



Uema
UNIVERSIDADE ESTADUAL
DO MARANHÃO

CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS – CECEN
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA – DEGEO
LICENCIATURA EM GEOGRAFIA

ROSSANE MACIEL PEREIRA

**TERREIROS DE MINA EM SÃO LUÍS - MA: espaços sagrados de resistência cultural e
espiritual**

São Luís - MA

2024

ROSSANE MACIEL PEREIRA

TERREIROS DE MINA EM SÃO LUÍS - MA: espaços sagrados de resistência cultural e espiritual

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Geografia da Universidade Estadual do Maranhão como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciada em Geografia.

Orientador Prof. Dr. Ademir Terra

São Luís - MA

2024

Pereira, Rossane Maciel.

Terreiros de mina de São Luís - MA: lugar sagrado, espaços de cultura e resistência. / Rossane Maciel Pereira. – São Luís (MA), 2024.

69 p.

Monografia (Curso de Geografia Licenciatura) Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, 2024.

Orientador: Prof. Dr. Ademir Terra.

1. Terreiros de mina. 2. Lugar sagrado. 3. Resistência. I.Título.

CDU: 279(812.1)


Elaborado por Luciana de Araújo - CRB 13/445

TERREIROS DE MINA EM SÃO LUÍS - MA: espaços sagrados de resistência cultural e espiritual


Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Geografia da Universidade Estadual do Maranhão como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciada em Geografia.

Aprovada em: 11 de março de 2024


BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **ADEMIR TERRA**
Data: 23/10/2024 09:34:57-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador
Prof. Dr. Ademir Terra
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 **JOSE ARILSON XAVIER DE SOUZA**
Data: 22/10/2024 17:46:47-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

1º Examinador (a)
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 **ELISABETE DE FATIMA FARIAS SILVA**
Data: 22/10/2024 18:43:31-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

2º Examinador (a)
Universidade Estadual do Maranhão

Dedico este trabalho aos meus pais, José Domingos
Neves Pereira e Luiza Maciel Pereira (*in memoriam*)
e aos meus irmãos. Minhas referências!

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho exigiu de mim tempo e muita determinação, pois, ao longo da pesquisa, senti angústias, medo, desespero, alegrias, um misto de emoções que me levaram a não desistir. Em todos esses momentos, senti a presença de Deus ao meu lado. Considero minha graduação uma realização coletiva e contei com o apoio de pessoas muito especiais, às quais agradeço:

Aos meus pais José Domingos Neves Pereira e Luiza Maciel Pereira (*in memoriam*), meus maiores exemplos de caráter, simplicidade, amor e dedicação aos filhos;

Aos meus irmãos amados, Raimundo Sebastião Maciel Pereira, Renald Maciel Pereira, Rita de Cassia Maciel Pereira, Rouse Aparecida Maciel Pereira, Roseene de Fatima Maciel Pereira, Vitoria Regia Maciel Pereira, Renia Maciel Pereira, Neliane Maciel Pereira, Renata Maciel Pereira, José Domingos Neves Pereira Junior, obrigada por vocês serem os melhores irmãos, minha base e fortaleza;

Carlos Sergio Ferreira de Carvalho, meu namorado que sempre esteve ao meu lado durante todos esses anos de graduação me apoiando e fazendo tudo que fosse possível para me ajudar.

Aos meus amigos de curso em especial, à Darcilene de Jesus Mendes Silva, pela parceria e amizade ao longo de todos esses anos; à Polyana Carvalho, uma amiga que se disponibilizou em me ajudar mesmo estando ocupada em sua dissertação.

Ao pai Cliger Rodrigues, do Terreiro de Mina Nossa Senhora Santana, que abriu a porta da sua casa e me deu total liberdade para realizar minha pesquisa. Meus agradecimentos se estendem a todos os filhos de santo da casa que me ajudaram em todos os momentos de vivência naquele lugar sagrado.

