

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
CURSO DE GEOGRAFIA

NADILSON WILLAME TORRES MORAES

**PRÁTICAS RELIGIOSAS E GÊNERO NO TERREIRO DE MINA REI SEBASTIÃO,
EM SÃO LUÍS/MA**

São Luís
2024

NADILSON WILLAME TORRES MORAES

**PRÁTICAS RELIGIOSAS E GÊNERO NO TERREIRO DE MINA REI SEBASTIÃO
EM SÃO LUÍS/MA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
de Geografia da Universidade Estadual do
Maranhão para o grau de licenciatura em
Geografia.

Orientadora: Profa. Dra. Elisabete de Fátima
Farias Silva

São Luís
2024

Ficha catalográfica

Moraes, Nadilson Willame Torres

Práticas religiosas e gênero no Terreiro de Mina Rei Sebastião, em São Luís/MA. / Nadilson Willame Torres Moraes. – São Luís, MA, 2024.

63 f

Monografia (Graduação em Geografia Licenciatura) - Universidade Estadual do Maranhão, 2024.

Orientadora: Profa. Dra. Elisabete de Fatima Farias Silva

1.Corpo negro. 2.Território. 3.Religião afro-brasileira. 4.LGBTQIAPN+. I.Título.

NADILSON WILLAME TORRES MORAES

**PRÁTICAS RELIGIOSAS E GÊNERO NO TERREIRO DE MINA REI SEBASTIÃO, EM
SÃO LUÍS/MA**

Monografia apresentada ao Curso de Geografia da
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) como requisito
para obtenção do grau de Licenciatura em Geografia.

Aprovado em: 13/08/2024

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **ELISABETE DE FATIMA FARIAS SILVA**
Data: 06/10/2024 15:22:23-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profa. Dra. Elisabete de Fatima Farias Silva (Orientadora)
Doutora em Geografia - Unicamp
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 **JOSE ARILSON XAVIER DE SOUZA**
Data: 06/10/2024 15:43:31-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza
Doutor em Geografia - UERJ
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 **POLIANA DOS SANTOS DE CARVALHO**
Data: 06/10/2024 17:28:28-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profa. Ma. Poliana dos Santos de Carvalho
Mestra em Geografia - UEMA
Instituto Federal do Maranhão

A Olorum todo poderoso, à Núbia Torres que sempre lutou para que esse momento fosse realidade e à minha avó Nazi Maria que já se encontra encantada no reino de Olorum.

AGRADECIMENTOS

A Olorum grandioso que me permitiu vida e saúde para chegar a esse momento memorável e realizar essa conquista.

À minha família amada que caminhou comigo durante todo esse percurso, incentivando e jamais me permitindo desistir.

À minha orientadora magnífica Elisabete Farias, obrigado por tanto sem você nada disso seria possível.

Ao Terreiro Rei Sebastião por abraçar, acolher e me permitir que tudo isso se torna-se possível.

A todas as entidades que descem no meu ori que permitiram elevar o nome da nossa espiritualidade.

RESUMO:

A relação entre Geografia e Religião evidencia estratégias espaciais de determinados grupos e instituições religiosas. No Tambor de Mina, religião afro-brasileira originada no estado do Maranhão, as práticas religiosas se inter-relacionam também com questões de gênero de significativa importância, o que as distingue de outras concepções socioculturais dominantes. O território do Terreiro Rei Sebastião, no bairro Sacavém, da cidade de São Luís/MA, extrapola o templo religioso e se faz presente na forma de agir, no próprio zelo pelos corpos, nas ruas com ações sociais e na disposição em ajudar a todos os que precisam de um porto seguro para ancorar. A metodologia da pesquisa consiste em articular a experiência, os relatos obtidos em questionário e entrevistas com líder Pai Gustavo e a base teórica levantada, tendo por princípio a Fenomenologia como modo de se voltar para o mundo vivido. Esperamos que este trabalho possa colaborar com a geografia e promova a reflexão na luta antirracista contra as opressões de raça, gênero e religião.

Palavras-chave: Corpo negro. Território. Religião afro-brasileira. LGBTQIAPN+.

ABSTRACT:

The relationship between Geography and Religion highlights spatial strategies of certain religious groups and institutions. In Tambor de Mina, an Afro-Brazilian religion originating in the state of Maranhão, religious practices are also interrelated with gender issues of significant importance, which distinguishes them from other dominant sociocultural conceptions. The territory of Terreiro Rei Sebastião, in the Sacavém neighborhood, in the city of São Luís/MA, goes beyond the religious temple and is present in the way of acting, in the zeal for bodies, in the streets with social actions and in the willingness to help everyone those who need a safe harbor to anchor. The methodology consists of articulating the experience, the reports obtained in a questionnaire and interviews with leader Pai Gustavo and the theoretical basis raised, using Phenomenology as a principle as a way of turning to the lived world. We hope that this work can collaborate with geography and promote reflection on the anti-racist fight against oppression based on race, gender and religion.

Keywords: Black body. Territory. Afro-Brazilian religion. LGBTQIAPN+.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
MÉTODO E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	11
 Capítulo 1: O TAMBOR DE MINA NO TERREIRO REI SEBASTIÃO.....	14
1.1 O Terreiro Rei Sebastião: situação geográfica e território	16
1.2 A liderança de Pai Gustavo de Oxóssi no Terreiro Rei Sebastião, no bairro Sacavém.....	19
1.3 Práticas religiosas e gênero no Terreiro Rei Sebastião.....	23
1.3.1 Entidades femininas em corpos masculinos no Terreiro Rei Sebastião	28
 Capítulo 2: GEOGRAFIA, RELIGIÃO E GÊNERO.....	29
2.1 O Tambor de Mina em São Luís/MA.....	33
2.2 Proibição e perseguição à manifestação do corpo negro.....	38
 Capítulo 3: TERREIRO, TERRITÓRIO E CORPO	41
3.1 Terreiro e a proteção ao corpo negro: um território vivido	41
3.2 Corpo negro: dança, gênero e sexualidade em territórios de expressão da cultura preta ...	48
3.3 A atração territorial do terreiro Rei Sebastião no Bairro Sacavém	50
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	58
REFERÊNCIAS	60

INTRODUÇÃO

A partir da vivência na religião afrobrasileira Tambor de Mina, originária e ativa com diversas ramificações no estado do Maranhão, percebemos como as práticas socioculturais envolvidas nessa religião podem nos possibilitar uma reflexão acurada acerca da organização espacial em sua manifestação territorial pela comunidade negra na capital maranhense. Articulando, ainda, como os desafios contemporâneos frente à intersecção de raça, classe, gênero e religião se pronunciam a ponto tal de tornar o Tambor de Mina um espaço de acolhimento à comunidade negra LGBTQIAPN+¹. em sua relação com o sagrado que dança, toca, canta e se ritualiza em práticas religiosas.

A significativa presença da religião Tambor de Mina no Maranhão (Ferreti, Mundicarmo 1991; 1997; 2000; Ferreti, Sergio 1991, 1996, 2006, 2007, 2008) se tornou possível pela resistência de diversas gerações de antepassados que construíram seus “espaços próprios” (Sodré, 2019), rememorando “valores afrodiaspóricos” (Silva, 2022) e recriando suas “formas sociais” (Sodré, 2019).

Distante do olhar cristalizador das práticas culturais, em geral, e das religiões de tradições afrodiaspóricas, em específico, a manutenção de valores tradicionais também comporta a dinâmica de acolher as necessidades de cada uma das comunidades negras em seus respectivos territórios, mantendo a “tradição viva” (Hampate Bá, 2010). Assim, novos terreiros de Mina que foram se formando ao longo dos anos seguem na tradição em dinâmica com os desafios sociais e influências contemporâneas na prática religiosa de culto ao sagrado.

Os valores religiosos do Tambor de Mina dialogam, ainda, com outras expressões culturais que também convivem no terreiro e compõe esse território sagrado, como festividades sincretizadas com o catolicismo (Festa do Divino Espírito Santo, de São Sebastião, de Santa Bárbara, de Santana, entre outras) e o Bumba Meu Boi. O Tambor de Mina, por sua vez, também extrapola os terreiros e influencia outras expressões culturais não religiosas, como a musicalidade, literatura, artes visuais, gastronomia, estética, movimentos de ações políticas e sociais, entre outras, na sociedade maranhense (Ferreti, 2008).

Apesar da vitalidade do Tambor de Mina, pouco se tem produzido na Geografia maranhense sobre essa religião, suas práticas e modos de organização. Ao estudar as relações espaciais provocadas pelo Tambor de Mina, a ciência geográfica pode contribuir e receber contribuições quanto à compreensão da dinâmica dessa religião e, assim, promover o

¹ Lésbicas, Gays, Bi, Trans, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais/Arromânticas/Agênero, Pan/Pôli, Não-binárias e mais.

conhecimento acerca dos direitos da prática religiosa e de seus praticantes – perseguidos e menosprezados a séculos pelos aparelhos ideológicos da classe dominante (branca, patriarcal, cristã e heteronormativa) -, como a garantia de seus territórios sagrados, a começar pelo próprio corpo negro, na luta antirracista contra os preconceitos e desigualdades sofridas.

Sinto-me incentivado a colaborar com essa temática: sendo eu, autor desse Trabalho de Conclusão de Curso, iniciado no Tambor de Mina desde os 7 anos de idade, de família negra praticamente toda composta por praticantes da Mina (médiuns, pais e mães de santo dessa religião); da comunidade LGBTQIAPN+ e ; morador do bairro Sacavém desde o nascimento e conhecedor da dinâmica do bairro e suas demandas, cresci ao som dos tambores e da presença espiritual constante dos guias. Ao circular entre outras casas de axé, percebo como existem particularidades em cada terreiro que acabam por diferenciá-los e agregar pessoas afins com certas condutas e fundamentos espirituais religiosos, mesmo que todos os terreiros tenham em comum serem uma casa e uma família com valores transmitidos pela oralidade, mantendo a comunidade unida e fortalecida para enfrentar quaisquer dificuldades sociais com base na fé da espiritualidade de valores afro.

Dessas especificidades de cada terreiro em agregar certas pessoas afins, nosso interesse também em compreender como o gênero e práticas religiosas se articulam em um terreiro particular no bairro Sacavém: o Terreiro Rei Sebastião, liderado por Pai Gustavo de Oxossi. Para tanto, realizamos observações nos trabalhos espirituais do referido terreiro, conversas com o líder religioso e entrevistas/questionários com os integrantes do Terreiro de Mina Rei Sebastião. Tais procedimentos metodológicos associados ao levantamento bibliográfico e a discussão teórica com enfoque geográfico nos possibilitou fundamentar a compreensão das relações estabelecidas pela comunidade LGBTQIAPN+ com o território.

Para tanto, temos por concepção de método a Fenomenologia, com aporte do embasamento teórico-metodológico da Geografia Cultural-Humanista (De Paula, 2011; Holzer, 1997; Silva, 2022) e pesquisadores intelectuais negros e negras praticantes do axé² (Machado, 2019; Simas e Rufino, 2018; Sodré, 2019).

No caso do enfoque em gênero no Terreiro Rei Sebastião, a pesquisa buscou entender como as práticas religiosas fundam relações espaciais na organização de um território vivido (De Paula, 2011) e sagrado (Rosendhal, 2012) que atrai significativa presença de corpos não-

² [...] axé é o elemento mais importante do patrimônio simbólico preservado e transmitido pelo grupo litúrgico de terreiros no Brasil. Axé é algo que literalmente se “planta” (graças a as suas representações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe axé plantado nos assentamentos dos orixás, dos ancestrais e no interior (*inu*) de cada membro do terreiro” (Sodré, 2019, p.92).

heteronormativos e cria laços de uma comunidade religiosa numericamente expressiva LGBTQIAPN+.

Ao longo da pesquisa surgiram as seguintes questões quanto a Mina no Terreiro Rei Sebastião: de onde vêm esses integrantes? quais motivos os levam a se deslocar de bairros distantes para o Sacavém? como o bairro Sacavém absorve a presença do terreiro e da comunidade LGBTQIAPN+ que participa da religião do Tambor de Mina? qual o papel das lideranças religiosas nesse processo de acolhimento de corpos não-heteronormativos? quais os desafios atuais para o trânsito desses corpos em espaços religiosos e espaços públicos?

A partir da experiência da pesquisa, traçamos que o objetivo geral da monografia seria o de promover o debate entre Geografia, religião Tambor de Mina e gênero, enquanto por objetivos específicos: destacar os aspectos sociais, culturais e políticos que envolvem a prática religiosa no Terreiro de Mina Rei Sebastião sob enfoque da presença da comunidade LGBTQIAPN+; discutir os fundamentos e valores afro-religiosos e sua influência na comunidade do Sacavém, em São Luís/MA; produzir um material que colabore na luta antirracista e no direito à diversidade religiosa e sexual, como meio de conscientização contra o preconceito do povo de axé e da comunidade LGBTQIAPN+.

A interface religião a partir do enfoque de gênero e raça (Birman, 1995; De Paula; Pedroso, 2020; Goes; Souza, 2020; Reis; Junqueira, 2021) é de extrema relevância a ser tratada na Geografia (Santos, 2006; Nascimento; Costa, 2015), visto o histórico de repressão às expressões negras (Ferreti, 2007; Machado, 2019; Simas e Rufino 2018; Sodré, 2018) e os frequentes ataques violentos aos terreiros e aos religiosos de matriz africana e afro-brasileira ainda serem tão recorrentes em todo o Brasil. Nesse sentido, essa monografia também se coloca como um trabalho de caráter político militante em prol do direito desses territórios, corpos e práticas.

Como um dos resultados, a partir da experiência da pesquisa que articula vivências e reflexões teóricas, fizemos um levantamento da atratividade territorial provocada pelo Terreiro Rei Sebastião que gera engajamento de médiuns (integrantes da corrente mediúnica que participam como filhos e filhas, incorporante e não-incorporante) de diferentes bairros da capital maranhense e de um município vizinho, com o que foi produzido um mapa. Além das próprias discussões e aproximações com leituras que não tínhamos contato anteriormente, o resultado maior foi expor nossa vivência em um trabalho acadêmico mostrando a relevância da prática religiosa do Tambor de Mina e seus acolhimento a comunidade LGBTQIAPN+ em um bairro tão preto, forte e dinâmico como o Sacavém.

Estruturamos o texto da seguinte forma: **Capítulo 1: O Tambor de Mina na experiência de um sacerdote: o Terreiro Rei Sebastião**, onde é descrito as vivências realizadas, apresentando a liderança e práticas religiosas no Terreiro Rei Sebastião, e a realidade geográfica do bairro Sacavém onde se localiza o terreiro; **Capítulo 2: Geografia, religião e gênero – breve revisão bibliográfica**, especifica quais autores nos ajudaram a articular teoricamente a experiência descrita no Capítulo 1, detalhando a formação do Tambor de Mina em seu processo histórico e os desafios enfrentados no Tambor de Mina em São Luís, como quando dos casos de proibição e perseguição ao corpo negro e suas expressões culturais; **Capítulo 3: Terreiro, território e corpo**, soma-se aos capítulos anteriores e registra a leitura geográfica que fazemos a partir dos conceitos de território, corpo e gênero no terreiro Rei Sebastião, entendido por nós como território atrativo e acolhedor para a comunidade LGBTQIAPN+, no bairro Sacavém, do qual produzimos um mapa para visualizar sua atração territorial com centralidade para o deslocamento de vários integrantes de diferentes bairros do entorno.

MÉTODO E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A fim de realizar uma pesquisa qualitativa (Duarte, 2004; Gil, 2008) em Geografia sobre o enfoque de gênero na religião Tambor de Mina a partir do Terreiro Rei Sebastião, localizado no bairro do Sacavém de São Luís/MA, optamos por trabalhar a partir da vivência do pesquisador, fazendo da experiência de vida campo de investigação geográfica. Assim, o pesquisador participa da pesquisa na medida em que, sendo morador do bairro Sacavém, médium incorporante do Tambor de Mina e membro militante da comunidade LGBTQIAPN+, circula por esses grupos e territórios enquanto espaços de socialização que extrapolam a pesquisa aqui retratada.

Todavia, a experiência – enquanto campo investigativo – não se centra no pesquisador, mas diz respeito as relações estabelecidas e a intencionalidade da pesquisa que fora despertada pela vida e vivência muito antes de pensar na possibilidade de me tornar um professor de Geografia. Partindo do mundo da vida, como base da manifestação do geográfico na religião Tambor de Mina na interface com gênero, direcionarmos a pesquisa pelo método fenomenológico. Do que concordamos que:

Como “sentido que transparece na intersecção das experiências” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 19), “o mundo se faz ‘adiante’ de mim e não centrado em mim” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 424). “O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com

ele, mas não a possuo, ele é inesgotável” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.14) (Silva, 2022, p.52).

Reconhecemos que a Geografia ao se voltar para a apreensão do mundo vivido, encontra na Fenomenologia um esteio filosófico e um método relevante à ciência, que se direciona ao mundo fenomênico dados os conhecimentos originários da vivência e do modo como os fenômenos ali se originam. “Assim, o principal pressuposto da Geografia orientada pela Fenomenologia é de que existem conhecimentos e práticas geográficas (experenciais) anteriores à Geografia enquanto disciplina acadêmica” (De Paula, 2011, p.116).

Iniciada entre fim da década de 1960 nos Estados Unidos e Canadá, principalmente, por retomada de aportes filosóficos franceses e alemães e difundida no Brasil durante as últimas três décadas, a perspectiva fenomenológica na Geografia tem auxiliado a compreensão da dimensão vivida do espaço, seja pelas categorias lugar e paisagem – mais comumente utilizadas nos estudos fenomenológicos em Geografia (Holzer, 1997), seja pela categoria território e pelo conceito de corpo que ganha destaque em nosso trabalho (De Paula, 2011; Silva, 2022).

