. **Assombrações do feminino**: estórias de pombas-giras e o poder do feminino. In: ISAIA, Artur Cesar; MAOEL, Ivan Aparecido (orgs). **Espiritismo e religiões afro-brasileiras**: história e ciências sociais.- São Paulo: ed. Unesp, 2012.
- CARREIRO, Gamaliel da Silva; FERRETTI, Sérgio Figueiredo; SANTOS, Lyndon Araújo dos; SANTOS, Thiago Lima dos (orgs). - **Todas as águas levam para o mar**: poder, cultura e devoção nas religiões. - São Luis. EDUFMA, 2013.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.
- CASTRO, Hebe. História Social. In. **Domínios da História**: ensaios de Teoria e Metodologia. CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. Rio de Janeiro. Elsevier, 2012.
- CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 65-93.
- COSTA, Renata; MADEIRA, Maria Zelma; SILVEIRA, Clara Maria. **Relações de gênero e poder**: tecendo caminhos para a desconstrução da subordinação feminina" 17º Encontro Nacional da Rede Feminista e Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero (2012): n. pag. Web. 10 Nov. 2017.
- DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: editora Rocco, 1987.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral**- memória, tempo, identidades. - Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- DOMINGUES, Petrônio. **Movimento Negro brasileiro**: alguns apontamentos históricos. Tempo, v. 12, n. 23, 2007.
- FERREIRA, Maria Mary. **As Caetanas vão à luta**: feminismos e políticas públicas no Maranhão. São Luís: EDUFMA, 2007.
- FERREIRA, Euclides Menezes. **Pajelança**. São Luís. Produção independente. 2003.
- FERRETTI, Sérgio. **Boi encantado na Mina do Maranhão**. In. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. Número 05, junho de 1996.
- _____. **Querebentã de Zomadonu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. -- 3º ed.- Rio de Janeiro: Palmas, 2009.
- FERRETTI, M. **Desceu na Guma**: o caboclo no Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. – São Luís: EDUFMA, 2000.
- _____. Tambor de mina e umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. *Jornal do CEUCAB- RS: O triângulo sagrado*, Ano III, . 39 (1996), 40 e 41 (1997).
- FERRETTI, Sérgio; MENDONÇA JUNIOR, Heriverto Nenes. **Mina Lassaô**: a performance ritual de dois terreiros de mina, em São Luís- MA. *Cad. Pesq.*, São Luís, v. 18, n.2, maio/ago. 2011.
- FROZ, Sarah Silva. **A arte de partejar**: histórias de vida e memórias de parteiras tradicionais em São Luís. - São Luís, 2015. (monografia)
- GAMA, Elizabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro**. Que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971). Série Recôncavo da Guanabara, volume 2. Duque de Caxias, RJ: APPH- CLIO, 2014.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed, Guanabara, 1989.
- GONÇALVES, Antônio Giovanni Boaes. **Chica Baiana passeando em terra alheia**. IN. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. Número 50, agosto de 2011.

- GUINZBURG, Carlos. **O queijo e os vermes**: o cotidiano de um moleiro perseguido pela inquisição. Tradução Maria Betânia Amoroso; tradução dos poemas José Paulo Paes; revisão técnica Hilário Franco Jr. – 1º ed.- São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HERMAN, Jaqueline. História das religiões e religiosidades. VAINFAS, Ronaldo e CARDOSO, Ciro Flammarion. **Domínios da História**: ensaio de teoria e metodologia. - Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.
- HOBBSAWM, Eric J.(org.); RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. --2ºed. rev.- Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- LEAL, João. **A festa maior dos terreiros**: Divino e Mina em São Luís (Maranhão). R. Pós CI. Soc. V.11, n 21, jan/jun. 2014. P. 105-126.
- LEVI, Giovanni. Os usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p.167-182.
- _____. Sobre a micro-história. In. BURKE, Peter (org). **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.
- LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. **Pluralismo e diversidade afro-religiosa em terreiros de Mina no Maranhão**: um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais PPGCS da Universidade Estadual do Maranhão. 2007. (dissertação)
- LODDY, Raul. **O povo do Santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. 2ºed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- LORIGA, Sabina. **O pequeno x**: da biografia à história. Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e o poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MEIRELLES, Rosário Benedita de Fátima. **O terreiro de mina "Balanço grande"**: um estudo sobre uma casa de culto afro-brasileiro, São Luís - MA, UEMA, 1997. (monografia)
- MOTA, Adelmo Jorge Lemos. **A influência do matadouro na formação do bairro da Liberdade**. Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Estadual do Maranhão. 2005.
- MOTA, Christiane. **Pajés, curadores e encantados**: pajelança na Baixada Maranhense. São Luís: EDUFMA, 2009.
- NEVES, Lucília de Almeida. **Memória, história e sujeito**: substratos da identidade. História Oral, 3, 2000, p. 109-116.
- NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In:**Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.
- OLIVEIRA, Jorge Itacy. **Orixás e voduns no terreiro de Minas**. São Luís: VCR, 1989.
- PACHECO, Gustavo; GOUVEIA, Claudia; ABREU, Maria Clara. **Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão**. Rio de Janeiro: Associação Cultural de Caburé, 2005.
- POLLACK, Michel. **Memória, esquecimento e silêncio**. Trad. Dora Rocha Flaksman. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. **O massacre de Civitella Val di Chiana**. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (orgs). Usos e Abusos da História Oral. 3º ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 103- 130.


- PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo. Encantaria de mina em São Paulo. In. PRANDI, Reginaldo (org). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Paulos, 2004. 216-279.
- RIBEIRO JUNIOR, José Reinaldo Barros. **A formação do espaço urbano de São Luís**: 1612-1991. Edições FUNC, 1999
- SANSI, Roger. **“Fazer o santo”**: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, vol. XLIV (1º). 2009, p. 139-160.
- SANTOS, Renilda de Oliveira. **José Negreiros**: “pulava e brincava, rufava o pandeiro”. In: Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. Número 56, junho de 2014.
- SANTOS, Thiago Lima dos. **Navegando em duas águas**: tambor de mina e pajelança na virada do século XIX em São Luís/MA. São Luís: PPGCSOC, 2014. (Dissertação de mestrado)
- SCOT, Joan. História das mulheres. In. BURKE, Peter (org). **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Arte religiosa afro-brasileira**: as múltiplas estéticas da devoção brasileira. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 9, n. 13, p. 97-113, jan./jun. 2008.
- _____. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras, São Paulo, Edusp, 2000.
- THOMPSON, E.P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. -- Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.
- _____. **Costumes em comum**. Revisão técnica: Antônio Negro, Cristo a Meneguelli, Paulo Fontes. -- São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- VERGER, Pierre. **Uma rainha africana mãe de santo em São Luís**. São Paulo, Revista USP, São Paulo, EDUSP: 1990 p. 151-158.
- YOUNG, Roberth. **Sexo e desigualdade**: a construção cultural da raça. In. THORTON, John. **Desejo Colonial**: Hibridismo em teoria, cultura e raça, São Paulo: Perspectiva, 2002.

SITES

Comissão Maranhense de Folclore: <http://www.cmfolclore.ufma.br/>
Museu Afro-Digital: <http://www.museuafro.ufma.br/>

ANEXOS:

OK GRANDE


ESTADO DO MARANHÃO
FUNDAÇÃO CULTURAL DO MARANHÃO - FUNCMA
SUPERINTENDENCIA DE CULTURA POPULAR - SCP / CCPDVF

FESTEJO DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

Recadastramento 2009

1. Dados do Responsável

Nome: Maria Luci Souza Clavel

Apelido: Zuci de Mãe Zúca

Endereço: Rua Oscar Barros, 163 - Tirirical (São Cristóvão)
São Luís - MA

Ponto de Referência: À lado do depósito da bilhete

Telefone(s): 32 58 77 73 / 32 44 24 18

RG nº: [REDACTED]

CPF nº: [REDACTED]

Função (ões) que ocupa na festa: proprietária

2. Dados da Festa

Quando começou a fazer a festa: 1 Dez / 1990

Por quem a festa é promovida (pessoa, entidade, instituição)?
Entidade (Santa Bárbara)

Por qual motivo realiza a festa?
Obrigação

3. Personagens da Festa:

Imperador, Imperatriz, Mandaricolas, Legião Mau,
Cebaste, o Mandarim de Buba, o Barão, o Barãozinho
o brasileiro, o representante de Stª Bárbara
padrinhos do pauco

4. Programação da Festa

Em Anexo

Data: 01 / 04 / 20 09

Assinatura do Responsável pela festa: Maria Luci Souza Clavel

Assinatura do cadastrador: [REDACTED]

U: Caxarias:
 Nomes: U: Caxaria, Sanguin, Velzeiré, Vitória, Jui, Mandiqui uha

O papel da Carta Verde

Convite

É com imenso prazer que convido vossa Excelência
Vossa Excelentíssima Família para o festejo do Divino
Espírito Santo e Santa Bárbara no período de
25/11 a 13/12/2011.

Programação

25/11 – Cura dos Pagés
26/11 – Abertura da Tribuna às 12h.
Busca do Mastro às 17h
Levantamento do Mastro às 18h
Missa em homenagem à Oliveira às 19h
01/12 – Abertura do Toque de Mina
02/12 – Visita ao Império Menor na Corte às 18h
Visita ao Império Maior na av. José Sarney, nº 1000- em frente à Creche, na Camboa na
residência da falecida Desirê às 20h
04/12 – alvorada às 6h
Missa em Ação de Graça ao Divino Espírito Santo e a Santa Bárbara, na Paróquia da Cida
Operária às 8h
Café da manhã ao Império às 10h
Salva em homenagem à Santa Bárbara às 12h
Almoço ao Reino Imperial às 13h
Procissão às 17h
Ladainha às 18h
Jantar à Corte Imperial às 19h
Toque de Mina às 22h
05/12 – Toque de Mina às 22h
07/08 Toque de Mina às 22h
08/12 – Arriada de obrigação para Iemanjá às 16h
Ladainha em homenagem à Nossa Senhora da Conceição às 19h
Toque de Mina às 22h
10/12 – Busca do Roubo às 17h
Derrubamento do Mastro às 19h
Fechamento da Tribuna e passagem dos cargos às 21h
12/12 – Toque de Mina às 22h
13/12 – Ladainha à Santa Luzia às 20h
Toque de Mina às 22h
Encerramento do festejo.
Desde já agradecemos a presença de Todos a este ato Cristão

Rua Oscar Barros, 163E, São Cristóvão – São Luis / MA

Agradecime
Zuci e Fat