À mãe Deusanira, do Terreiro de Mina Santa Barbara, que sempre esteve ao meu lado desde nosso primeiro encontro, me apoiando em todos os momentos e me levando para participar das suas festas, onde foi possível vivenciar momentos incríveis ao lado de vários pais e mães de santo em seus ritos sagrados saudando seus ancestrais.

Ao pai Eudivan de Ribamar Costa Silva, do Terreiro de Mina Santa Rosa de Lima, também conhecido como Pai Bia do Cururuca, este considero um amigo que conquistei durante minha pesquisa. Meus sinceros agradecimentos pelo apoio, pelas palavras, pelos ensinamentos, e pela espiritualidade.

À mãe Maria da Graça, do Terreiro de Mina Santa Luzia, que sempre me recebeu com carinho em sua casa, onde tive a oportunidade de participar de algumas festas e rituais sagrados.

Ao pai Nartier, do Terreiro de Mina São Benedito, este que contagiava a todos com sua alegria. Meu muito obrigada por ter me acolhido em seu lugar sagrado, o qual desfrutei total liberdade para fazer meus registros sem qualquer restrição.

Ao pai Gerson Diniz, do Terreiro de Mina Ylê Axé Onilê Orixá Portal de Encantaria, o qual, abriu as portas do seu lugar sagrado para me receber e conversamos sobre a preservação dos saberes e fazeres ancestrais e culturais, o combate ao preconceito e intolerância religiosa. Foi um momento muito prazeroso, obrigada por tudo e principalmente pelos ensinamentos. Obrigada também à Milena Reis, uma de suas filhas de santo que me ajudou fazendo com que esta conversa se realizasse.

À mãe Maria José, da Casa Fanti Ashanti, que me levou para conhecer o tambor de mina e o candomblé, onde eu fui capaz de perceber as diferenças que ambos possuem. Muito obrigada por essa oportunidade, por mais esse ensinamento sobre os ancestrais.

Aos demais pais e mães de santo, que conheci durante meu período de pesquisa e que fizeram parte deste estudo, nem todos eu vivenciei a oportunidade de conhecer suas casas, mas tivemos a ocasião de dialogarmos em algumas festas, tais como: mãe Nonata, pai Paulo de Aruanda, mãe Dedé, mãe kambeca, mãe Tereza, pai Itaparandi, pai Tabajara, pai Fuba. Meus sinceros agradecimentos a todos vocês, que de alguma forma contribuíram com a minha pesquisa.

À Regina Celia Moura, a pessoa que me inspirou para este estudo, por possuir uma fé inabalável a ancestralidade e ao Divino Espírito Santo. Obrigada por ser quem você é, quem eu admiro, respeito e amo muito.

Aos meus amigos que me acompanharam nesta caminhada, Leticia, Shirleyde, Jane, Tieta, Roberto, Cleia, obrigada por fazerem os registros nos momentos que eu não estava e por sempre me incentivarem a não desistir, vocês são os melhores.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Ademir Terra, por aceitar me orientar, saindo de sua linha de pesquisa e embarcado comigo em outra. Muito obrigada por me ajudar a concluir mais esta etapa. Agradeço também aos professores participantes da minha banca de defesa pela disponibilidade de avaliar meu trabalho. Vocês fazem parte de um grande sonho.

Por fim, agradecer a todos os professores que contribuíram no decorrer desses anos de formação, não só profissional, mas também pessoal. Cada conhecimento repassado serviu de caminho para que eu pudesse chegar até aqui.