Na leitura fenomenológica “a subjetividade, os valores e opiniões [...] não são obstáculos para o conhecimento objetivo, mas elementos que se agregam para a compreensão dos fenômenos, para compreensão da relação homem-espaço” (De Paula, 2011, p. 116).

Assim, comprometidos com a experiência, consultamos o dirigente do Terreiro Rei Sebastião, Pai Gustavo de Oxóssi, para saber se havia interesse da parte dele em colaborar com a pesquisa e, desde seu consentimento, viemos investigando mais sistematicamente as relações estabelecidas na Religião Tambor de Mina nesse território em específico, visitando o terreiro sempre que possível. Além da observação do funcionamento do terreiro e suas práticas, buscamos dialogar com o levantamento bibliográfico realizado acerca da temática, das entrevistas obtidas com consentimento dos médiuns do terreiro e de conversas com Pai Gustavo, tanto incorporado com as entidades, quanto desincorporado.

O levantamento bibliográfico trata de uma seleção de obras e de autores vinculados à temática da pesquisa e ao recorte estabelecido. No caso, os referenciais teóricos não abrangeram apenas a Geografia, o que possibilitou diferentes perspectivas da temática principalmente com a utilização dos trabalhos antropológicos do Tambor de Mina, de Sergio Ferreti (1996, 2007, 2008) e Mundicarmo Ferreti (1997, 2000), e de pesquisadores intelectuais praticantes de religiões afro-brasileiras, como Ferrara (2020), Machado (2019), Simas e Rufino (2018), Silva (2022) e Sodré (2019).

Quanto a metodologia de entrevistas, não é uma exclusividade da abordagem qualitativa (Duarte, 2004), visto que sua funcionalidade é investigar dados descritivos de uma situação ou fenômeno, envolvendo o contato direto do pesquisador com a situação estudada. A entrevista possibilita depreender a visão de mundo dos entrevistados, a partir de suas vivências em seu contexto histórico, social e cultural. Então, o papel do pesquisador, de acordo com Duarte (2004), é extrair daquilo que é subjetivo e pessoal do sujeito, a dimensão coletiva que permite compreender a lógica das relações que se estabelecem no interior dos grupos sociais dos quais o entrevistado participa.

Mesmo que se tenha um roteiro de entrevista pré-estabelecido, Belei et al. (2008 apud Duarte, 2004) indicam que um bom pesquisador-entrevistador é aquele que sabe ouvir de forma ativa, demonstrando ao entrevistado que está interessado em sua fala, realizando novos questionamentos e confirmando com gestos que o ouve atentamente, mas sem influenciar o discurso do entrevistado.

Os tipos de entrevista na pesquisa qualitativa constituem um espectro variável desde uma conversa informal até um roteiro padronizado (Batista; Matos; Nascimento, 2017 apud Duarte, 2004). Destes tipos, destacamos:

Entrevista aberta ou em profundidade: o informante é convidado a falar livremente sobre um tema. As perguntas do investigador buscam dar mais abertura para o entrevistado. Em relação a estrutura, o entrevistador introduz o tema e o entrevistado tem liberdade para discorrer sobre o tema sugerido.

Entrevistas individuais e grupais: a entrevista individual é uma interação indicada quando o objetivo da pesquisa é conhecer em profundidade os significados e a visão da pessoa. Esta modalidade de entrevista é muito utilizada em estudos de caso, história oral, histórias de vida e biografias, que demandam um nível maior de detalhamento (GASKEL, 2014). Entrevistas grupais são mais utilizadas em estudos exploratórios, como propósito de proporcionar melhor compreensão do problema, gerar hipóteses e fornecer elementos para a construção de instrumentos de coleta de dados (GIL, 2008).

Por procurar captar a perspectiva dos sujeitos quanto à relação entre religião, cultura, política e gênero no Tambor de Mina Rei Sebastiao, optamos por investigar as vivências no terreiro com entrevistas em profundidade com o líder religioso do Terreiro (para dar maior abertura às suas concepções e experiências) e aplicar um questionário individual virtual para os médiuns do terreiro Rei Sebastião (a fim de facilitar a tabulação dos dados posteriormente). O questionário contou com quatorze perguntas e foi respondido por vinte e cinco filhos do terreiro, sobre os quais comentaremos mais detalhadamente no Capítulo 3.

Capítulo 1: O TAMBOR DE MINA NO TERREIRO REI SEBASTIÃO

Frequentamos o Terreiro Rei Sebastião desde 2022, onde os toques dos tambores chamaram a atenção e plantaram a curiosidade em conhecer melhor suas práticas religiosas. Ao adentrar no terreiro, uma sala principal de poucos metros quadrados - “mas que cabe muita gente, como coração de mãe”, como mencionam sempre as entidades que ali se aportam, já fomos bem recebidos pelo pai e filhos da casa. Ao sentirmos o toque e observarmos o envolvimento provocado naquele terreiro do bairro Sacavém, surgiu então a vontade de escrevermos sobre as práticas religiosas e sociais da casa com enfoque na diversidade de gênero.

A finalização da graduação com esta pesquisa, no diálogo com autores teóricos e a experiência pessoal e social no bairro Sacavém, traz o posicionamento e conhecimento do povo preto, do povo de axé, da periferia urbana da capital maranhense e da comunidade LGBTQIAPN+ - corpos estes tão discriminados por ser, simplesmente, quem são e por reivindicarem o direito a expressar sua fé, conhecimentos e culturas.

Como pesquisador, morador e líder comunitário engajado no Sacavém há 29 anos, enfatizo a particularidade de uma comunidade negra e religiosa como esta que insiste na realização de rituais e manutenção da cultura, fortalecendo a identidade, coletividade e solidariedade, na formação de territórios seguros, acolhedores e educativos a partir da própria comunidade.

O bairro do Sacavém que, em 2024 completou seu centenário, transborda história preta e de base comunitária, o que foi fundamental para a influência do terreiro de Mina Rei Sebastião que agregou filhos das mais diversas localidades da cidade. No Sacavém, percebemos enquanto morador que os terreiros de diferentes matrizes não enfrentam tantas dificuldades com os vizinhos e com casos de intolerância em geral, justamente por ser uma comunidade unida.

Para dimensionar a dinâmica interna de uma casa de Mina, vamos descrever como foi um dos primeiros contatos com o terreiro Rei Sebastião: o chão coberto de folhas para a festividade do “dono da casa” - sincretizado ao equivalente orixá/vodum nagô Oxóssi, o rei das matas - trazia a força dessa energia vegetal. Iniciando com cânticos em Ioruba, pai e filhos de santos vestidos de branco, entoavam os cantos e dançavam saudando os voduns/entidades. Aos poucos, em transe, começam a descer: Oxóssi, Ogum, Iemanjá, Xangó, Oxum, Iansã, Nanã, Obaluaê e Oxalá.

Continuando a gira, seguia o Tambor de Mina para o Rei das Matas e então os orixás que estavam em terra partiram, porque o toque virava para Mata: os cânticos que estavam entoados em Iorubá dão espaço a pontos em língua portuguesa que facilitam o entendimento.

O Tambor corria solto, então abatás, ferro e cabaças mudam o ritmo: uma batida mais forte e imponente. Começam a chegar as entidades indígenas: Caboclo de Pena, Jurema, Tapindaré, Cabocla Ita, Saracura, João da Mata, Tupinambá, e Cabocla Braba. Cada uma com certas características que as particularizam, mesmo ao olhar mais leigo. Pai Gustavo de Oxóssi recebeu o gentil Antônio Luís Corre Beirada (príncipe, filho de Dom Luís - Rei de França), comandante do gongá, entidade pacata, comunicativa e de uma serenidade e simpatia encantadoras. Nesse momento, então, são cumprimentados todos os presentes, e Corre Beirada começa a conversar com cada filho e visitante do Terreiro.

A descida das entidades no terreiro, o toque, a dança, o canto e os ensinamentos, trazem aos filhos e adeptos do Tambor de Mina um sentimento de envolvimento - como praticante da religião, menciono com convicção a importância de sentir e conversar com essas entidades que nos entendem tão bem. O terreiro, território sagrado é sinônimo de segurança e proteção ao corpo e aos saberes da comunidade negra. As práticas religiosas são um modo de dar continuidade ao cuidado que quem cuida de nós, o que perpassa diversos rituais que não se encerram no terreiro – mas se estende pelas ruas, por nossas casas e, sobretudo, pelo nosso corpo na forma como nos situamos no mundo. Disso, sermos intuídos e sentirmos a presença dessas entidades e do mundo espiritual a nos alicerçar mesmo fora do terreiro.

Desse modo, pensar na relação corpo-território-terreiro é ressaltar como a dimensão do vivido pela religião iniciática do Tambor de Mina nos torna conectado com o sagrado, com a nossa história afrodiaspórica, com nossos guias e nossa comunidade religiosa, a começar pela própria escala do corpo e o modo como sentimos, nos expressamos e nos organizamos espacialmente.

Optamos por neste TCC partir da experiência e, em seguida, dialogar com autores e teorias, seguindo um fundamento fenomenológico. Quando nos aproximamos e nos envolvemos em um terreiro não sabemos exatamente toda a longa história daquele local, ou os campos de atuação e pormenores de cada energia que se apresenta incorporada ou representada nos elementos manipulados, mas deixando-nos disponível a aprender aos poucos isso vai sendo revelado. Assim seguimos no texto, iniciando com um pisar suave pelas folhas que cobrem o chão.

1.1 O Terreiro Rei Sebastião: situação geográfica e território

Localizado no bairro do Sacavém, à Travessa da Rua 25, casa 8, o Terreiro de Mina Rei Sebastião também é a residência do zelador Pai Gustavo Lima Costa, conhecido como Pai Gustavo de Oxóssi.

O Sacavém tem características comuns a diversos outros bairros que cresceram na grande São Luís sem planejamento urbano e sem apoio de políticas públicas que assegurem uma qualidade de vida digna, como segurança e serviços mínimos de saneamento básico, educação, saúde e emprego. Majoritariamente negro, os moradores do Sacavém buscam via relação de vizinhança fortalecer laços de solidariedade e proteção. Tanto que não é comum casos de perseguição religiosa ou discriminação aos diversos cultos existentes no bairro.

Em uma rua de terra, cercada por outras residências estreitas e alguns pequenos comércios (Figura 1 e 2), o Terreiro de Mina Rei Sebastião está sob uma encosta de grande declividade - local que já passou por diversos deslizamentos de terra e é monitorada pela defesa civil.

Figura 1: Rua onde se localiza o terreiro Rei Sebastião, no bairro Sacavém, em São Luís/MA



Fonte: Google Maps (2024).

Figura 2: Noite de toque aberto à comunidade no Terreiro Rei Sebastião, no bairro Sacavém, em São Luís/MA



Fonte: Autor do trabalho (31 de julho de 2024)

Observamos no entorno do terreiro Rei Sebastião uma notória divisão interna do Sacavém: na parte mais alta do bairro se encontra uma infraestrutura urbana mais adequada, com a presença de moradores com renda maior, perceptível pela construção de casas maiores e bem estruturadas, com ruas largas, asfaltadas, bem iluminadas e atendidas pelo saneamento básico; já na parte mais baixa, está a população mais empobrecida, com casas simples em vielas estreitas e, em grande parte, sem uma infraestrutura adequada, com mato alto, lixo espalhado, muitos buracos na rua, ausência de calçadas e iluminação e saneamento precários.

De acordo com um estudo realizado entre 2014 e 2017, pela Secretaria Municipal de Planejamento (SEPLAN), de São Luís/MA, o bairro do Sacavém foi estimado com uma população de 17.528 residentes, dispostos em cerca de 4.715 domicílio; a taxa de pessoas não alfabetizadas totalizava 7%; a coleta de lixo realizada regulamente; o abastecimento de água alcançava 80% da população residente e; o esgotamento sanitário, no período em questão, não atingia 50% dos moradores.

Embora o Sacavém apresente problemas urbanos, como acontece infelizmente com tantos outros bairros na capital maranhense, o bairro apresenta uma grande efervescência cultural promovida pelos próprios moradores. Enquanto morador do bairro, acompanhamos

inúmeras festividades afro realizadas nesta comunidade, como cortejos e mastros fincados na rua; as portas dos terreiros sempre abertas durante os toques e; e a sonoridade dos tambores anunciando a diversidade cultural noite adentro.

Para o geógrafo Alessandro Dozena (2020, p.11) “como cidadãos temos o direito de usufruir da arte nas cidades, e esse direito somente pode ser completamente efetivado nos espaços públicos e na convivência por ele suscitada.” Tanto que, “a música, a dança, as artes de rua, entre outras manifestações artísticas e religiosas, guardam o potencial de harmonizar a vida coletiva e torná-la mais jubilosa”.

Assim, não apenas o terreiro, mas, sobretudo, a rua é um espaço de convivência social e manifestação religiosa bastante respeitada no bairro Sacavém. A população negra persiste em sua fé e modos de organização e culto com diversas festividades pelo bairro, expressando e compartilhando seus valores pelo canto, dança, toque e símbolos religiosos. Abaixo destacamos o Cortejo do Divino Espírito Santo (Figura 3), realizado anualmente pelas ruas do bairro Sacavém organizado pelo terreiro de Tambor de Mina Fé em Deus - um dos mais tradicionais do município de São Luís (Ferreti, 2000), localizado há poucas ruas do Terreiro Rei Sebastião.

Figura 3: A rua como continuação das práticas religiosas do Tambor de Mina no bairro Sacavém



Fonte: Arquivo das redes sociais do Terreiro Fé em Deus (julho, 2024).

A partir de nossa vivência no bairro, conhecemos mais de seis terreiros de Mina (com diferentes fundamentos) no Sacavém, o qual também tem outro território com grande participação da comunidade negra: a escola carnavalesca Favela do Samba. Desta, também participo como passista da agremiação, sendo que o último enredo do desfile de 2024 “Presentes de Olorum: as pérolas negras do Maranhão são carregadas de axé” enaltecia as divindades do culto afro.

No Sacavém, assim como as dificuldades financeiras enfrentadas pela comunidade negra para manter os custos de suas festividades e práticas religiosas, a escola de samba também enfrenta dificuldades no repasse de verbas por parte do poder público municipal todos os anos próximo ao período do carnaval. De tal forma que percebemos como as organizações culturais de expressão do povo negro estão desamparadas³ por investimento público eficiente e comprometido com o calendário de cada território – embora, muitas vezes, tais culturas sejam veiculadas como motivo de orgulho maranhense utilizada para propaganda turística.

1.2 A liderança de Pai Gustavo de Oxóssi no Terreiro Rei Sebastião, no bairro Sacavém

Pai Gustavo de Oxóssi (Gustavo Lima Costa), 26 anos de idade, é o zelador do Terreiro Rei Sebastião, no bairro Sacavém. Nascido no bairro Alto da Esperança, São Luís/MA, Gustavo acompanhava o Tambor de Mina desde a infância, tendo sido iniciado com 7 anos pela sua mãe de santo Iracema de Jesus Costa (avó materna carnal) e nomeado pai de santo de Mina aos 21 anos de idade.

Figura 4: Pai Gustavo de Oxossi e sua avó carnal, mãe Iracema de Rei Sebastião, na Festa de Iemanjá, fevereiro de 2024



Fonte: Imagens retiradas das redes sociais terreiro_rei_sebastiao (2024).

³ “nas circunstâncias atuais, o planejamento social parte de uma definição de recursos que é residual. Os reclamos de ordem social são atendidos com o que sobra de outras prioridades, consideradas mais prioritárias e que, de maneira geral, se incluem na órbita do econômico, do político, do militar e do estratégico. Por isso, as somas devotadas à educação, à saúde, à cultura, ao lazer estão sempre se reduzindo, enquanto aumentam as necessidades reais criadas pela pressão da modernidade. O resultado são os déficits permanentes e crescentes nessas áreas” (Santos, 2011, p.210).

O Terreiro Rei Sebastião foi, originalmente, fundado em 1985, por mãe Iracema (avó de Pai Gustavo), no bairro Alto da Esperança. Depois foi passado para sua filha de sangue, mãe Lilia Regina Costa Lima (mãe carnal de Pai Gustavo) (Figura 4) e no ano de 2021, Pai Gustavo abriu uma segunda casa do Terreiro Rei Sebastião no bairro Sacavém. O líder diz ter se mudado devido a proximidade com sua faculdade e trabalho, sendo a casa onde está o terreiro propriedade de sua avó paterna.

No videodocumentário “O segredo do sagrado” (SECMA, 2021), Pai Gustavo comenta desde sua infância, quando foi firmando diversos compromissos e aprendizados no Tambor de Mina. As pessoas diziam que ele era “encasquetado com macumba” de tanto que gostava, relembra o jovem pai de santo de Mina. Após uma viagem que Gustavo fez para Bahia e muito lhe foi revelado quanto a espiritualidade, ele assumiu de vez o compromisso com a religião Tambor de Mina, em sua cidade natal.

Pai Gustavo menciona no videodocumentário que o segredo e o sagrado andam tão juntos que às vezes parecem se confundir, contudo alguns segredos do sagrado que são revelados demandam tempo e dedicação, já o sagrado mantém alguns segredos ocultos como os próprios encantados - o segredo do mar não se conta para ninguém, cantam os pontos de Mina e lembram os voduns. Tanto que é comum ouvir o seguinte ditado na fala de iniciados nessa religião: a Mina não é para quem quer, é para quem sabe balhar, quem está dentro não queira sair e quem está fora não queira entrar.

Em entrevista, Pai Gustavo se lembra de quando sua mãe carnal aos 15 anos de idade fora surpreendida com a descida da entidade Rei Sebastião que revelou a ela que ela iria ter um filho de olhos e pele clara, que ela seria mal interpretada e ele seria um líder espiritual. Com pai carnal negro e a mãe carnal branca, quando Gustavo nasceu – exatamente com as características que o vodum Rei Sebastião havia falado - houve separação entre os pais de Gustavo por sua aparência física.

Salientamos que pessoas negras podem gerar crianças de pele clara e olhos claros, principalmente em um país onde nos foi roubada o conhecimento completo de toda nossa árvore genealógica. Fato é que Pai Gustavo teve sua vida marcada dentro da religião mesmo antes de nascer, quando já foi aprendendo sobre a questão espiritual e racial.

Relembrando dos rituais e das práticas mais internas da religião (Figura 5) que lhes foram ensinados ao longo dos anos, Pai Gustavo fala sobre o “quartinho” da casa: “Quando entramos no quartinho de lá não sei o que lá dentro você viveu e de maneira alguma os segredos podem ser revelados”. O sagrado e seus segredos que lhes foram confiados ao longo dos anos se tornam saberes praticados na saudação, ativação e troca de energias: no tocar da

folha, na licença pedida aos guardiões de cada campo, na vela acesa no meio do Barracão, no pilão que soca as folhas, no pedido que cada elemento alcance seu potencial energético [segredos não revelados como o próprio mistério da folha, do fogo, da água] e no agradecimento para que os pedidos sejam aceitos; no marafo oferecido aos exus, entidades de esquerda, e no ponto firmado; na mesa de cura com os penachos e maracás e; na invocação de diversas entidades indígenas que protegem, renovam, firmam e espanam as energias manipulando os segredos no mundo de tenterem.

Figura 5: Pai Gustavo de Oxóssi saudando o sagrado em seu gongá



Fonte: Imagens retiradas do videodocumentário “O segredo do sagrado” (SECMA, 2021).

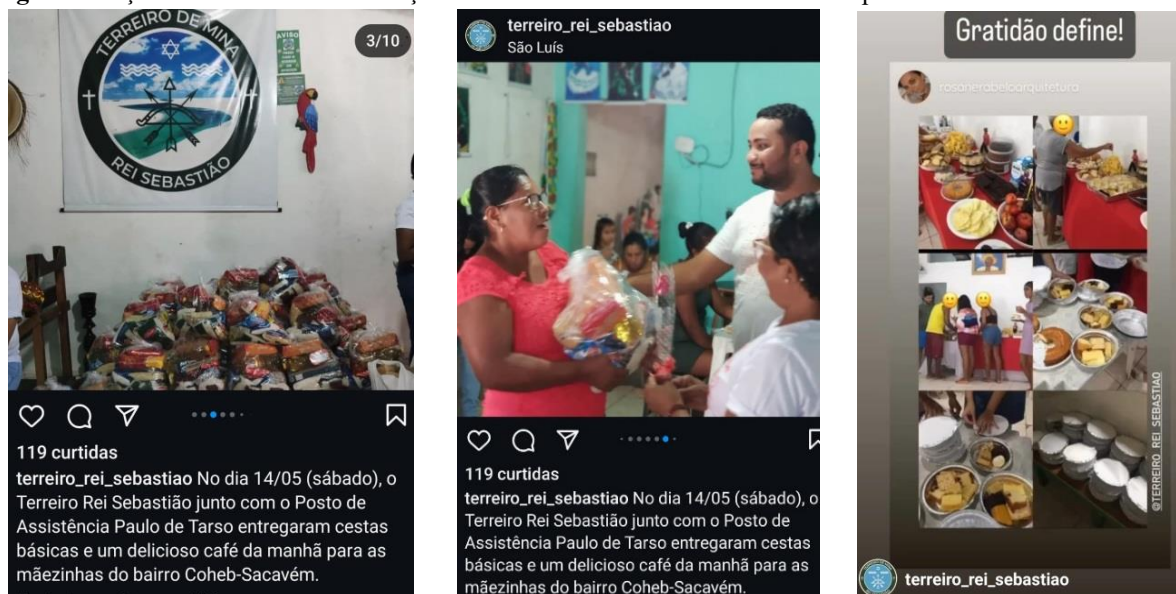
A vida de sacerdócio, investida a Pai Gustavo aos 21 anos de idade, tem por responsabilidade zelar pela continuidade da tradição da Mina, cuidar dos filhos da casa e realizar funções e rituais. Para Ferreti (2007, p.1), “Os sacerdotes, além de detentores de um saber que não é repassado inteiramente aos fiéis, possuem autoridade e poder espiritual (via de regra são vistos como detentores de dons ou forças mágicas) e algumas vezes são também investidos de poder político”.

Tal autoridade construída pela dedicação ao culto religioso também alcança uma função política, seja porque veem os sacerdotes como um grande conselheiro, seja porque vários sacerdotes além da função religiosa também têm relevantes papéis sociais de ação política de acolhimento às pessoas mais carentes (Figura 6), vulneráveis e marginalizadas. O que os torna muito reconhecidos e respeitados pela comunidade – tal como acontece no Sacavém, com Pai Gustavo e o Terreiro Rei Sebastião, entre outros sacerdotes e casas

Em uma das visitas realizadas ao Terreiro Rei Sebastião, Pai Gustavo mencionou que na grande maioria das festividades do seu terreiro sempre tinha bolo – e se para uns é muito corriqueiro e comum, para outros poder comer bolo é apenas em aniversário e festas. Pai Gustavo também faz parceria com outras instituições e campanhas de doação entre a própria comunidade para distribuir cestas básicas, tanto no Sacavém quanto em outros bairros necessitados de auxílio. Essas ações fazem parte do calendário seguido pelo Terreiro e

mostram como o Tambor de Mina e seu território sagrado se espriam em solidariedade e colabora com a humanização do povo negro e das populações que mais carecem nas periferias. Abaixo a imagem retrata a fartura da bancada de bolos, doces e frutas do terreiro Rei Sebastião oferecida à essa energia e que alimentou todos os participantes na festividade das princesas realizada em julho de 2024 (Figura 7):

Figura 6: Ações solidárias de distribuição de alimentos à comunidade realizadas pelo Terreiro Rei Sebastião



Fonte: Imagens retiradas das redes sociais [terreiro_rei_sebastiao](#) (2023/2024).

Figura 7: Mesa farta e compartilhada: bancada para as Princesas



Fonte: Fotografia cedida por pai Gustavo de Oxóssi (27 de julho de 2024).

1.3 Práticas religiosas e gênero no Terreiro Rei Sebastião

O Terreiro de Mina Rei Sebastião tem toque (trabalhos espirituais abertos à população em geral) todas as quartas-feiras, à noite, dedicado a linha da caridade, quando se realizam passes e aconselhamentos gratuitos. Pai Gustavo também atende trabalhos particulares com cobrança, como jogo de búzios e cartas, abertura de caminhos, limpezas e outros rituais. Com suas portas sempre abertas, o terreiro é um espaço procurado por diversas pessoas todos os dias, seja por frequentadores da Mina ou pessoas que estão se aproximando pela primeira vez.

Atualmente, pai Gustavo afirma zelar por cinquenta filhos de santos ativos, com diferentes idades e tempo de vivência no Tambor de Mina. Dentro do terreiro, existem os seguintes cargos de acordo com a hierarquia: pai, mãe criadeira, guia, contra guia e médiuns.

Sobre o vodum que nomeia o terreiro, é muito comum a Mina fazer referência à figura encantada de Rei Sebastião. No artigo “Dom Sebastião: do mito português à adoração maranhense”, Dominici e Martins (2012) resgatam o histórico dessa associação.

A história conta que Dom Sebastião, filho de Dom João e Dona Joana, e neto de Dom João III, nasceu no dia 20 de janeiro de 1554 e logo tornou-se órfão de pai. Este príncipe era o herdeiro direto do trono e de uma linhagem de reis que demonstravam um profundo sentimento de coragem para buscar desbravar os territórios que fossem importantes para o império português (Dominici e Martins, 2012).

Dom Sebastião nascera no período das Cruzadas e, logicamente, esperava-se que ele desse continuidade as invasões e expedições marítimas já iniciadas por seus antecessores. As Cruzadas tinham um caráter religioso expansivo, com o objetivo de aquisição de novas terras, especiarias e ouro, ou seja, tudo o que pudesse ser importante para a ampliação do tesouro português. As cruzadas foram difundidas e ressignificadas como uma forma de resgatar as almas perdidas e levá-las para o reino de Deus através da conversão de novos fiéis ao cristianismo.

Ainda criança, Dom Sebastião “foi instruído pelos jesuítas portugueses a ser uma espécie de ídolo para o povo que tanto necessitava de uma figura carismática com quem se identificassem e respeitassem; para tanto, foi um leitor assíduo das diversas histórias de heróis corajosos e destemidos que circulavam em sua época, na perspectiva de que um dia seria um deles” (Dominici e Martins, 2012, p.2-3).

Foi com esse sentimento que, no dia 25 de junho de 1578, partiu D. Sebastião, com o desejo de invadir o Marrocos e conquistar Alcácer Quibir, um estratégico ponto de batalha. Contudo, o resultado foi uma derrota catastrófica com a morte do mesmo e a perda de grande quantidade de objetos e utensílios que representavam a soberania do governo português que

perdeu inclusive, sua coroa, principal símbolo do poder do rei. Desde então, muitos mitos surgiram sustentando o sebastianismo, já que seu corpo jamais fora oficialmente encontrado.

De acordo com Braga (2001 p. 23 apud Dominici e Martins, 2012, p.3):

O sebastianismo foi um movimento messiânico ocorrido em Portugal na segunda metade do século XVI. A morte do rei representou não apenas a perda de um soberano, mas um forte abalo a todo um “sentimento de portugalidade¹”. Do ponto de vista histórico, essa derrota gerou a perda de navios, armas, vestes luxuosas, condecorações e tudo que caracterizava o esplendor da coroa portuguesa. Sendo assim, o sebastianismo foi uma crença na qual o povo português se apegou de tal maneira que o rei “desaparecido” chegou a fazer devotos que passaram a acreditar no seu retorno e principalmente, em seus milagres vindouros.

A Ilha dos Lençóis, localizada no extremo oeste do estado do Maranhão, é reconhecida como a habitação do Rei Sebastião, que teria lá chegado após desaparecer na batalha de Marrocos. Contam os habitantes, que o rei vaga pela praia por pelo menos duas datas, 24 de junho e 4 de agosto (Dominici e Martins, 2012). No dia 24 de junho, data consagrada a São João, exatamente a meia noite, transforma-se num touro negro reluzente, lançando fogo pelas narinas e com uma estrela brilhante no meio da testa (Dominici e Martins, 2012). E em 04 de agosto, data que rememora a batalha de Alcácer Quibir, o vodum aparece à noite em sua nau vestido luxuosamente, caminha pela praia à espera de seu desencanto.

Ferretti (2001) afirma que no Maranhão, elementos da crença sebastianista são encontrados no Catolicismo popular, na Umbanda, no Tambor de Mina e na Pajelança. Várias narrativas míticas locais e práticas religiosas específicas foram criadas em torno da figura de D. Sebastião no estado maranhense (Dominici e Martins, 2012).

Contudo, o sebastianismo português ganha outros contornos nas religiões negras maranhenses ao associar a encartaria dos voduns. Os terreiros, enquanto territórios que marcam e são marcadas por um conjunto de práticas culturais-religiosas ressignificadas por afrodescendentes, surgiu na Mina maranhense organizados pela rebeldia e insubmissão de mulheres negras e empobrecidas que protagonizaram o confronto com a sociedade branca patriarcal, criando um espaço iniciático em uma cultura política para a liberdade (Machado, 2019).

Enquanto território agregador aos valores e práticas da população negra, a iniciação na religião Tambor de Mina proporciona a expansão de conhecimentos e fortalecimento da identidade negra a partir de valores míticos e comunitários. As pessoas iniciadas, formam uma rede de partilha e proteção – uma família de axé – seguindo os preceitos, funções e responsabilidades do terreiro ao qual faz parte. A iniciação é, portanto, a entrada no mundo

sagrado, uma dimensão espiritual que fora aberta, e devemos nos responsabilizar com a matriz de valores do terreiro. Além do mais, a iniciação apesar de ter práticas pessoais é, também, um movimento coletivo, já que a cada novo iniciado a comunidade cresce e acolhe cuidadosamente como o novo membro da família ancestral (o iniciado é entendido como recém-nascido).

Uma frase que nos foi dita pela vodum Ritinha de Légua, incorporada em Pai Gustavo, é bem significativa para esse acolhimento e expansão da família no terreiro Rei Sebastião: “aqui é um porto seguro”, disse a cabocla a respeito das muitas pessoas que “navegam sozinhas e desamparadas”, as vezes incompreendidas pela própria família de sangue e marginalizadas pelas regras sociais postas quanto as desigualdades de raça, classe, gênero e religião.

Assim, as práticas religiosas neste terreiro liderado por Pai Gustavo zelam pela tradição da Mina, pela organização do templo e cuidado com os filhos da casa, mas também zelam por estar aberta a quem precisar – aos iniciados e não-iniciados na Mina. Como em casos de pessoas que foram expulsas de casa devido à opção sexual, dificuldades financeiras ou vícios que são acolhidas no terreiro.

Sobre o sentido família extensa como um dos valores afrodiaspóricos comuns as religiões de matriz africana e afro-brasileiras, Machado (2019, p.150) recorda que no “continente africano, o conceito de família é amplo e tão afetivo quanto biológico”, a dimensão familiar inclusiva dos mais velhos e dos mais novos que aceitam a comunidade é uma “marca cultural que recria nas comunidades de terreiros a marca da luta pela permanência da alma africana no sentido agregador e necessário para que a cultura se transformasse em religião no Brasil”.

Dessa família comum no terreiro com pais, mães e filhos, as práticas religiosas da Mina, além de tempo de dedicação e confiança em seus segredos, exigem da pessoa um corpo limpo, sutil, sensível e comprometido em mediar o sagrado. Disso, a necessidade dos preceitos – comuns em várias religiões afrobrasileiras, que se tornam parte do cotidiano de vida de médiuns e dos líderes (como não consumir bebida alcoólica, não usar entorpecentes, ter uma alimentação leve, evitar brigas e desentendimentos e abdicar de relações sexuais por mais de 24 horas antes dos trabalhos espirituais ou até mais horas de preceito a depender da doutrina do terreiro e do tipo de trabalho a ser desenvolvido).

O cuidar do sagrado diz respeito tanto aos rituais do terreiro físico (funções de limpar, organizar, defumar, enfeitar, acolher), quanto ao próprio corpo-terreiro dos médiuns (preceitos, estar em dia com as obrigações, responsabilidade de estar presente nos trabalhos

espirituais). Tanto o médium e o líder religioso cuidam do sagrado, quanto o sagrado cuida deles diariamente pela proteção e intuição: recorremos aos nossos oráculos, com conversas, cartas e búzios, para saber o que a espiritualidade está planejando e nos colocamos à disposição, alinhados e confiantes de que estamos sendo amparados por nossos guias.

As oferendas e os rituais realizados são fundamentos ensinados de geração em geração pela oralidade, com elementos próprios quanto aos tipos de energia, cores, quantidade e forma de ativação. Abaixo as imagens (Figura 8) retratam alguns dos muitos momentos-rituais da prática religiosa do Tambor de Mina.

Figura 8: Ritual na mata (saudação às folhas) e no interior do Terreiro de Mina Rei Sebastião (vela de proteção firmada e defumador, saudação ao fogo)



Fonte: Imagens retiradas do videodocumentário “O segredo do sagrado” (SECMA, 2021).

Toda a movimentação no terreiro de Tambor de Mina tem um valor ritual conhecido por seus praticantes: desde a entrada, ao saudar os guardiões e pedir permissão ao adentrar em território sagrado; ao lavar a cabeça com água, limpando-se das energias que entramos em contato “do lado de fora”; ao colocar fio de contas/guias; cantar, dançar e deixar-nos ser mediadores das entidades e energias; entre outros ritos e rituais que perfazem as práticas religiosas da Mina e indicam um modo de organização de acordo com valores ancestrais. Disso enfatizarmos o caráter educativo do território-terreiro (Figura 9) e dos cuidados a começar pelo próprio corpo como prática do sagrado. Assim, ao se aproximar do terreiro, o corpo já se situa em relação a esse sagrado, tendo condutas rituais próprias daquele território.

Figura 9: Aprendizagens no Terreiro de Tambor de Mina Rei Sebastião



Fonte: Imagens retiradas das redes sociais terreiro_rei_sebastiao (2023/2024).

O ritual, tão fundamental nas práticas religiosas de matriz africanas, “prescinde a síntese monopolista”, assim, “O ritual é o lugar próprio à plena expansão do corpo”. Diferentemente da teologia cristã ou da meditação oriental, o ritual não é a racionalização dos conteúdos, mas “o modo de ser reflexivo da comunidade como uma forma somática de pensar” (Sodré, 2017, p. 129 apud Silva, 2022, p.163). Essa forma somática de pensar com o corpo todo, inteiro, conectado ao território, é percebida na experiência de vivenciar o Tambor de Mina com toda sua riqueza de detalhes.

Em uma das visitadas realizadas ao terreiro Rei Sebastião, uma das entidades de Pai Gustavo ecoou o seguinte ponto: “Princesa Ina se encantou no porto do Itaqui, de lá ela ver chegar e de lá ela ver partir, as embarcações bonitas do porto do Itaqui”. Poucas frases em um ponto tão curto mostram uma relação geográfica e histórica: a construção do porto de destaque na capital São Luís, que recebe embarcações das mais variadas regiões do mundo, relacionado a espíritos encantados que moram nas águas daquele espaço geográfico.