RESUMO

O Tambor de Mina é uma manifestação religiosa afro-brasileira típica do Maranhão, surgida em São Luís ainda no período da escravidão, por africanos e seus descendentes, onde são cultuados os voduns, orixás e caboclos. A chegada desses novos moradores à capital alterou o modo de vida das pessoas que se identificaram com a tradição, pois trouxeram consigo hábitos e tradições de sua terra natal, como costumes, cultura e religião. Contudo, os terreiros de Mina se consagraram não apenas como um espaço sagrado, mas também como um espaço de resistência. Nesse contexto, de acordo com relatos históricos, sua origem está na memória de vários pais e filhos de santo, que possuem formação religiosa e foram preparados espiritualmente por seus ancestrais. Vale ressaltar que esta religião tem ligação direta com o catolicismo, uma vez que suas festas fazem sempre referência ao calendário da Igreja Católica, em que rituais como a ladainha estão presentes na abertura dos cultos. Os terreiros são compostos por uma pluralidade cultural, pois os saberes da religiosidade representam sua identidade e suas trajetórias de vida, baseadas no lugar sagrado e na forma de resistir. À vista disso, o estudo sobre os terreiros de Mina, em todos os seus aspectos e produções culturais, serve para combater as práticas de intolerância religiosa vivenciadas pelos praticantes do axé, através de lutas constantes contra anos de histórias distorcidas sobre suas manifestações de fé. Neste trabalho, procurou-se oferecer uma visão geral dos terreiros de Mina de São Luís enquanto lugares sagrados, apresentando o Tambor de Mina em sua diversidade.

Palavras-chave: Terreiros de Mina. Lugar Sagrado. Resistência.

ABSTRACT

Tambor de Mina is an Afro-Brazilian religious manifestation typical of Maranhão, which emerged in São Luís during the period of slavery, by Africans and their descendants, where voduns, orixás and caboclos are worshipped. The arrival of these new residents in the capital changed the way of life of the people who identified with the tradition, as they brought with them habits and traditions from their homeland, such as customs, culture and religion. However, the terreiros de Mina have established themselves not only as a sacred space, but also as a space of resistance. In this context, according to historical accounts, its origins lie in the memory of various fathers and sons of saints, who have a religious background and were spiritually prepared by their ancestors. It is worth noting that this religion has a direct link with Catholicism, since its festivals always refer to the Catholic Church's calendar, in which rituals such as the litany are present at the opening of services. The terreiros are made up of a cultural plurality, since the knowledge of religiosity represents their identity and their life trajectories, based on the sacred place and the way they resist. In view of this, the study of Mina terreiros, in all their aspects and cultural productions, serves to combat the practices of religious intolerance experienced by axé practitioners, through constant struggles against years of distorted stories about their manifestations of faith. In this work, we have tried to offer an overview of the Mina terreiros of São Luís as sacred places, presenting the Tambor de Mina in all its diversity.

Keywords: Terreiros de Mina. Sacred Place. Resistance

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Jogo de búzios.....	30
Figura 2. Banhos.....	30
Figura 3. Oferenda para Exu.....	36
Figura 4. Festa para Acossi	34
Figura 5. Conversa com visitantes da casa.....	35
Figura 6. Conversa entre encantados.....	35
Figura 7. Momento de Oração.....	36
Figura 8. Encontro de Orixás.....	36
Figura 9. Boi de encantado papudos.....	39
Figura 10. Apresentação do boi papudos	39
Figura 11. Tambor de crioula no terreiro de mina.....	40
Figura 12. Crianças dançando no tambor de crioula	40
Figura 13. Festa em homenagem ao aniversário do Ylê Axé Toy Xapanã	41
Figura 14. Toque em homenagem à família da Turquia	41
Figura 15. Festa em homenagem a Santa Barbara	42
Figura 16. Festa em homenagem a São Sebastião.....	42
Figura 17. Banho de Axé 2023: Abertura oficial do carnaval em São Luís.....	42
Figura 18. São Luís Rei de França	43
Figura 19. Procissão para os Orixás	43
Figura 20. Pai Antônio na chegada da procissão na Igreja do Desterro.....	44
Figura 21. Pai Cliger Rodrigues de Sousa.....	45
Figura 22. Mapa de localização do Terreiro Nossa Senhora Santana	46
Figura 23. Altar do Terreiro de mina Nossa Senhora Santana	47
Figura 24. Tambores tocados no toque de mina.....	48
Figura 25. Cabaças	48
Figura 26. Momento no toque, o qual todos os instrumentos estão sendo usados	48
Figura 27. Caboclo Roxo.....	50
Figura 28. Terezinha Légua.....	50
Figura 29. Festa para Maria Padilha.....	51
Figura 30. Festa do Divino Espírito Santo	52
Figura 31. Imperatriz da Festa do Divino.....	52