No videodocumentário “Tambor de Mina no Maranhão”, um dos grandes pai de santo de São Luís, Jorge Babalaô, conta do início da construção do Porto do Itaqui onde inúmeros trabalhadores perderam a vida naquela obra, até que o então governo da época resolveu procurar Pai Jorge para verificar o que estava acontecendo. Pai Jorge realizou uma consulta aos seus guias e descobriu que aquele porto pertencia a uma princesa chamada Ina, foi quando Pai Jorge junto com outros pais de santo realizaram um grande trabalho espiritual na área do Porto do Itaqui e, desde então, as mortes cessaram e o crescimento econômico chegou nas águas da grande São Luís.

Com esse exemplo, queremos reafirmar o caráter mítico-pedagógico dos terreiros (Silva, 2022; Simas e Rufino, 2018), quando o sagrado acompanha os processos cotidianos da realidade geográfica local, cantando-os em pontos passados de geração em geração. Os ensinamentos dos cantos, danças, toques e ritos contam da história e da geografia que compõe os valores religiosos de forma prática e materializada e, ao mesmo tempo, mítica e misteriosa. A geografia das famílias e linhagens dos voduns cultuados na Mina expressam também esse caráter pedagógico da Mina que ensina a todos sobre os “donos” e seus domínios (matas, águas, reinos, países e nações). Assim, a religião mostra as hierarquias dos donos do lugar, aos quais se deve respeito e oferendas para que a harmonia continue.

1.3.1 Entidades femininas em corpos masculinos no Terreiro Rei Sebastião

No caso das práticas religiosas no Terreiro Rei Sebastião destacamos quanto a questão de gênero a própria liderança de Pai Gustavo que com seu posicionamento acolhedor acaba por ser o zelador de um “porto seguro” para vários integrantes e frequentadores não-heteronormativos. O posicionamento de Pai Gustavo, amparado pelas entidades que se aportam no Terreiro Rei Sebastião, acabam por se configurar como um centro que atrai pessoas que se afinizam a Mina e vem de diferentes bairros para praticarem a religião.

No Terreiro de Mina Rei Sebastião é muito comum a incorporação de entidades femininas de diversas linhagens em corpos masculinos, provocando com o transe uma alteração nos gestos corporais e na voz do médium que recebe tal vodum/entidade. Ao chegarem, vestem-se com adornos representativos daquela entidade feminina (lenços coloridos, saias, guias, colares, chapéus, entre outros adereços que dizem sobre o campo de trabalho daquele ser encantado espiritual), dançam, cantam e aconselham de acordo com o arquétipo de sua linhagem.

Na leitura do referencial teórico mais histórico do Tambor de Mina, constatamos que a religião em suas origens era composta somente por mulheres em sua rodas de incorporação e os homens tinham função de tocar e cuidar dos sacrifícios animais. Com o passar dos anos isso foi sendo alterado. Atualmente, inclusive, existem terreiros de Mina em que mulheres também são abatazeiras – ainda que em número muito menor do que abatazeiros homens.

No Terreiro Rei Sebastião, destacamos duas entidades femininas que incorporam em Pai Gustavo de Oxóssi: Ritinha Légua e Maria Padilha. A primeira, da família dos Léguas, cabocla-boiadeira típica de Codó, é quem se encarrega da maioria dos trabalhos espirituais na casa (Figura 10), chama a atenção dos filhos e é entendida como uma grande mãe carinhosa e brincalhona. Já nos trabalhos de energia mais dessa, os mais “pesados” como dizem dentro dos terreiros, a entidade chefe que passa a conduzir é Maria Padilha, pombo gira irreverente e sem travas, uma entidade de Umbanda⁴ que trabalha nas encruzilhadas.

⁴ “Atualmente muitos terreiros de Mina de São Luís integram também elementos do terecô, da cura/pajelança de negros, da umbanda e mais recentemente do candomblé. Enquanto uns procuram manter aqueles sistemas independentes da mina, outros procuram integrá-los a ela” (Ferretti, 2008, p.03).

Figura 10: Convites para os aniversários da Cabocla Ritinha Légua no ori de Pai Gustavo



Fonte: Imagens retiradas das redes sociais terreiro_rei_sebastiao (2023/2024).

Outros médiuns do terreiro Rei Sebastião também recebem entidades femininas, sendo uma prática muito comum nos terreiros de Mina mais novos em atividade. Quaisquer corpos podem receber entidades femininas e masculinas. Tendo, então, um espaço seguro, onde o corpo se expressa, comunica, aprende e troca com o mundo espiritual livre de estereótipos sociais externos, acreditamos que as práticas religiosas do Tambor de Mina no Terreiro Rei Sebastião provocam o acolhimento necessário para que pessoas não-heteronormativas possam cultivar o sagrado e ressignificar suas vidas em comunidade.

Capítulo 2: GEOGRAFIA, RELIGIÃO E GÊNERO

A partir de críticas recebidas à visão reducionista do papel dos seres humanos na ciência geográfica, principalmente após 1970, geógrafos humanistas passaram a “considerar em suas análises os sentimentos e a privilegiar a compreensão das relações entre os homens e seu mundo”, favorecendo estudos voltados à percepção e imaginação dos diversos grupos humanos acerca do sagrado em suas relações espaciais (Rosendahl, 2013, p.02).

Como área de investigação na Geografia, a religião despertou pequeno interesse na primeira metade do século XX, com estudos geográficos culturais de diferentes partes do mundo publicados de forma irregular: “Os estudos geográficos de religião no final dos anos 60 eram fortemente inspirados pela geografia cultural da Escola de Berkley, influenciados por Carl Sauer, tendo David Sopher como o geógrafo mais intimamente ligado à questão” (Rosendahl, 2013, p.03).

Para Rosendahl (2013, p.8) “Os geógrafos devem desvendar as territorialidades visíveis e invisíveis dos diferentes grupos religiosos”, tal que também reflita sobre “A intolerância religiosa entre comunidades [que] tem, algumas vezes, provocado reação hostil entre os adeptos. Ódios religiosos históricos continuam a atormentar o homem no presente”.

Referência nos estudos da Geografia da Religião, a geógrafa Zeny Rosendhal (2013) tem larga publicação quanto ao histórico e desdobramento de temáticas trabalhadas nesse campo na escala internacional e nacional. Contudo, sua produção se debruça mais sobre os estudos de fenômenos religiosos cristãos. Como o mundo, formas, valores e modos de organização das religiões afro-brasileiras parte de outras lógicas e cosmopercepção, preferimos seguir alinhados as publicações de intelectuais praticantes do axé – com os quais entendemos que a dicotomia sagrado e profano, corpo e espírito, passado e futuro não tem limites tão precisos devido a cosmogonia afrodiaspórica ter outras concepções que precisam ser melhor entendidas e valorizadas.

Para Vanda Machado, egbomi do Ilê Axé Opô Afonjá e doutora em Educação:

O corpo que fala, canta e dança e a perspectiva do diálogo com as nossas religiosidades indicam possibilidade de substituir a ideia do excêntrico e do exótico pela constatação da existência da prática religiosa que tem a sua origem multirreferencializada nos princípios e valores nascidos nos primórdios da civilização africana e que preenche todo espaço terreiro, que vai da porteira ou do portão de entrada até onde sua vista não alcança. O terreiro é um ambiente sagrado repleto de objetos também sagrados. Acrescentem-se, portanto, todos os compartimentos fechados ou abertos, fontes, árvores e o mato circundante, tudo é sagrado (Machado, 2019, p.142-143).

Ainda compartilhamos com Machado (2019, p.148) que “é o discurso da fenomenologia que nos oferece elementos suficientes para fazer uma comparação entre a compreensão europeia das capacidades do corpo humano e a episteme diaspórica africana deste mesmo fenômeno”, defendendo que “Os terreiros, como os quilombos, se fundamentam como territórios tradicionais e são símbolos de resistência e de identidade negra”.

À Geografia, a relação com o sagrado pode ser especializada e compreendida como organização a partir de valores de mundo específicos. Com base em Tuan (1979), alguns dos principais atributos ao sagrado que se manifestam são identificados como separação e definição, ordem e totalidade e poder. Em termos espaciais, o sagrado se diferencia e articula forças de diversas temporalidades e qualidades, como as divinas e humanas (Souza, 2022).

O simbolismo do sagrado em formas espaciais traduz um dos enfoques temáticos mais contundentes. Em contribuição à Geografia, Gil Filho (2008 apud Souza, 2022) postula o espaço sagrado como uma ontologia necessária à geografia da religião e apresenta o sagrado

como uma forma simbólica com diversas relações associadas que podem ser estudadas a partir das representações que lhes são atribuídas.

No estudo geográfico sobre o sagrado, a forma espacial e o simbolismo não podem ser considerados separadamente, afirma o geógrafo José Arilson de Souza (2022), no artigo “O espaço sagrado”. A manifestação espacial do sagrado não se resume a sua arquitetura e a localização, mas envolve também itinerários simbólicos que fazem com o que sagrado comunique e se manifeste diferenciando-se de outras lógicas.

Na singularidade do espaço sagrado, seja estudado pelas categorias de análise lugar, região, paisagem ou território, Stump (2008 apud Souza, 2022) compreende que este ganha ao ser examinado a partir da perspectiva dos crentes, considerando as doutrinas de tal sistema religioso.

Para a antropóloga Mundicarmo Ferreti (2007), a religião reproduz e reforça a estrutura social, mas pode ser um fator de conscientização, de resistência e de mobilização social. Ela pode reforçar o sentimento e dignidade, reabastecer a esperança, estimular a luta e a resistência de populações dominadas, mostrando-lhes o seu valor e garantindo-lhes a ajuda de seres espirituais.

Assim, enquanto fenômeno sociocultural, “discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse” (Souza, 2004, p.122-123), no qual a religião redesenha uma sociedade tanto quanto uma sociedade redesenha uma religião, de modo ambivalente.

Contudo, “A priori, gênero, sexualidade e religião são temáticas pouco discutidas dentro da geografia, e que estão essencialmente ligadas aos estudos marginais da ciência” (Nascimento; Costa, 2015, p.182). Foi apenas com a atual expansão de manifestações de diferentes expressões de gêneros se pronunciando e praticando os diversos tipos de espaços religiosos que a ciência geográfica – sobretudo aliada as ciências sociais - acompanhou tal discussão pautada em uma ciência que se deseja interdisciplinar e plural.

Para os geógrafos Taiane Nascimento e Benhur Costa (2015, p.33), no artigo “As vivências travestis e transexuais no espaço dos terreiros de cultos afro-brasileiros e de matriz africana”, as religiosidades afro também são marginalizadas por integrar a diferença entre expressões de gênero: “A ideia de que o espaço sagrado do terreiro estabeleça relações diversas, surge para a sociedade como uma forma de desconfigurar a linearidade da padronização produzida e estabelecida na matriz cultural brasileira”.

De Paula e Pedroso (2020, p.8) contextualizam que as discussões entre geografia e gênero é uma realidade “que adquiriu respeito no campo do saber geográfico desde meados dos anos 1980 e início dos anos 1990”. Apesar disso, o debate sobre gênero, assim como sexualidades e raça são, ainda hoje, pouco aceitas e debatidas na Geografia, inclusive, sendo os pesquisadores que desejam discutir tais intersecções alvo de intensas críticas.

Entre outras justificativas, De Paula e Pedroso (2020, p.11) entendem que mesmo entre algumas(ns) geógrafas(os) que se dedicam aos estudos de gênero, há uma visão limitadora que insiste em “tomar o conceito de gênero apenas para atribuir a perspectiva feminina”. Já que o conceito de gênero se deu, inicialmente, “entre feministas que buscavam explicar que havia diferenças baseadas nos sexos que conduziram a hierarquias, desigualdades e opressões às mulheres, de modo a rejeitar o determinismo biológico”, como defende uma das grandes referências nessa área Simone de Beauvoir. Então, se a ideia de sexo remetia a um viés biológico e anatômico do corpo humano em seu nascimento, gênero remetia a uma “construção social e histórica, portanto não algo natural, universal e imutável (Scott, 1995)” (De Paula; Pedroso, 2020, p.12).

No caso dos estudos em Geografia, o constructo teórico de gênero tensiona entender que “nossos corpos influenciam em nossas práticas espaciais, deste modo, homens, mulheres, transgêneros, vivenciam o espaço de formas diferentes, ao modo como estes são atravessados e valorados pelas distintas geometrias de poder (Massey, 2008)” (De Paula; Pedroso, 2020, p.13-14).

Goes e Souza (2020, p.42-43), no livro “Raça, gênero, etnia e direitos humanos” ressaltam que “as estratégias de resistência e confronto assumidas pela população LGBTQI+ são múltiplas e partem desde a organização de coletivos que pautam politicamente outros horizontes possíveis à produção de agendas institucionais que assumam a responsabilidade com tais pautas.” Tanto que, de acordo com os autores, a “intersecção com as questões de raça, gênero, classe e território” ampliam os horizontes quanto às “vivências da sexualidade e identidade de gênero, materializando existências outrora negadas e permitindo ir além”.

Para nós, esse “ir além” mencionado pelos autores é, justamente, a possibilidade viver plenamente a existência, como da construção de territórios que acolham e agreguem os corpos não-heteronormativos na identidade religiosa da Mina. Assim, a organização espacial do terreiro permitem que a socialização através da religiosidade seja configurada como “estratégias de cuidado importantes para a sobrevivência e construção de destinos possíveis” (Goes e Souza, 2020, p.43).

2.1 O Tambor de Mina em São Luís/MA

A religião do Tambor de Mina é uma herança viva, com raízes ancestrais no continente africano no Antigo Reino de Daomé. Este culto afrobrasileiro teve suas primeiras expressões no Maranhão quando da fundação da Casa das Minas⁵ por matriarcas e, posteriormente, na fundação da Casa de Nagô⁶ – ambas em São Luís. “Embora a Mina tenha tomado aquelas duas casas como modelo, incorpora elementos de outras 'nações' africanas, de culturas europeias e ameríndias” (Ferreti, 1991, p.2), o que torna o Tambor de Mina um culto múltiplo, terra de encanto e mistério.

No histórico de formação da religião Tambor de Mina, a Casa das Minas “exerceu e exerce grande influência até hoje, pelo prestígio de suas vodunsis ou filhas-de-santo e pela contribuição no modelo de organização da religião dos voduns”, contudo “a Casa das Minas não tem outros terreiros filiados ou que sigam diretamente suas tradições, tendo sido sempre uma Casa única” (Ferreti, 2006, p.2), onde os cânticos eram em língua jeje e os caboclos não eram cultuados. Já da Casa de Nagô e de outros terreiros antigos⁷ é que derivam os demais terreiros de Tambor de Mina, que seguem seu modelo de organização religiosa e ritual. Acompanhados por dois tambores horizontais sobre cavaletes, denominados de abatas, e das cabaças (cobertas com miçangas), os cânticos são em nagô e em português e numerosos caboclos são invocados e cultuados (Ferreti, 2006, p.3).

O termo Mina foi utilizado no início do século XVIII no Brasil para designar os africanos escravizados provenientes do antigo do reino do Daomé e seu entorno geográfico, na Costa da Mina, na África ocidental, correspondendo à região meridional da atual República do Benim e Togo. De acordo com a plataforma online Ancestralidades, O “etnônimo servia aos traficantes portugueses para classificar uma pluralidade de povos falantes das línguas gbe, entre os quais os adjas, aizos, fons, dagomes, mahis, savalus, hulas, huedas (couras), guns, gens, popos”. Ao passar dos anos, mina passou a ser utilizado pelos descendentes como forma de “se autoidentificar, promovendo uma nova forma de pertencimento coletivo própria do contexto diaspórico, que se expressava em diversos processos associativos”, como irmandades e casas de culto.

⁵ A casa não se apresenta mais em atividade, “sua última Vodunsi, Dona Deni de Toy Lepon, faleceu no ano de 2015” (Ferrara, 2020, p. 38).

⁶ “Segundo a tradição oral, a Casa de Nagô foi fundada por duas negras sendo uma nagô Tapá e outra Cambinda, de nomes brasileiros Joana e Josefa. Corre outra versão que a Casa de Nagô foi aberta pela sacerdotisa da casa das Minas Jeje, vinte anos depois da fundação da Casa das Minas, ou seja, 1816” (Oliveira, 1989, p.56 apud Ferrara, 2020, p.56).

⁷ Outros terreiros direta ou indiretamente relacionados com a Casa de Nagô, são os “antigos Terreiros do Egito, o Terreiro da Turquia e o ainda atuante Terreiro do Justino, fundados igualmente no século XIX” (Ferreti, 2006, p.02).

Os terreiros de nação jeje (e variantes, como jeje-mahi, jeje-savalu, jeje-dagome) se caracterizam pelo panteão – que inclui voduns como Legba, Azonsu, Sogbo, Kpo, Lissa, Bessem, Aizan, Azili-Tobosi, entre outros – e por aspectos litúrgicos, com saudações, rezas, cantigas, ritmos de tambor, danças e rituais diferenciados. Casas jejes fundadas no século XIX, como a Casa das Minas em São Luís do Maranhão, o Bogum em Salvador e a Roça do Ventura em Cachoeira, são consideradas matrizes de muitas outras espalhadas pelo Brasil (Verbete Jeje, plataforma Ancestralidades).

Após sua origem na capital do Maranhão, o Tambor de Mina também “se expandiu pelo Pará, Amazonas, outros Estados do Norte e para as capitais que receberam grande número de migrantes do Norte, como Rio de Janeiro e São Paulo” (Ferreti, 2000, p.03).

Ferreti (1996) contextualiza que o Tambor de Mina Jeje-Nagô foi sincretizado com outras manifestações religiosas de origem indígena como a Cura/Pajelança e com a Mata ou Terecô (originada em Codó/MA). Posteriormente, Umbanda e Candomblé também foram religiões que ganharam espaço no Tambor de Mina.

A partir dos anos 1960, a Mina e a Mata passaram a ser influenciadas pela Umbanda, tanto na capital maranhense como no interior do estado. Atualmente, embora as casas de Mina mais antigas não tenham se filiado a Federações de Umbanda ou as entidades/linhas/fundamentos da Umbanda, muitos terreiros de Mina e de Mata mais novos adotaram a Umbanda em suas práticas e costumam participar de atividades promovidas pela Federação, tais como a Festa de Iemanjá, durante a virada do ano e a Procissão dos Orixás, realizada em setembro pela comemoração da fundação de São Luís (Ferreti, 1997).

Já a religião Candomblé ganhou espaço de modo mais significativo no Maranhão após 1970, especialmente na Casa Fanti-Ashanti, sobre a qual trabalhos de Mundicarmo Ferreti tratam detalhadamente, como em “Desceu na Guma” (Ferreti, 2000) e “Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti” (Ferreti, 1991).

Há terreiros de culto afro em todo o estado do Maranhão, mas podemos agrupá-los em terreiros no interior do estado e terreiros na capital São Luís. No interior, destacam-se as regiões em torno dos municípios de Cururupu no Litoral e, especialmente, de Codó na região dos Cocais, como áreas de concentração da população negra e de cultos afro (Ferretti, 2008).

Atualmente, no Tambor de Mina são cultuados voduns e orixás⁸ (africanos), gentis⁹ (nobres associados a orixás ou entidades africanas com nomes brasileiros) e caboclos

⁸ Apesar de os termos Voduns e Orixás serem alcunhas diferentes, “É fácil encontrar dentro de qualquer Terreiro de Mina alguém que se referencia a Orixá pelo nome de Vodum. Sendo assim, na maioria dos terreiros espalhados no Maranhão, é habitual aparecer a divisão entre Vodum Jejes e Voduns Nagôs” (Ferrara, 2020, p.58).

⁹ “O termo gentil designa encantados da nobreza europeia, geralmente cristã, associados aos orixás e, às vezes também, a santo católicos. Esses encantados são também classificados como nagô-gentil ou como vodum-

(entidades surgidas nos terreiros brasileiros com matriz indígena). Essas entidades são organizadas por nações e famílias, além de possuírem diferenças de idade bem-marcadas. Mas, embora as mais velhas sejam mais prestigiadas, as mais novas (às vezes crianças) podem ser também “donas da cabeça” e podem ser recebidas em todos os toques, como os gêmeos Tossá e Tossé e a princesa Sepazim, da família real do Dahomé (recebidos na Casa das Minas-Jeje) e Menino Da Lera (da família do Rei da Turquia) (Ferretti, 1996).

Sobre os desdobramentos do que se pratica e se entende por Vodum e Mina no Brasil, mais especificamente, Ferreti traz que estudos antropológicos e históricos iniciados em diferentes Casas de Tambor de Mina no Maranhão em 1930¹⁰, evidenciam que o culto dos voduns foi trazido para o Brasil e para as Américas com escravizados procedentes do antigo Reino do Daomé. Assim, além do próprio Daomé na África, o Haiti na América Central e o Maranhão no Brasil, “tornaram-se ‘terras’ dos voduns de onde a religião se expandiu para outras regiões”.

O antigo Reino do Daomé na África Ocidental, conhecido entre os anos de 1600 a 1904¹¹, é o berço do atual Benin, falantes da língua Ewe-Fon¹² que formam a matriz jeje. “Segundo Arthur Ramos, a vida econômica, social e religiosa do Daomé girava em torno da monarquia absoluta. A família patrilinear e poligâmica era a unidade fundamental da vida social”. A denominação Jeje-Nago se deve à vizinhança com os Yorubás, que dominaram por certo tempo e exerceram muita influência sobre os povos jeje.

cambinda. Entre eles merecem destaque: Rei Sebastião, associado a Xapanã e a São Sebastião; Rainha Dina, associada a Iansã; Rainha Rosa, associada a Santa Rosa de Lima e a Oxum; Dom Luís, Rei de França, associado a Xangô e a São Luís (Luís IX)” (Ferreti, 1997, p.6 apud Ferrara, 2020, p.57).

¹⁰ “Até a década de 1930 a religião e o nome vodum eram pouco conhecidos no Brasil. A partir dos anos trinta, começaram a ser realizadas no Maranhão e no Pará, visitas de interessados, que iniciaram a pesquisa e documentação sobre o culto dos voduns no Brasil. A Missão de Pesquisas Folclóricas, coordenada por Mário de Andrade, esteve rapidamente no Maranhão e no Pará em junho de 1938 e documentou cânticos do culto do Tambor de Mina onde se encontra a palavra vodum. Na década de 1940 e daí em diante, começaram a ser realizadas pesquisas, como as de Octávio da Costa Eduardo e de Nunes Pereira, que documentaram a presença desta religião no Maranhão, fazendo referência a sua ocorrência em Belém e Manaus, levada por negros procedentes do Maranhão. Foi publicado também material da Missão de Pesquisas Folclóricas no Maranhão e Pará. Em meados dos anos de 1950 estudos de Roger Bastide, Pierre Verger ampliaram o conhecimento desta realidade. Depois disso só a partir das décadas de 1970 e 1980 é o Tambor de Mina voltou a ser novamente estudado” (Ferreti, 2006, p.01).

¹¹ “O Reino do Daomé desempenhou importante papel no contexto afro-atlântico, sobretudo durante o século XVIII. A esta região litorânea foi atribuída, pelos europeus, o nome de *Costa dos Escravos*. No início do século XVIII, o Daomé havia se tornado uma potência da região. O porto da cidade de Ouidah foi a principal porta de saída de escravizados da África Ocidental, após terem percorridos inúmeros caminhos pelo interior do continente até aquela região atlântica. Os prisioneiros ficavam na Fortaleza de São João Batista de Ajudá, erguida pelos portugueses. Do porto saíam africanos escravizados que eram trocados, sobretudo, pelo tabaco vindo da Bahia, principal moeda de troca por escravizados ao longo da costa ocidental africana. O destino dos escravizados, em sua maioria, era o Brasil” (Fundação Cultural Palmares, 2019).

¹² A linguista brasileira Yeda Castro (2022, p.57), especializada nos falares africanos no português brasileiro, lembra que “para as nações conhecidas por jeje e mina, o fon, dentre as línguas do grupo ewe a que pertence, mostra-se a mais expressiva, embora não devamos esquecer que, nesse grupo, fon, gun, e mahi são línguas muito próximas entre si”.

No Daomé “a grande multiplicidade de deuses, de cultos e de mitos é uma das características da religião”, já que a introdução de novos deuses se relacionava as conquistas: “O reino aceitava cultos das sociedades dominadas e os casamentos de reis com mulheres de outras tribos, que traziam seus cultos fez com que a religião englobasse inúmeras divindades de povos vizinhos” (Ferreti, 2006, p.01).

Característica de multiplicidade essa que se manifesta até hoje com a religião Tambor de Mina no Brasil (Ferreti, 1997, 2006). A complexidade de influências e práticas diferenciadas em cada um dos terreiros de Mina em São Luís/MA exige que cada terreiro seja entendido como um mundo de sentidos próprios que, vinculados à história de formação da religião, também são promotores de significações escolhidas e acolhidas por certa comunidade – disso a herança viva.

O Tambor de Mina, em São Luís, a princípio era uma religião de mulheres, o que provocou na época certo preconceito relacionado a esse culto na sociedade brasileira de caráter patriarcal e racista. Ferreti (2006, p.03) traz que “Nas casas de culto mais antigas do Maranhão existe o costume de só dançarem mulheres que recebem as divindades em transe”, e aos homens eras direcionado “outras funções relacionadas com a música e o sacrifício de animais”. Todavia, em terreiro de Mina fundados a partir de 1950, “os homens passaram a dançar, mas em geral são em menor número do que as mulheres, embora haja notícias da presença atuante de alguns homens nos terreiros desde os primeiros tempos”.

No Tambor de Mina do Maranhão, como relata Pai Airton Gouveia do Ilê Axé Ogum Sogbô existe a divisão por famílias, cada toque ou ritual é destinado a uma família, e nesse culto “desce” somente os que são chamados. Como nosso trabalho não se aprofundará na genealogia das entidades que é tão rica e diversa, sugerimos os trabalhos detalhados de Ferreti (2006), Ferrara (2020) e Prandi (2005).

Quanto a presença do sincretismo no Tambor de Mina, o catolicismo era a religião oficial do Brasil até fins do século XIX e hegemônica (no sentido de dominação e poder político para se tornar a única) em grande parte do século XX (Ferreti, 2006). Disso o sincretismo com santos católicos ser uma estratégia para que os cultos de origem africanos fossem menos reprimidos. Desse contexto, atualmente se destacam as festividades sincréticas que acontecem nos Terreiro de Mina, como a festa do Divino Espírito Santo e festas de Santo que são sincretizadas a entidade chefe do terreiro (que pode ser Santa Santana, São Sebastião, Santa Bárbara, entre outras).

A parceria com manifestações culturais também faz parte da religião Tambor de Mina, com a presença dos brincantes do Tambor de Crioula, Bumba-meu-boi (com rituais de

batismo e a morte do Boi são realizados oferecidos a entidades importantes das casas de culto), sambas e outras.

Mundicarmo Ferreti (2008, p.04), ainda destaca uma prática comum entre os terreiros que “apesar da pluralidade de modelos do tambor de mina e de cada terreiro ser autônomo, a diversidade apresentada pelos terreiros de mina não é encarada como algo ‘normal’ e a aceitação maior ou menor de um terreiro depende da rede de relações estabelecidas entre eles”. Assim, essa rede de terreiros que se reconhecem e se visitam “permite que um grupo de um terreiro em visita a outro possa participar do ‘toque’ e receber suas entidades espirituais em seu barracão, mesmo que seja de outra ‘família de santo’ e que sua raiz seja muito diferente daquela de seu anfitrião”.

Nesse fluxo de contribuições e desdobramentos do Tambor de Mina (desde África; com os deslocamentos no estado do Maranhão e para outras localidades; com transformações internas das práticas), destacamos que os movimentos culturais e, especificamente, religiosos são contínuos com influxo-refluxo, como vias duplas que se alimentam e, então, dizer a origem de certos elementos se torna cada vez mais difícil de fixar. Tanto que “Alguns encantados da Mina são mais conhecidos e cultuados no Pará, como ocorre com as princesas turcas Jarina e Erundina, que parecem ter vindo de lá para o Maranhão”, como registrada em doutrina cantada em São Luís que diz: “Aê, e á, Jarina chegou do Pará” (Ferreti, 2006, p.5). Ou seja, mostra que o refluxo de outros estados para o Maranhão também procede e mesmo aqueles terreiros considerados mais novos também podem influenciar algumas práticas.

Outra questão é que, como trata Ferreti (2006, p.5), já no caso dos Voduns no Daomé e no Haiti ou na religião dos voduns no Maranhão e na Amazônia, as práticas religiosas adquirem “características próprias e as vezes nomes específicos em cada região e muitas entidades são mais conhecidas e cultuadas em determinadas localidades

Compartilhando com as demais religiões afrobrasileiras, o Tambor de Mina é uma religião iniciática e mediúnica em que o transe ou possessão é um dos principais processos de contato entre a pessoa e as divindades (Ferretti, 2008) e o aprendizado acontece pela experiência de dedicação ritual à religião. Muitos segredos são contados com o devido merecimento ao passar do tempo, mantendo o princípio ancestral africano da oralidade: ao pé do ouvido, nas funções e rituais dentro do terreiro, aprendemos sobre valores e sentidos da religião Tambor de Mina, os quais os escritos acadêmico-científicos apesar de se aproximarem nunca vão conseguir explicar com a profundidade necessária (Machado, 2019).

Se nos aproximamos do histórico de formação e desdobramento da religião Tambor de Mina foi, sobretudo, para produzir um material antirracista que destaca a importância das

africanias no Brasil (Castro, 2022) vivida nos terreiros de culto afro e que comunique ao leitor mais leigo como é rica e ampla as raízes dos Voduns e da Mina.

Enquanto processo de reinvenção de tradições, as religiões afro-brasileiras praticam o cruzo e o jogo, como uma “ciência encantada e amarração de múltiplos saberes” versadas por palavras sábias aos ouvidos atentos e corações abertos. Sobre o Tambor de Mina, “Não somos nós que dizemos; as falas são dos mestres ajuremados e acabocladados nas cidades encantadas e na textualidade das folhas”, onde a história extrapola o linear e a “perspectiva do encantamento é elemento e prática indispensável nas produções de conhecimentos” (Simas e Rufino, 2018, p.12).

Tentado articular leituras mais pragmáticas do que é e como se deu o Tambor de Mina (Sergio Ferreti e Mundicarmo Ferreti), com textos de praticantes do axé (Machado, 2019; Simas e Rufino, 2018) e nossa experiência na religião e no Terreiro Rei Sebastião, vamos “nas asas do vento, encruzando caminhos, atando versos, desenhando gestos, soprando sons, assentando chãos e encarnando corpos” para perceber como “Na miudeza da vida comum, os saberes se encantam e são reinventados os sentidos do mundo” (Simas e Rufino, 1967, p. 13).

2.2 Proibição e perseguição à manifestação do corpo negro

De acordo com Sergio Ferretti (2008), no artigo “Contribuição cultural do negro na sociedade maranhense”, ao estudar historicamente associações negras como as Irmandades na Igreja Católica, festividades, bailes, brincadeiras e cultos, havia uma grande coação a essas práticas, não sendo incomum a necessidade de pedir permissão à polícia para realizá-las.

Observamos a perseguição sofrida pelo povo negro desde tempo colonial, passando pelo império e chegando a primeira metade do século XIX, seus rituais taxados como bruxaria, feitiçaria, na época em questão a cura era considerada um privilégio da medicina então a perseguição a quem praticava a pajelança era mais perseguida pelas autoridades.

De acordo com Sidnei Nogueira (2020, p.19), intelectual e babalorixá, na obra “Intolerância religiosa”: “É possível afirmar que a intolerância religiosa não é algo recente na história da humanidade e muito menos na história do Brasil. Todavia, suas formas de manifestação têm sido modificadas de acordo com a organização política, cultural e econômica de cada sociedade em determinado tempo e espaço”.

O preconceito, a discriminação, a intolerância e o racismo no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana se caracterizam de forma perversa: julgamentos que estigmatizam um grupo em detrimento da exaltação de outros, valorizam e conferem prestígio

e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem”, sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica (Nogueira, 2020).

A expressão “intolerância religiosa” tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas. Práticas estas que, somadas à falta de habilidade ou à vontade em reconhecer e respeitar diferentes crenças de terceiros, podem ser consideradas crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidade humanas.

Os mecanismos da intolerância religiosa perpassam, inclusive, sobre a forma como se veiculam notícias pelos meios de comunicação sobre certas religiões. Os rituais e festas negras até o século XX eram classificados, indistintamente, como tambor de mina, pajelança, macumba, feitiçaria, bruxaria, magia negra, mandinga, canjerê, a exemplo do que propagava o principal jornal de circulação do Maranhão no período, O Globo, como “prática nociva”, motivo do atraso social “de um povo que vive no obscurantismo”. Mães e pais de santo e pajés eram vistos como macumbeiros, feiticeiros ou bruxos e acusados de conduzir uma “arte diabólica da feitiçaria”, “grosseiro fetichismo originário da África”. Os terreiros eram apresentados como lugares de ignorância, prostituição, lascívia, escolas do crime, espaços decadentes e degenerados (Almeida Barros, 2019).

A população maranhense composta por mais de 70% de pessoas negros, com seus antepassados africanos raptados e trazidos para o Brasil no sistema escravista, ainda enfrenta atualmente que suas práticas ancestrais de culto sejam denominadas como “simples”, “primitivas”, “exóticas” – permanecendo o argumento eurocêntrico e colonizador. A educação e a escola, muitas vezes ao se omitir em aprofundar nos valores das tão diversas culturas que compõem as religiosidades de matriz afro-indígena no Brasil, acaba por não assumir a necessidade urgente de uma educação antirracista que se engaje na luta contra a intolerância religiosa do povo preto de axé.

Comentando o código de posturas que vigorava em São Luís, pela Lei n.º 775 de 04/07/1866, Ferreti (2008) traz escritos de Domingos Vieira Filho (1978) que informa que este código proibia aos escravos o trânsito pelas ruas e praças após as 21 horas sem autorização por escrito de seu dono. O art. 115, por exemplo, proibia reuniões de mais de quatro escravos em quitandas ou casas de comércio onde se vendessem bebidas espirituosas e se praticassem rifas e jogos. O art. 124 proibia a realização de batuques fora dos lugares permitidos pelas autoridades competentes. O art. 154 proibia que a diamba ou maconha fosse

fumada em lugares públicos, exposta ou vendida para tal fim. Informa também que a polícia de São Luís, no século passado, frequentemente proibía a realização de folguedos de negros, pois poderiam degenerar em perturbações da ordem pública.

Até 1950, eram proibidos o Batuque, cantorias e danças de preto, tendo como punição reclusão de cinco dias de prisão, e dez dias na reincidência do ato, proibidos também a esse povo jogos e diamba, donos de casas que permitissem com os batuques ou até mesmo vendessem bebidas ao povo negro, multa de quinze mil reis (Ferreti, 2008).