Figura 32. Festa para Caboclo Roxo, tambor de Índio.....	53
Figura 33. Ornamentação com comida no tambor	53
Figura 34. Estatua de Iemanjá, depredada por ato de vandalismo	57

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 Procedimentos Metodológicos	14
2 CULTURA LUGAR E ESPAÇO SAGRADO NOS ESTUDOS GEOGRAFIA	17
2.1 Abordando o conceito de cultura	17
2.2 Lugar em Geografia Cultural	19
2.3 Noção de espaço sagrado	23
3 PERCORRENDO OS LUGARES SAGRADOS	27
3.1 O Tambor de Mina no universo maranhense e ludovicense	27
3.2 O campo religioso do Tambor de Mina	31
3.3 A força cultural do Tambor de Mina	37
4 FÉ, CULTURA, FESTAS E RESISTÊNCIA	45
4.1 Rufar dos tambores: Terreiro de Mina Nossa Senhora Santana em São Luís – MA, como campo empírico	45
4.2 O terreiro de mina e sua diversidade festiva	51
4.3 Novos tempos, antigos problemas: o preconceito religioso nos Terreiros de Mina	54
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	59
REFERÊNCIAS	61
APÊNDICE A - ENTREVISTA PARA DIRIGENTES	65

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como foco, abordar os Terreiros¹ de Mina de São Luís - MA: espaços sagrados de resistência cultural e espiritual, onde cada sociedade possui um conjunto de práticas culturais bem definidas. Versar acerca da diversidade religiosa e cultural do Maranhão é, sem dúvida, um desafio, o que nos levou a conhecer a história da Mina maranhense e vivenciar essa experiência através dos Terreiros de Mina de São Luís.

O Maranhão é conhecido como a terra do Tambor de Mina, denominação dada à religião de origem africana desenvolvida e praticada neste estado, nas Casas de Minas. Vale ressaltar que apenas três casas em São Luís construíram suas identidades tomando como referência uma nação africana: a Casa de Nagô, a Casa das Minas-Jeje e a Casa Fanti-Ashanti². A primeira foi fundada por duas africanas, Josefa (nagô) e Joana (cambinda ou agrono); a segunda, por Maria Jesuína; já a Casa Fanti-Ashanti foi aberta com o nome de Tenda São Jorge Jardim de Ueira, por Euclides Ferreira, mas se tornou mais conhecida como Casa Fanti-Ashanti (Ferretti, 2001).

Na capital maranhense os Terreiros de Mina são bastante numerosos, cada um com sua particularidade e apesar de apresentarem diferenças entre si, dispõem de muitas semelhanças em comum que permite as mães e pais de santo dançar e receber seus invisíveis em outra casa.

No tambor de Mina são cultuados voduns e orixás (africanos), gentis (nobres associados a orixás ou entidades africanas com nomes brasileiros) e caboclos (entidades surgidas em terreiros brasileiros). Essas entidades são organizadas em nação e em famílias, e possuem 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) (Ferreti, 1997, p. 30).

A encantaria tem singelezas que traduzem os mais variados gestos, olhares, cânticos, expressões, abraços e afeto. Ela pode se manifestar na delicadeza de um vodum ou de uma senhora ou jovem fina e sábia, que na sua mansidão aparente traz alento e luz.

¹ O termo "terreiro" refere-se a espaços sagrados dedicados à prática de religiões afro-brasileiras, como o Tambor de Mina em São Luís, Maranhão. Esses locais são centros de resistência cultural e espiritual, onde são realizadas práticas religiosas, rituais e preservadas tradições ancestrais.

² O termo "Casa" refere-se aos espaços sagrados do culto religioso afro-brasileiro no Maranhão, onde o Tambor de Mina é praticado. Essas Casas, como a Casa de Nagô, a Casa das Minas-Jeje e a Casa Fanti-Ashanti, são templos que preservam tradições religiosas de origem africana, e suas identidades estão ligadas a diferentes nações africanas, cada um com sua história e líderes fundadores.

No pisar de erês³, nas doutrinas de famílias do tempo das águas, de um todo, a energia ancestral se faz presente com o seu axé⁴ e toca a cada um de acordo com suas necessidades e merecimento.

A religião afro-brasileira em São Luís é muito ligada ao catolicismo, os terreiros realizam festas e rituais como a Festa do Divino Espírito Santo, Santa Barbara, São João, São Pedro, Santa Luzia, alguns rituais católicos são indispensáveis nas festas dos encantados, como: missa, (que é celebrada na festa do divino) e a ladainha (rezada sempre antes do toque).

A encantaria está presente em cada parte das manifestações, sejam religiosas ou culturais locais. A ancestralidade está diretamente ligada a todo esse universo; ao seguir em devoção aos santos, faz-se presente o afeto, o prazer de viver e de fazer parte, reverenciando o que se chama de sagrado.

Rosendahl (2002) afirma que:

O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade de ordem inteiramente diferente da realidade do cotidiano. São inúmeras as hierofanias. A manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma árvore, uma pedra, ou uma pessoa implica em algo misterioso, ligado à realidade que não pertence ao nosso mundo. O ser humano, ao aceitar a hierofania, experimenta um sentimento religioso em relação ao objeto sagrado. Não se trata de uma veneração do objeto enquanto tal, e sim da adoração de algo sagrado que ele contém e que o distingue dos demais (Rosendahl, 2002, p. 27).

Assim, o sagrado independe de qualquer coisa; sua manifestação está relacionada ao que se revela como tal. Nos Terreiros de Mina, são as entidades que os pais de santo recebem durante os cultos. Para eles, a manifestação do sagrado se encontra ali.

Contudo, é importante compreender a trajetória de lutas e conquistas que os Terreiros de Mina traçaram ao longo da história. Sua forma de resistir permanece viva, pois possuem modos próprios de organização social, nos quais ocupam e utilizam o lugar como condição para sua reprodução cultural, social e religiosa, fazendo uso de seus conhecimentos oriundos da tradição.

A pesquisa busca abordar questionamentos como: Qual a importância da Mina na sociedade, enquanto religião e cultura? Como se dá a forma de resistência nos Terreiros de Mina de São Luís atualmente? Os Terreiros ainda se caracterizam como um lugar sagrado para a comunidade? De que forma os Terreiros de Mina se posicionam em relação à intolerância

³ Erês são entidades infantis nas religiões de matriz africana, representando a pureza, a alegria e a inocência. Eles simbolizam a ligação entre o mundo espiritual e o material, trazendo uma energia leve e protetora. Os erês carregam uma forte energia ancestral que se manifesta conforme as necessidades e merecimentos dos participantes dos rituais, reforçando a presença e o poder do axé, a força espiritual.

⁴ Axé, no contexto das religiões de matriz africana, é a energia vital ou força espiritual que permeia e sustenta o universo. É a essência que move as coisas e seres, sendo transmitida através de rituais, cânticos, danças e oferendas.

religiosa? Assim, a presente pesquisa justifica-se pelo interesse e curiosidade em conhecer os centros religiosos oriundos de religiões de matriz africana em São Luís, os quais se mostram numerosos e diversificados. Isso a tornou desafiadora e instigante, possibilitando-nos presenciar o terreiro como um espaço sagrado de cultura e religiosidade.