Pedidos de licença deviam ser solicitados a força policial do Maranhão para realização de festividades da Mina. Ferreti (2008, p.05) menciona, por exemplo, que entre 1890 e 1928, foram solicitados 70 pedidos de licenças a Polícia para a Festa do Divino, dos quais ele cita:

foram localizados diversos pedidos em nome de Hosana Maria da Conceição, à rua de São Pantaleão, 201: 1896, 1899, 1909 e 1912, trata-se de mãe Hosana, que foi a terceira chefe da Casa das Minas e organizava festas do Divino (Ferretti, S. 1995). Há pedido em nome de Severa Soeiro, no Caminho Grande em 1910. Trata-se da famosa mãede-santo conhecida como Vó Severa, que teve importante terreiro de mina no local conhecido como Apiadouro, em frente da atual Escola Técnica. Em 1928 há pedido de licença para festa do Divino por dona Anastácia Santos, do antigo Terreiro da Turquia no bairro do Sacavém.

A partir da década de 1930, os pedidos de licença para a realização de festas populares e religiosas passaram a ser publicados na imprensa, na coluna de casos policiais, por exemplo, em O Imparcial de 05 de janeiro de 1932, informava:

“Noemi Cardoso (Fragoso) obteve permissão da polícia para tocar tambor de mina no Cutim Grande durante este mês”; no dia 06 de janeiro de 1932, que (Nhá) “Alice Cruz, residente no Caminho do Sacavém, obteve licença para tocar tambor de mina durante este mês”; “José de Ribamar Gomes obteve licença para tocar tambor de mina no Piranhenga”. Estas autorizações aparecem junto com outras: “para ensaiar Chegança que percorrerá as ruas nos dias de carnaval”, “para sair pelas ruas com o reis denominado Filhos de Israel”, “o cordão de reis Flor da Cana (Cainha Verde), para visitar diversas casas”. Tais autorizações eram divulgadas junto com outras, para funcionamento do Pálace Clube, para jogo de dominó e dama num botequim e outras, como mostrou a orientanda Danusa Ribeiro Soares em relatório ao PIBIC e em monografia de conclusão do Curso de Ciências Sociais na UFMA (Ferreti, 2008, p.05)

A partir da historiografia dos documentos policiais do século XIX e meados do século XX, “Verificamos assim que o controle era rigoroso e severo” (Ferreti, 2008, p.05). Realidade essa não somente do estado maranhense, mas de praticamente todo o Brasil. Entretanto, o povo negro continuou se articulando em associações e movimentos. Tanto que a partir 1990, Ferreti (2008) menciona que houve reconhecimento de algumas das terras ocupadas pela população negra e remanescentes quilombolas no Maranhão e em 1992 a Casa das Minas foi tombada como patrimônio histórico nacional.

Atualmente, percebemos o interesse político em apoiar as festividades populares para fortalecer o turismo e para fins eleitorais na expectativa de alcançar mais votos. Contudo, apesar de as culturas afro no Maranhão precisarem de recursos, devido a sua população de baixa renda, devemos estar atentos para não ocorrer a descaracterização de nossas culturas e perdermos a autonomia e identidade, caindo em uma relação de clientelismo.

Entre as estratégias contemporâneas adotadas pelas casas de culto para diminuir o preconceito contra as religiões afrobrasileiras, Ferreti (2007) cita: a filiação a Federações legalmente constituídas, com assessores jurídicos; a vinculação a entidades do movimento negro; a organização de seminários e congressos com a participação de pesquisadores, artistas e de sacerdotes de outras religiões; a realização de programas de rádio, de televisão, e a publicação de livros e artigos informando sobre as religiões afro-brasileiras e denunciando o preconceito e a discriminação contra elas.

Consideramos que a publicação de trabalhos acadêmicos como esta monografia e maior divulgação dos valores culturais envolvidos nas práticas religiosas do Tambor de Mina também possam colaborar na reparação dos erros históricos contra o povo preto e os conhecimentos e práticas afrodiaspóricas ressignificadas no Brasil que circulam nos territórios religiosos como os terreiros de Mina.

Capítulo 3: TERREIRO, TERRITÓRIO E CORPO

3.1 Terreiro e a proteção ao corpo negro: um território vivido

A escravização de africanas e africanos foi um processo complexo que transformou as relações culturais. As populações africanas deslocadas adaptaram as técnicas ancestrais já conhecidas na África pré-capitalista para os novos territórios onde foram levadas, como a mineração, medicina, nutrição, agricultura, arquitetura, pecuária, metalurgia, cerâmica, artes, línguas e estratégias militares e a construção (Machado, 2019; Simas e Rufino, 2018; Sodré, 2019). Apesar disso, essa riqueza de conhecimentos que tanto contribuiu à sociedade brasileira não é ressaltada como parte do processo civilizatório negro-africano.

Como canta o bloco afro Abyéye Maylô, que nasce dentro de um Terreiro de Mina na Liberdade, reconhecido quilombo urbano de São Luís: “Todo dia é dia de negro, não tem hora pra conscientizar, sai à luta e levanta cedo, se levanta e vai trabalhar, não tem emprego não, não tem construção, o negro se vira na feira, menino com carro de mão, quem construiu o Brasil você não dá importância, negro trabalhou desde criança, negro trabalhou e branco é

quem enriquece, que país é esse? que bandeira tem, virou um navio pirata o Brasil, terra de ninguém”.

Os terreiros enquanto territórios conquistados pelas comunidades afrodiaspóricas e fundado pela relação corpo e ritual com valores específicos e, mais especificamente, os terreiros de caráter religioso - mas não apenas -, acionam diferentes modos de educação em acordo com as necessidades de invenção da vida cotidiana, evidenciando uma “potência de saberes de mundo que se assentam sobre as perspectivas da corporeidade, oralidade, ancestralidade, circularidade e comunitarismo” (Simas e Rufino, 2018, p.46).

Jöel Bonnemaïson, geógrafo tropicalista com experiência nas ilhas da Oceania, apresenta-nos “Viagem em torno do território”, reflexão apoiada em suas pesquisas de campo e nos conceitos de etnia e território. Segundo ele, a territorialidade emana da etnia, constituindo-se em relação cultural vivida entre dado grupo social e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, originando um sistema espacial, isto é, um território.

Na medida em que o projeto de mundo concebido pela lógica ocidental moderna pratica a escassez de possibilidades com o individual/privado, os territórios terreiros acolhem, cruzam e ampliam a diversidade em “Ser/estar/praticar/encantar o mundo enquanto terreiro” (Simas; Rufino, 2018, p.50).

Assim, o terreiro comum conquistado ao longo dos séculos como transgressão das lógicas capitalistas que pregam a propriedade privada, o individualismo, a competição e os modelos hegemônicos de corpo e religião, surge “como possibilidade de reinvenção da vida, de culturas resilientes que se recodificaram no próprio trânsito” (Simas; Rufino, 2018, p.55). Nesse trânsito, inclusive, “ampliam laços familiares com outras pessoas, ressignificando os lugares a partir dos terreiros que acolhem/produzem mundos diversos” (Silva, 2022, p.196).

Cumprir lembrar que os terreiros, tanto como quintais e barracões de espaços coletivizados pelas comunidades negras (Silva, 2022), tantas vezes partem de certas lideranças que, insatisfeitas com as regras ditadas por configurações espaciais alheias à manifestação dos tambores, reivindicam seu espaço e organizam-se na “conquista de lugares próprios” (Sodré, 2019).

A geógrafa Elisabete Silva (2022, p.194), indica que, “De algum modo, foi cedendo parte de seu quintal/varanda/roça à comunidade, que essas lideranças construíram lugares de acolhimento às práticas tal qual as regras próprias de cada comunidade sem a interferência da Igreja ou Estado, por exemplo”. Assim, “ao ceder parte de sua propriedade particular para acolher mais pessoas, o espaço, paradoxalmente, cresce e se amplia, adquirindo um caráter de uso que excede em muito o contexto privado”.

Vanda Machado (2019, p.150) contextualiza a partir de seus estudos e vivência que:

Os terreiros surgiram da diferença que separa o dominador dos afrodescendentes escravizados. Surgiu da rebeldia de mulheres negras e pobres que protagonizaram o confronto com a sociedade branca e patriarcal, criando um espaço iniciático, também uma cultura política para a liberdade. É certo que a partir do momento em que a pessoa é iniciada, amplia seus conhecimentos ontológicos, míticos e comunitários e está envolvida em dimensões formadoras de uma rede que afeta a proteção, o conhecimento de si mesmo, os preceitos da comunidade e a possibilidade de assumir papéis representativos na própria comunidade [...].

Nesse espaço com práticas religiosas próprias, cada coisa e ação tem uma narrativa mítica e ontológica que a fundamenta. O corpo também assume uma postura e comportamentos que condizem com os valores do sagrado com saberes ancestrais. Sodré (2014) sintetiza que na Arkhé africana, o corpo se concebe como um microcosmo do espaço amplo (o cosmo, a região, a aldeia, a casa), igualmente feito de minerais, líquidos, vegetais e proteínas, para cuja formação e preservação ocorrem elementos do presente cósmico e da ancestralidade. Para além da carne, o corpo e suas representações (portanto, a corporalidade com gestualidade) “podem ser concebidos como um território onde se entrecruzam elementos físicos e míticos e se erigem fronteiras e defesas”.

No corpo-território, as fronteiras, ou melhor, os limiares que separam o profano do sagrado são acionados nas ritualísticas de axé. Sodré (2014) retoma que “separar” vem do latim *secernere*, donde *secretum* (segredo), ou seja, o separado. *Sacer* (sagrado) é o território separado por limiares, não por barreiras como nas fronteiras. Assim, no limiar do corpo se separa o segredo e o sagrado. O corpo-território assume o limiar como primeiro estágio de alguma coisa, momento inicial, começo, princípio.

Assim, “corpo e comunidade se perfazem como vetores de toda uma tecnologia de agregação social” (Sodré, 2014, p.16). Tanto que o samba, por exemplo, entendido não apenas como uma técnica musical específica e gênero de canção entre outros, “mas como tecnologia de agregação social por corpo e ritmo” é entendido por Sodré como um território que se manifesta no corpo. Onde e quando, na integração rítmica do movimento ao espaço e ao tempo, a dança cria e institui o território a partir do fluxo coletivo (Sodré, 2014, p.17)

Nas palavras de Sodré (2014, p.18), “Na cosmovisão afro, é o espaço litúrgico que cria os saberes da festa, isto é, os cânticos, os toques percussivos, os gestos e os passos coreográficos de base. Dessa organização rítmica e gestual, origina-se uma matriz corporal, que se desterritorializa e viaja, acionada pela alegria”.

À Geografia, estudar o Tambor de Mina fundamentado em “sua cosmopercepção, gestualidade, ritualística e saberes próprios” pode ampliar o “imaginário geográfico” a partir dos modos de se relacionar e se organizar territorialmente (Silva, 2022, p.27).

Do arcabouço teórico geográfico, optamos por trabalhar com o conceito de território vivido a partir da Fenomenologia, tal como discutido pela geógrafa Fernanda Cristina de Paula (2011, p.121):

Assim, a partir de uma perspectiva fenomenológica, a abordagem e compreensão dos territórios passam, por exemplo, pela investigação: da relação entre um horizonte material e a estrutura de significados; dos fenômenos, dos ritmos espaço-temporais, das concepções, dos fatores que tornam a porção do espaço um campo de preocupação para os indivíduos; o questionamento constante sobre como e por que indivíduos se unem e formam um grupo, qual o papel do horizonte material nesta união. É uma investigação sobre como, ao mesmo tempo, vivem o território e o constituem. É compreender o território a partir da própria vivência dos indivíduos.

Em nossa leitura, a experiência que funda o território-terreiro está imbuída de uma constituição tal que se torna um centro receptor que agrega a partir dos valores religiosos do culto afro (“unem e formam um grupo, qual o papel do horizonte material nesta união” – nas palavras de De Paula). Assim, território tem uma perspectiva fenomênica coletiva e comunitária, fundada com muitas outras experiências individuais, expressa em “ritmos”, “concepções” e em um “horizonte material” e “estrutura de significados”.

Nos terreiros é comum ser ouvido que ali se “pode ser” e se “pode existir”. A dedicação, o engajamento e respeito ao terreiro e aos irmãos e pais e mães de santo conformam um território fundado pela dimensão vivida de querer e poder ser e estar, compartilhando valores comuns de uma “casa” e “família de axé”.

Contudo, para De Paula (2011) “a verdade é que não há um campo consolidado de estudos do território enquanto fenômeno vivido”. Tanto que para a autora, não foram realizadas aproximações significativas do território vivido pela leitura fenomenológica de forma consistente, “se lugar, paisagem e região possuem uma tradição já consolidada de discussão neste sentido (TUAN, 1980; 1983; HOLZER, 1997; 1998; 1999)”, o território por sua vez teve sua discussão da dimensão vivida restrita a forma de territorialidade.

Recorrendo ao histórico do uso do conceito de território, para a autora, uma mulher negra que se debruça sobre os diferentes modos de agir e existir no mundo, ocorreu nas últimas duas décadas um aumento considerável em estudos relacionados a noção de território, tanto na Geografia, como em outras ciências.

Esta difusão ocorreu devido à superação da tradicional visão de território limitando-o a sua relação com os estados nacionais. Para além da relação institucional dos territórios, portanto, nas últimas duas décadas, cresceu o número de geógrafos que chamam atenção para a fluidez dos territórios, suas sazonalidades, seus recortes temporários, constituições diversas e a ampliação da noção de poder ligada à sua definição (SACK, 1986; RAFFESTIN, 1993; SOUZA, 1995; 2009; BONNEMAISON; CAMBRÉZI, 1996; CLAVAL, 1999; HAESBAERT, 2001; ALMEIDA, 2009; SAHR; SAHR, 2009) (De Paula, 2011, p.106)

Assim, ao invés de falar apenas de territórios constituídos por agentes institucionalizados, a Geografia também tem se dedicado a investigar a constituição de territorialidades distintas, como uma forma de adensar a compreensão da dimensão simbólica vivida que configura territórios específicos.

Para a autora, alguns estudiosos deram importantes contribuições para essa ampliação do conceito de território, como os trabalhos de:

- 1) Claude Raffestin, que amplia a compreensão das formas de poder e, portanto, das formas de territorialização (SAQUET, 2007);
- 2) Robert Sack, que ao trazer a consideração de que territorializar é controlar e/ou restringir acessos e ações (em uma sala da casa ou em uma porção da nação), estende a territorialização para diversas escalas (CLAVAL, 1999);
- 3) Difusão do horizonte humanista-cultural em Geografia, que inclui matrizes socioculturais na compreensão de dinâmicas espaciais (CLAVAL, 1999; MACHADO, 1997) (De Paula, 2011, p.107).

Contudo, embora mirem a dimensão vivida do fenômeno territorial, os pesquisadores acima utilizam diferentes denominações, como “territórios flexíveis, territórios da subjetividade, microterritórios, territórios invisíveis, nanoterritórios” (De Paula, 2011, p.107).

Com a leitura de diversos autores que trabalharam com o conceito de território nos estudos geográficos nas últimas décadas em estudos de caso empírico (Figura 11), a partir da difusão do horizonte humanista-cultural em Geografia despontados no Brasil nos anos 1970, mas que abarca o conceito de território a partir dos anos 2000, de Paula (2011) elaborou o seguinte quadro:

Figura 11: Síntese de referências sobre o conceito de território a partir da dimensão vivida no horizonte humanista-cultural

REFERÊNCIA	CITADOS POR
Claude Raffestin (RAFFESTIN, 1993)	Ribeiro; Mattos (1996) Silva (2001) Costa (2005) Vaz (2006) Vargas (2006) Estevam (2009) Medeiros (2009)
Rogério Haesbaert (HAESBAERT, 1999; 2001)	Silva (2001) Costa (2005) Vargas (2006) Vaz (2006) Estevam (2009) Medeiros (2009)
Marcelo J. L. Souza (SOUZA, 1995)	Ribeiro; Mattos (1996) Silva (2001) Vaz (2006) Estevam (2009) Campos (2000; 2002)
Robert Sack (SACK, 1986)	Mesquita; Maia (2007) Ribeiro; Mattos (1996)
Joël Bonnemaison (BONNEMAISON; CAMBRÉZI, 1996; BONNEMAISON, 2002)	Estevam (2009) Medeiros (2009) Vargas (2006)

Fonte: De Paula (2011, p.113)

Dos quais Fernanda de Paula (2011) conclui que a compreensão de território nos autores referência acima têm alguns termos coincidentes, como “vínculo afetivo ou simbólico; apropriação simbólica; subjetividade; identidade”. Já o conjunto dos trabalhos levantados (segunda coluna) oferece discussões de duas ordens que as vezes se somam: 1) tratam da configuração espacial – “como o espaço é organizado, dinamizado e vivido em função dos territórios constituídos por grupos sociais (de poder não institucionalizado)” e; 2) tratam da compreensão de grupos sociais a partir de sua relação com o território – abordam “motivações, meios e estratégias de apropriação espacial, esses trabalhos clarificam características e dinâmicas específicas dos grupos sociais” (De Paula, 2011, p. 112).

De Paula (2011, p.114) ainda aponta que diferentes de outros autores clássicos mais citados quanto ao conceito de território que considere a dimensão vivida, é o texto “Viagem em torno do território”, de Joël Bonnemaison, original de 1981 e traduzido para o português em 2002, que mais discute o território enquanto valor cultural: “o geógrafo tropicalista

movimentou essa compreensão do território ao realizar pesquisa em uma pequena ilha” e se valeu do território, “não só associado ao exercício de poder político, socioeconômico ou de legitimação de um estado nacional; mas território como resultado de um modo específico de apropriação do espaço”.