Portanto, ao aborda-se sobre o tema, em geografia, evidencia-se que religião e cultura dão suporte uma à outra, pois entende-se que os aspectos estudados só foram possíveis colocar em prática através da geografia cultural, a qual nos levou para uma leitura diversificada onde podemos nos aprofundar e contribuir para o desenvolvimento da pesquisa.

Por este motivo, o olhar geográfico se estabelece como portador de uma série de questionamentos nas investigações sobre os Terreiros de Mina, onde discorreremos de acordo com a pesquisa. Nesse sentido, o objetivo foi analisar os Terreiros de Mina de São Luís/MA, enquanto um lugar sagrado de fé, cultura e resistência. De forma mais específica buscou-se conhecer o que é Mina e suas características culturais; identificar o Tambor de Mina de São Luís através da religião; descrever a religiosidade como uma forma de resistência cultural e a maneira de atuação dos Terreiros de Mina contra a intolerância religiosa.

A metodologia utilizada compreendeu uma pesquisa de abordagem qualitativa, onde considerou-se ser a mais adequada para nosso estudo e de caráter exploratório a partir de uma revisão bibliográfica. Essa abordagem nos permitiu trabalhar valorizando a crença e os valores de cada terreiro visitado.

Dessa forma a presente pesquisa buscou entender a dinâmica das Casas de Mina de São Luís no Maranhão, em que temos como objetivo mostrar ao longo do trabalho a importância que os Terreiros tiveram e ainda têm na construção e afirmação da cultura, principalmente na religiosidade, levando em consideração as manifestações culturais e saberes que possuem.

O trabalho está estruturado em três capítulos, além da introdução e das considerações finais: aborda-se primeiramente sobre “Cultura Lugar e Espaço Sagrado nos Estudos de Geografia”, onde tem-se como objetivo, aprofundar a discussão teórica sobre os conceitos de cultura, lugar e espaço sagrado na Geografia Cultural. Através de uma análise embasada em autores renomados, são apresentados os principais aspectos que fundamentam a compreensão desses conceitos no campo da geografia.

Ainda neste capítulo, tem-se subtópicos onde explora-se o conceito de cultura sob a perspectiva da Geografia Cultural, com destaque especial para os estudos de Paul Claval. Aqui, analisa-se como a cultura moldada e é moldada pelo ambiente, e como a Geografia pode contribuir para a compreensão dessas interações culturais no espaço geográfico.

Discute-se ainda, conceito de "lugar", considerado uma categoria chave na Geografia Cultural. O autor Yi-Fu Tuan, com suas contribuições sobre a percepção e o apego ao lugar, será referência central.

De forma posterior, no capítulo intitulado: “Percorrendo os Lugares Sagrados” demonstra-se o universo sagrado do tambor de Mina no universo maranhense e ludovicense, o campo religioso e a força cultural do tambor de mina. É um capítulo voltado para a religião e cultura africana “Tambor de Mina de São Luís” onde trata desde os primeiros momentos desse universo ancestral. Tem-se ainda subtópicos que examina a estrutura organizacional e hierárquica do Tambor de Mina, destacando o papel dos babalorixás, mães-de-santo e filhos-de-santo, bem como a organização dos terreiros.

Aborda-se ainda, sobre a relevância cultural do Tambor de Mina para a identidade maranhense. Serão discutidos aspectos como as festividades, rituais e o impacto do Tambor de Mina na formação da cultura local. Além disso, será enfatizada a importância dessa prática como patrimônio cultural imaterial e sua contribuição para a preservação das tradições afro-brasileiras no Maranhão, consolidando-se como um espaço de resistência e representatividade cultural no estado.

No capítulo intitulado “Fé, cultura, festas e resistência”, mostra-se o rufar dos tambores: terreiro de mina Nossa Senhora Santana como campo empírico, sua diversidade festiva, novos tempos, antigos problemas: o preconceito religioso nos terreiros de mina em São Luís, um antigo problema enfrentado tanto pelas casas de mina, quanto pelos adeptos.