Para tanto, noções como “grupo cultural e etnia, análise geocultural, espaço-símbolo e espaço vivido estão presentes em sua discussão teórica sobre território. Embora seja o mais afeito à temática, o trabalho de Bonnemaision está entre os menos citados” (De Paula, 2011, p.114). Passado alguns anos dessa publicação de De Paula (2011), entendemos que Bonnemaision já se fez uma base indelével nas referências do horizonte humanista-cultural no Brasil e que, mesmo que seja menos citado numericamente, sua contribuição é expressiva.

Discorrendo a partir de trabalhos anteriores acerca do conceito de território, Werther Holzer (1997) “realiza um refinamento importante para a reflexão fenomenológica desta noção geográfica: o entendimento de que o território desenvolvido em função da dimensão vivida é constituído essencialmente por lugares” (De Paula, 2011, p.117).

Além do mais, o conceito de território é muito comum nos movimentos negros e é relevante especialmente para as comunidades tradicionais e práticas culturais afro devido a sua força política que demarca a organização e as estratégias espaciais realizadas para fundar “espaços próprios” (Sodré, 2019) que devem ser respeitados, inclusive juridicamente.

Ainda assim, Holzer (1997, p.84) dá uma importante chave de interpretação ao dispor que “o território deve ser gerido como um todo intersubjetivo, considerando toda a vida que há na Terra, considerando-a como um mundo”. O que para nosso trabalho com o Tambor de Mina faz muito sentido por ser o terreiro um território, um mundo, um microcosmo, onde/como convivem múltiplas formas de vida (carnadas e desencarnadas).

Vanda Machado (2019), de ancestralidade de terreiro e pesquisadora na interface educação e africanidades, entende que as marcas africanas encontradas nos terreiros nos imprimem um jeito singular de compreensão do nosso sagrado. Temos um jeito de estar no mundo e de nos relacionar com os diversos elementos da natureza, sacralizando ambientes de referência, convivendo com antepassados e redimensionando a cultura da família extensa que mantém acesa a chama trazida do outro lado do Atlântico.

Os valores e práticas tão próprios das religiões afro-brasileiras precisam ter sua importância histórica destacada como forma de organização que foi e é capaz de fundar territórios que se prestam à educação do povo preto sobre sua própria história não contada nos livros e no discurso oficial. Assim, a Geografia pode contribuir com a análise espacial dessa fundação de território que manifesta memória e identidade ao recriar mundos possíveis de

vida plena aos corpos-negros – inclusive em sua multiplicidade de gênero, como estuda esse TCC.

Esse lugar das múltiplas possibilidades é nosso trânsito permanente e, embora haja ideias socialmente construídas sobre a forma de vivenciar nossos prazeres, ela não deve ser imutável. Afinal, a exemplo de Exu, ser parido entre é perceber e aceitar o lugar das contradições, descontinuidade, da eterna descoberta e da ressignificação (Simas e Rufino, 2018). Então territórios que fundem outras relações entre o sagrado, os corpos e a concepção de gênero e sexualidades também estão nesse desejo de trânsito e acolhimentos.

Para Simas e Rufinos (2018), também acadêmicos intelectuais e praticantes do axé, “pensar o corpo como terreiro parte da consideração que o mesmo é assentamento de saberes e é devidamente encantado”. Tanto que “o corpo codificado como terreiro é aquele que é cruzado por práticas de saber que o talham, o banham, o envolvem, o vestem e o deitam em conhecimentos pertencentes a outras gramáticas”, este ritos revigoram esses corpos e os potencializam a ponto de serem “saberes assentados” (Simas e Rufino, 2018, p. 50).

Na impossibilidade de trasladar suas instituições sociais, os afrodescendentes recriaram e fundaram os terreiros enquanto território síntese de várias instituições sociais africanas (Simas e Rufino, 2018; Machado, 2019). Tamanha a força que mesmo que esses cultos tenham sido por anos proibido e perseguido, tantas casa de Tambor de Mina no Maranhão e em outros estados brasileiros seguem resistindo e acolhendo novos adeptos afinizados a essa identidade religiosa.

Para o povo de santo, são os ancestrais comuns que nos conferem a identidade religiosa e a consciência mais profunda da nossa origem, mesmo que o sistema escravagista tenha nos roubado parte significativa de nossa matriz cultural. No território terreiro fundado pelo vivido, os rituais, cantos, danças, toques e palavras nos fortalecem e nos unem como família.

3.2 Corpo negro: dança, gênero e sexualidade em territórios de expressão da cultura preta

Uma Geografia orientada pelo vivido da dimensão espacial por diferentes grupos não pode prescindir do corpo, da corporeidade e dos territórios para compreender como as práticas religiosas veiculam sentidos, valores e práticas. No Tambor de Mina: sendo a dança, o canto e a gestualidade tão expressivos na religião, como o corpo se relaciona com o sagado? quem dança? Como dança? Como o gênero é encarado na dança e na incorporação? Como a lógica do Tambor de Mina desperta nos corpos não-heteronormativos questões que socialmente lhes

são cerceadas no cotidiano e que no terreiro lhes é permitido, possibilitando assim atrair e acolher a comunidade LGBTQIPN+?

Historicamente, o corpo como objeto de domesticação limitado pelos usos, posturas e nas próprias concepções históricas atribuída ao corpo, pode ser entendido como um “fato social total”, isto é, um objeto de complexidade que não se esgota em uma única dimensão.

O corpo sensível na religiosidade da Mina, sente, vibra, conecta e direciona a experiência espiritual e religiosa, pessoal e coletiva. O momento sagrado em que as divindades se aportam e afetam o corpo humano, o corpo se torna um portal de mediação que se faz cumprir uma missão de conectar dimensões (Reis; Junqueira, 2021)

A multiplicação de publicações que retratam o corpo e sua expressão teve um aumento significativo no campo das ciências humanas, reavaliando o papel e a função historicamente atribuída aos corpos (Reis; Junqueira, 2021; Sodré, 2018; Simas; Rufino, 2018). Nos estudos em Geografia, especialmente, o corpo tende a aparecer como mediador da experiência espacial (Silva, 2022).

A dança nas rodas de Alaué é libertadora, onde os corpos se expressam livremente conectados a sua identidade religiosa. Nos cânticos entoados coletivamente e na movimentação da gira, a conexão com o sagrado dá força e ânimo para continuar resistentes e seguir a religiosidade da Mina, mesmo diante dos preconceitos do mundo social.

Ceifada durante longo período a possibilidade de dança, canto e expressão plena das culturas negras, o Tambor de Mina também rememora essas dores e aprendizados de tamanha repressão, como no caso das entidades de umbanda conhecida como pretos velhos que “descem” em arquétipos que simbolizam tamanha barbaridade que esse povo sofreu para que os cultos de religião de matriz africana e afro-brasileira resistissem por séculos.

Parte ritualística em todas as manifestações religiosas e populares, a dança se faz presente nas religiões de matriz africana “remetendo o complexo vocabulário de gestos e coreografias à afirmação de identidade sociocultural a signos da linguagem mítica, à memória ancestral e a estados subjetivos do gesto social (Martins, 1998)” (Mota, 2018, p.51).

Enquanto modo de vida, a dança e canto são expressões ancestrais do povo negro e tem nas rodas de Alaué seu lugar de máxima realização em tantos terreiros espalhados mundo a fora. A partir da dança e canto, o corpo negro cultua o sagrado, manifestando a força não apenas para a população negra, mas para todos que se afinizam a essa religiosidade e frequentam as Casas de Axé no ritmo dos abatas, ferro e cabaça.

Na tríade corpo-terreiro-território também existem disputas e reavaliações históricas que podem atrair/repulsar pessoas. Mesmo no contexto tradicional das religiões afro em

seguir valores ancestrais, a aceitação de membros homossexuais sempre se deu de forma menos tensa se comparado a outros códigos religiosos. Embora ainda existam caminhos importantes a serem percorridos pela comunidade LGBTQIAPN+, no que tange à compreensão das múltiplas formas de ser na superação da cis-heteronormatividade é prudente considerar que ainda é mais fácil ser um homem gay nos terreiros do que em outras religiões (Reis; Junqueira, 2021).

A religião de matriz africana atualmente é uma porta aberta para pessoas das mais diversas orientações sexuais, nesse território político e sagrado todos são tratados de forma igualitária. O corpo negro e das mais distintas sexualidades desejam oportunidades e respeito, corpos que lutam sem cessar para alcançar os seus objetivos de serem aceitos plenamente, inclusive em sua prática religiosa e culto ao sagrado.

3.3 A atração territorial do terreiro Rei Sebastião no bairro Sacavém

No terreiro de Mina Rei Sebastião é expressivo o quantitativo de pessoas LGBTQIAPN+, o pai do terreiro pertence a essa comunidade, porém durante o desenvolvimento da pesquisa percebemos que esse não é o único motivo de atração. Presenciamos nos toques abertos e festividades, inúmeras visitas de membros de outras casas de Mina, inclusive pertencentes a comunidade LGBTQIANPN+ vindo de longe para sentir o axé que emana do terreiro Rei Sebastião.

Para entender como se dá a configuração de um território, é interessante a conceituação de Rosendahl (2012), ao identificar que impregnado de significados, símbolos e imagens, constitui-se em um dado segmento do espaço que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente (um grupo humano, uma empresa ou uma instituição). Tanto que “o território é um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla (Rosendahl, 2012, p. 12933). Disso, o território apresentar, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades bem demarcadas.

No caso dos territórios sagrados religiosos há um fortalecimento das experiências coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. Disto, a ideia de que “Territorialidade religiosa, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo” (Rosendahl, 2012, p. 12934).

Ao longo da pesquisa, a inquietação em saber como o terreiro Rei Sebastião se configurava como um território atrativo para a comunidade LGBTQIANPN+ nos levou a questionar o raio de abrangência dos bairros de onde vinham os médiuns, o tempo de dedicação àquela casa e os valores que os levaram a se engajar no Tambor de Mina como praticantes dessa religião e integrantes daquele terreiro em especial.

A fins de coletar mais informações, realizamos um questionário virtual feito no *Google Forms* que foi enviado para os médiuns entre os dias 15 e 16 de junho de 2024, via contato de telefone pessoal. Contamos com a colaboração do retorno de 25 filhos do terreiro Rei Sebastião que responderem o formulário abaixo:

1	Nome completo
2	Bairro onde mora
3	Há quanto tempo é adepto do Tambor de Mina?
4	Você já conheceu outros terreiros? Quais?
5	Já frequentou outras religiões?
6	Como conheceu o terreiro de Mina Rei Sebastião?
7	O que mais lhe atraiu para participar desse terreiro de Mina, em especial?
8	Você exerce alguma função no terreiro Rei Sebastião? Qual?
9	Como você autodeclara sua raça?
10	Como você autodeclara seu gênero?
11	Você poderia citar algum caso de preconceito que sofreu por pertencer a religião de matriz africana?
12	Você poderia citar algum preconceito que sofreu por sua orientação sexual?
13	Você poderia citar algum preconceito que sofreu por sua raça/traços fenotípicos?
14	Você considera que existe algum tipo de relação entre religião, cultura e política?
15	Qual sua opinião sobre essa relação?
16	Você se engaja na luta contra a discriminação racial, sexual e religiosa? Se sim, como?

Nem todas as questões acima foram respondidas pelo 25 filhos de santo do terreiro Rei Sebastião, então tivemos que nos concentrar nas que foram mais respondidas.

No início da aplicação dos questionários, alguns filhos de santo da casa comunicaram uma preocupação em saber se seus nomes seriam divulgados na pesquisa, já que alguns cultuam sua fé distantes de suas famílias e as mesmas não sabem que eles são praticantes da Mina. De imediato, informamos que essas informações seriam para tabulação de resultados, e que os nomes não seriam divulgados. Essa primeira impressão já nos levou a perceber como religião, gênero, terreiro e aceitação social apresentam nuances consideráveis, mesmo entre os praticantes.

Quanto a questão 2, dos 25 integrantes do terreiro Rei Sebastião que responderam apenas 4 eram moradores do Sacavém, indicando a influência desse terreiro no alcance de

médiuns de outros bairros de São Luís. Válido ressaltar que no bairro Sacavém, existem diversas outras casas com mais tempo de atividade, como o terreiro Fé em Deus de mãe Elsitá com mais de 50 anos de funcionamento, o qual se diferencia pela liderança matriarcal, onde até os dias atuais somente filhas de santo incorporam, lembrando o início da religião do Tambor de Mina como uma religião de mulheres.

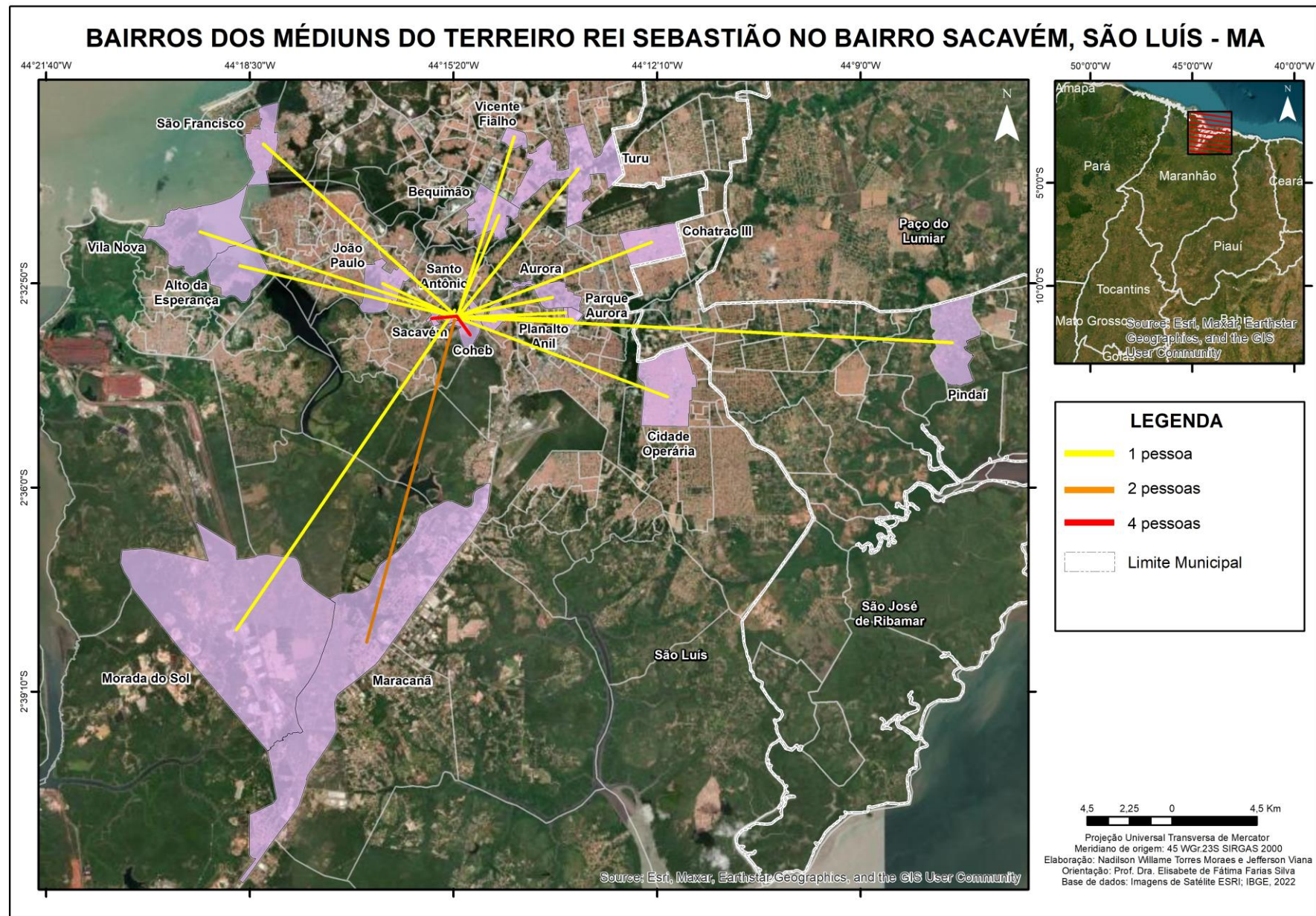
Tabulando os dados da questão 2, obtivemos as seguintes respostas (Figura 12) quanto aos bairros de origem dos médiuns do Terreiro de Mina Rei Sebastião, com a qual elaboramos o mapa (Figura 13) que segue para melhor visualizar a espacialização da atração territorial provocado por tal terreiro no Sacavém:

Figura 12: Aplicação de questionário: bairros onde moram os filhos de santo do terreiro Rei Sebastião

Bairros	médiuns
Alto da Esperança	1
Aurora	1
Bequimão	1
Cidade Operária	1
Cohatrac III	1
Coheb	4
João Paulo	1
Maracanã	2
Morada do Sol	1
Parque Aurora	1
Pindaí - São José de Ribamar	1
Planalto Anil	1
Sacavém	4
Santo Antônio	1
São Francisco	1
Turu	1
Vicente Fialho	1
Vila Nova	1
Total	25

Fonte: Autor do trabalho (2024).

Figura 13: Mapeamento da atração territorial do Terreiro de Tambor de Mina Rei Sebastião a partir dos questionários aplicados aos médiuns integrantes



Sondamos há quanto tempo essas pessoas são adeptas do Tambor de Mina (Figura 14), e obtivemos respostas de poucos meses a muitos anos. Seis pessoas responderam que tem três anos de religião e uma pessoa é praticante da religião há 35 anos. Lembrando que o Terreiro Rei Sebastião no bairro Sacavém foi fundado por Pai Gustavo em 2021, há três anos atrás (o primeiro e mais antigo é o Terreiro Rei Sebastião no Alto da Esperança, conduzido pela avó carnal de pai Gustavo, mãe Iracema, como discutido no Capítulo 2).

Nesta pergunta, vários filhos de santos informarem que já passaram por diversas outras religiões (espiritismo, catolicismo o mais citado e protestantismo) até chegaram ao Tambor de Mina, religião esta na qual encontraram uma nova significação à religiosidade a partir de sua própria vivência, tentando se desvencilhar de ideias alheias preconceituosas e ignorantes que já ouviram falar anteriormente de realmente experimentar pessoalmente a Mina. Todos os 25 entrevistados responderam quem já conheceram outras casas de Mina.

Figura 14: Aplicação de questionário: tempo que participa da religião Tambor de Mina



Fonte: Autor do trabalho (2024).

Quanto as questões seis, sete e oito, foi obtido um número muito baixo de respostas. A pergunta seis sobre como conheceu o terreiro de Mina Rei Sebastião, recebemos quinze respostas com diferentes sinalizações, como redes sociais e indicações de amigos. Nas respostas, a menção de agradecimento por terem encontrado na figura de Pai Gustavo de Oxossi e suas entidades, o aconchego e a compreensão necessários para lidar com diversos

problemas familiares, financeiros e amorosos, os quais após serem orientados passaram a conduzir suas vidas com outros valores passados pela Mina.

Na pergunta sete sobre o que atraiu a participar daquele terreiro em específico, recebemos dez respostas, destas a maioria relatou que foi devido ao chamado das entidades. A pergunta oito, referente aos cargo dentro da casa, recebemos oito respostas, variando entre guia da casa, contra guia, mãe criadeira e servente.

Verificado como os filhos do Terreiro de Mina Rei Sebastião se autodeclararam quanto a raça, uma grande parcela se autodeclarou de pretos e pardos (16 pessoas das 23 pessoas que responderam). Os demais se autodeclararam pessoas brancas e indígenas que fazem parte da casa, confirmando o povo brasileiro com mistura de raças e misturas de crenças também presente no Tambor de Mina do Maranhão (Figura 15).

Na devolutiva dos questionários virtuais enviados, recebemos as respostas que pessoas autodeclaradas pretas e pardas são maioria, todavia, ao observamos o Terreiro Rei Sebastião por diversas vezes pudemos constatar que o número de jovens de pele clara também é quantitativamente considerável.

Figura 15: Aplicação de questionário: autodeclaração de raça



Fonte: Autor do trabalho (2024).

Quanto a autodeclaração de gênero, das 23 pessoas que responderam a essa pergunta, todas se declaram como cisgênero, de múltiplas orientações sexuais. Pai Gustavo de Oxóssi informou que a casa possui um homem trans, mas na data de convite para participar do questionário o mesmo não estava presente.

Sobre esta questão foi necessário explicar a diferença entre gênero e orientação sexual percebemos o quanto isso não é claro dentro da casa de religião de matriz africana por mais que esse território abrigue uma expressiva comunidade LGBTQIANPN+.

Na questão 11, quanto aos preconceitos sofridos por serem praticante da Mina, obtivemos as seguintes palavras-chave recorrentes (Figura 16). Na interpretação dos relatos, constata a tamanha discriminação ainda sofrida pelas religiões de matriz africana e seus praticantes com “xingamentos” de cunho cristão (inferno, demônio) e não aceitação das práticas rituais. Outro ponto que chama a atenção é o preconceito no trabalho, na faculdade e, principalmente, o preconceito familiar que fora muito mencionado nos relatos. Não obtivemos nenhum relato que mencionou algum tipo de mal estar no bairro Sacavém, mas sim em outros espaços públicos como o trajeto de ônibus coletivos e ruas de outros locais. Muitos mencionaram como o ato simbólico de usar o branco, característica de diversas religiões de matriz africana, atrai olhares julgadores e falas preconceituosas.

Figura 16: Aplicação de questionário: preconceito vivido quanto a religião



Fonte: Autor do trabalho (2024).

As questões quanto a preconceito sofridos devido a orientação sexual e a raça não recebemos sinalizações. Nesse ponto foi questionado diversas vezes, porém todos os presentes informam nunca ter passado por uma situação preconceituosa referente a sua orientação sexual.

Sobre a relação entre religião, cultural e política, questão 13, 24 responderam que sim, acreditam existir essa relação a partir de suas vivências. Todavia, quando questionados sobre a opinião quanto a essa relação (Figura 17), recebemos uma baixo índice de respostas (apenas sete dos 24 que responderam a questão 15). Algumas das respostas relataram que não deveríamos entrar nessa discussão porque política não se discute, foi explicado nesse momento ao conceito de política que nos referíamos (ato organizativo em sociedade com criação de diretrizes e normas à resolução dos problemas comuns), porém permaneceu o baixo índice de respostas. Dos que responderam, relataram a relação entre política e religião de forma a “receber apoio político”, reconhecimento dos direitos religiosos da Mina pelo “poder público” para enfrentar as várias dificuldades enfrentadas e a “resistência” que os “grupos populares” possuem na organização política da religião do Tambor de Mina.

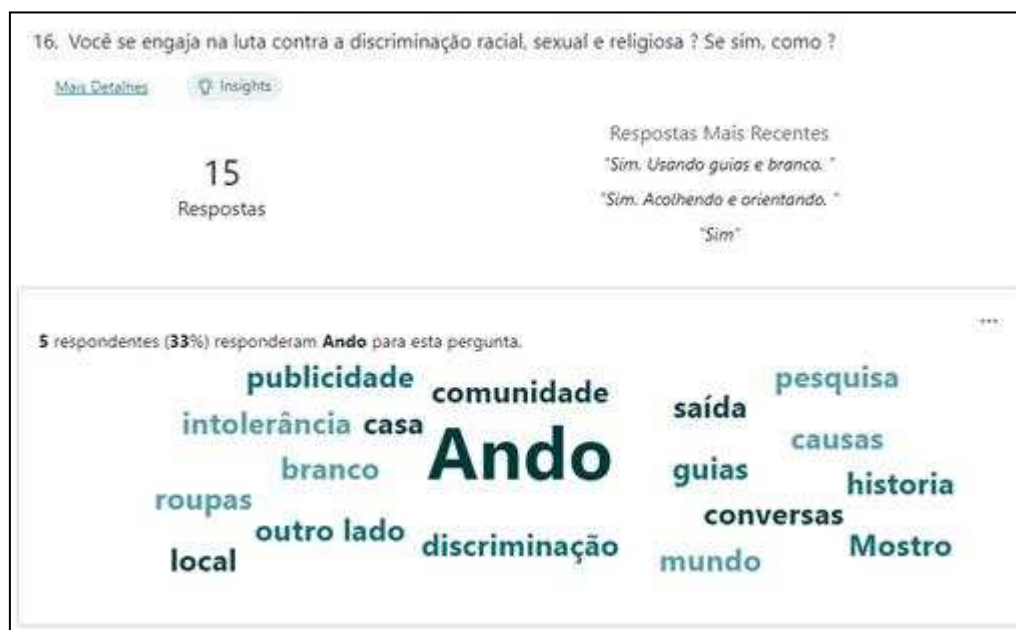
Figura 17: Aplicação de questionário: opinião sobre relação cultural, religião e política



Fonte: Autor do trabalho (2024).

Finalizamos o questionário com a pergunta 16: “Você se engaja na luta contra a discriminação racial, sexual e religiosa? Se sim, como? quinze pessoas responderam que sim, e os relatos mencionaram que se engajam na realização de pesquisas para saber mais sobre, procuram ter conversas contra a discriminação e intolerância e mostram sua escolha política, cultural e religiosa em ser da Mina andando de branco com suas guias – ou seja, com o próprio corpo já se engajam na luta diária ao assumir seu posicionamento (Figura 18).

Figura 18: Aplicação de questionário: engajamento na luta contra a discriminação racial, sexual e religiosa



Fonte: Autor do trabalho (2024).

As respostas dessa última questão enfatizaram a importância da comunidade no fortalecimento das vivências coletivas frente às discriminações e de cada vez se engajar cada vez mais com o próprio corpo, assumindo suas escolhas. Machado (2019) partilha que inspirados nos princípios básicos que regem a convivência na comunidade, encontramos outros paradigmas para compreender nossas vivências como forma de educação na vida. Educação como possibilidade quando se oportuniza aprender pela necessidade de ser no contexto comunitário, valendo-se dos acontecimentos cotidianos considerados na sua extraordinariedade

No território terreiro, a segurança proporcionada à manifestação plena do corpo negro em sua diversidade se torna um centro atrativo para que muitos ancorem. Lá encontramos um momento de paz e reconhecimento de nossa identidade, onde transborda quem realmente somos, não somente pela experiência única com os voduns, mas por todos os demais membros que se somam nos fortalecendo como os irmãos de fé e pais de santo. O território sagrado oportuniza a troca coletiva e a construção de conhecimentos, é um território que reafirma o caráter cultural, religioso e político do Tambor de Mina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Terreiro de Mina Rei Sebastião tem uma significativa comunidade LGBTQIAPN+, o que o distingue dos demais terreiros em São Luís/MA. Disso, também, nosso interesse em

investigar a partir a experiência e do contato com o líder religioso Pai Gustavo de Oxossi e seus filhos de santos como se dá organização territorial e a intersecção gênero, raça e religião.

As práticas religiosas de cuidado, tanto com o terreiro físico, quanto com o terreiro-corpo, de iniciados e não-iniciados, de pessoas que frequentam a religião e daquelas que não frequentam, mas precisam de auxílio, nos fez perceber como os valores de acolhimento, solidariedade e partilha que circulam no terreiro como expressão ancestral do povo preto extrapolam para ações sociais e se estendem pela rua, com o povo de axé alegre a cantar, dançar e se manifestar publicamente.

É de extrema necessidade políticas públicas de visibilidade, investimento e atendimento as demandas dos territórios que possibilitem a cidadania plena dos corpos negros, de axé e de múltiplas sexualidades, já que historicamente o racismo contra o negro e, consequentemente às suas práticas religiosas fomentou preconceitos e discriminações que perduram brutalmente. As diferentes violências (psicológica, física, moral, sexual e econômica – tanto em âmbito público, quanto doméstico) contra corpos negros LGBTQIAPN+ é alarmante no Brasil, como infelizmente também constatamos nas respostas do questionário com os filhos de santo do Terreiro Rei Sebastiao que mencionaram palavras como nojo, desprezo, desdém, pessoas brancas e preconceito familiar para compartilhar suas experiências de dor que são acolhidas e ressignificadas com o acolhimento na família de axé.

Uma geografia que se queira engajada e reflexiva não pode continuar ignorando as relações espaciais envolvidas na intersecção raça, gênero e religião e os conflitos decorrentes. Se a dor encontra acalanto nos terreiros, sendo territórios sagrados de acolhimento aos corpos que dançando manifestam sua fé, força, alegria e esperança de existência de um mundo efetivamente mais igualitário, essa centralidade de tamanha resistência e dinâmica territorial não deve ser relegada nos estudos geográficos.

Desejamos que se realizem diversos outros estudos e pesquisas para termos mais embasamento e discussões aprofundadas do nosso culto aos voduns, da ancestralidade do povo preto e da nossas práticas culturais e modo de ser e se organizar territorialmente. Foi enriquecedor abordar a discussão geográfica da religião Tambor de Mina na interface com gênero e aprender com tantas leituras, articulando o vivido e as dinâmicas territoriais que perpassam corpo e terreiro.

REFERÊNCIAS

- BATISTA, Eraldo Carlos. MATOS, Luís Alberto Lourenço. NASCIMENTO, Alessandra Bertasi. **A entrevista como técnica de investigação na pesquisa qualitativa**. Revista Interdisciplinar Científica Aplicada, Blumenau, v.11, n.3, p.23-38, 2017. Disponível em: <www.portalperiodicos.animaeducacao.com.br>. Acesso em 30/06/2024.
- BIRMAN, Patricia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, p. 403, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X200500020015>. Acesso em: 3/07/2024.
- BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia Cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, p. 279-304.
- CASTRO, Yeda. **Africanias em terras brasílicas**. Belo Horizonte: UFMG, 2022.
- DE PAULA, Larissa Araújo Coutinho; PEDROSO, Mateus Fachin. Gênero em espacialidades geográficas: trajetórias e coetaneidade. **Geografia em Atos** (Online), Presidente Prudente, v. 1, n. 16, p. 5-19, 2020. Disponível em: < [https://www.researchgate.net/publication/\[...\]](https://www.researchgate.net/publication/[...]) >. Acesso em 30/06/2024.
- DONZENA, Alessandro Dozena. **Geografia e arte**. Natal: Editora Caule de Papiro, 2020.
- DUARTE, Rosália. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre trabalho de campo. **Cadernos de Pesquisa**, Campinas, n. 115, p. 139-154, jul.2004. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/cp/a/PmPzwqMxQsvQwH5bkrhrDKm/abstract/?lang=pt>>. Acesso em 03/07/2024.
- FERRETI, Sergio. **A terra dos Voduns**. 2006. p.1 - 12. Disponível em: < <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/300>>. Acesso em 30/07/2024.
- FERRETI, Sergio. Religião e sociedade: religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia. **Anais... III Jornada Internacional de Políticas Públicas**. São Luís. UFMA. 2007. p.1 -5. Disponível em: < <https://www.gpmina.ufma.br/arquivos/ReligAfro%20X%20policia.pdf.pdf>>. Acesso em 14/07/2024
- FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti**. São Luís, EDUFMA, 2000.
- DOMINICI, Rayan Santos. MARTINS, Valquiria. **Dom Sebastião: Do mito Portuques adoração Maranhense**. São Luis. UFMA. 2012.
- ROSEDAHL, Zeny. **Territorio e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião**. São Paulo. USP. 2005.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor de Mina e Umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão**, p.1 – 12, 1997. Disponível em: < [https://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Mina %20e%20 Umbanda.pdf](https://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Mina%20e%20Umbanda.pdf) >. Acesso em 30/06/2024.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor De Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti/MA**. p.1 – 16,1991. Disponível em: < <https://www.gpmina.ufma.br/wp-content/uploads/2017/04/LP-CFA.pdf>>. Acesso em 14/07/2024.
- FERRETTI, Sergio. **Contribuição cultural do negro na sociedade maranhense**. Trabalho apresentado em Mesa Redonda no Curso de Letras da UFMA Auditório do CCH, São Luís, 2008. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/292>>. Acesso em 30/06/2024.
- FERRETTI, Sergio. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão**. 2ª ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Reinos e Impérios Africanos – Reino do Daomé.**

Publicado em 03/06/2019. Disponível em: < <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/reinos-e-imperios-africanos-2013-reino-do-daome>>. Acesso em 30/06/2024.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e de grupos. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.** Petrópolis: Vozes, 2014. p. 64-89.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GOES, Emanuelle Freitas; SOUSA, Diogo. **Raça, gênero, etnia e direitos humanos.** Salvador: UFBA, Faculdade de Direito; Superintendência de Educação a Distância, 2020.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África.** 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

HOLZER, Werther. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. **Território**, Rio de Janeiro, ano II, n. 3, p.77-85, jul./dez. 1997. Disponível em: < https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/31507414/03_6_holzer-libre.pdf>. Acesso em 01/08/2024.

MACHADO, Vanda. Terreiros: uma expressão ancestral. **Tempo - Técnica - Território**, v.10, n.1, p. 141 -154, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/ciga/article/view/27270>>. Acesso em 3/07/2024.

MOTA, Patrícia Karla Medeiros. Mina, religião que dança. **European Review of Artistic Studies** v. 9, n. 4, p. 50-60, 2018, Disponível em: < www.dialnet.unirioja.es >. Acesso em 05/07/2024.

NASCIMENTO, Taiane Flôres do; COSTA, Benhur Pinós da. As vivências travestis e transexuais no espaço dos terreiros de cultos afro-brasileiros e de matriz africana. **Espaço e Cultura**, n. 38, p. 181–204, 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/29075>. Acesso em 20/06/2024.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa.** São Paulo: Pólen. 2020.

O segredo do sagrado (videodocumentário, cor, 30'02", Secretaria de Cultura do Maranhão, 2021). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=f7W2aXyoEQA>>. Acesso em 30/06/2024.

PAULA, F. C. de. Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenologia. **GeoTextos**, v. 7, n. 1, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/5271>>. Acesso em 03/07/2024.

PLATAFORMA ANCESTRALIDADES. **Termo e conceito Jeje.** Disponível em: <<https://www.ancestralidades.org.br/termos-e-conceitos/jeje>>. Acesso em 30/07/2024.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns: um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.) **Somavó, o amanhã nunca termina.** São Paulo, Empório de Produção, 2005, p. 63-94.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; JUNQUEIRA, Sergio Rogerio Azevedo, **Terreiros, barracões e afetos: leituras sobre a homoafetividade nas religiões afro-brasileiras.** Rio Branco: Editora Nepan, 2021.

ROSENDAHL, Zeny. Construindo a geografia da religião no Brasil. **Espaço e Cultura**, 15, p.1-13, 2013. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/7734>>. Acesso em: 03/08/2024.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. **O espaço da cidadania e outras reflexões**. Porto Alegre: Fundação : Fundação Ulysses Guimarães, 2011.

SILVA, Elisabete de Fátima Farias. **Saber-fazendo tambores**: ancestralidade desde corpo-terra. Tese (Geografia) Unicamp, 2022. Disponível em: < <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1261273>>. Acesso em 06/07/2024.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. 3ª ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, José Arilson Xavier de. O espaço sagrado. **Geofronter**, v. 8, p. 01-14, 2022. Disponível em: < <https://periodicosonline.uems.br/index.php/GEOF/article/view/7036>>. Acesso em: 25 ago. 2024.

Tambor de Mina no Maranhão (videodocumentário, cor, 20'33", Diretor Jorge Murad, 2012). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9KZ_ieXZxFE>. Acesso em: 30 jul. 2024.