1. 1 Procedimentos Metodológicos

Para alcançar os objetivos propostos, em primeiro momento foi realizado um levantamento documental e bibliográfico, que serviu como referência e suporte para embasar a pesquisa. A busca pela revisão bibliográfica, em grande parte, foi por meio do sistema *online*, onde utilizou-se dos repositórios das universidades brasileiras, principalmente as maranhenses para efetuar as consultas de diversas obras: teses, monografias, artigos, dissertações e, ainda de notícias em periódicos.

Num segundo momento, realizou-se os trabalhos de campo, onde tivemos a oportunidade de conhecer as Casas de Mina e seus Terreiros. Neste ensejo, entrevistamos os babalorixás, possibilitando a valorização da memória, as experiências vividas nos ambientes voltados ao sagrado. Seguimos um roteiro para desenvolver as entrevistas, com questões norteadoras que nos ajudaram na condução da conversa, e através do diálogo, foi possível verificar os saberes daqueles que falam dos seus lugares de atuação.

Nessas visitas a campo, foi possível uma maior aproximação com os participantes, o que proporcionou uma visualização de como realmente é um Terreiro de Mina e como se dá seu funcionamento. Além das entrevistas realizadas com os líderes dos centros religiosos, também foi possível conversar com os filhos de santo que convivem no local, conhecendo suas participações na casa e na religião.

Para a compreensão da dinâmica dos preconceitos religiosos sofridos pelas casas de Mina, os quais envolvem, de um modo geral, todos os membros dos Terreiros, observou-se a união entre esses membros. Isso se deve ao fato de que, quando ocorre um ato de intolerância contra um terreiro, não se atinge apenas aquele terreiro em si, mas todos, pois eles lutam juntos em defesa de seus espaços sagrados.

Visou-se assim, realizar um estudo de ordem qualitativa acerca dos Terreiros de Mina de São Luís, no Maranhão. Segundo Minayo (2001), a pesquisa qualitativa é apropriada quando o objetivo é compreender a subjetividade dos atores sociais, permitindo a análise de valores, crenças, motivações e atitudes. Ao contrário da abordagem quantitativa, que busca generalizações por meio de dados numéricos, a qualitativa se preocupa com as interpretações dos fenômenos no contexto em que ocorrem, oferecendo uma visão mais rica e contextualizada das relações sociais.

No presente estudo sobre os Terreiros de Mina de São Luís, a pesquisa qualitativa foi escolhida por sua capacidade de captar as nuances e profundidades do universo religioso e cultural. A religiosidade de matriz africana, carregada de simbolismos e significados, demanda uma análise que vá além dos números e se concentre nas vivências e percepções dos indivíduos envolvidos. Como apontado por Flick (2009), a pesquisa qualitativa é especialmente útil em contextos culturais complexos, como os dos Terreiros, nos quais é essencial entender as relações e as práticas a partir dos próprios sujeitos que as experienciam.

E ainda considera-se pontuar que neste estudo, foi empregado o método fenomenológico. A escolha deste método se alinha a essa abordagem por também buscar a compreensão das experiências humanas como são vivenciadas e percebidas. Conforme descreve Husserl (2006), o método fenomenológico tem como objetivo captar a essência dos fenômenos, suspendendo preconceitos e interpretações prévias, para que a experiência seja investigada em sua forma pura.

No contexto dos Terreiros de Mina, o método fenomenológico permitiu acessar as vivências dos praticantes, suas experiências espirituais e o significado que atribuem aos rituais e às crenças. Isso foi fundamental para compreender o espaço sagrado do terreiro não apenas

como um local físico, mas como um ambiente carregado de significados religiosos, culturais e sociais.

A pesquisa desenvolvida, visa dar visibilidade aos Terreiros de Mina e seus trabalhos desenvolvidos junto com à comunidade. Espaços de resistência cultural e religiosa que muitas vezes, passam despercebidas pelo viés da cultura hegemônica, capitalista, branca, cristã e racista.

Assim, este estudo tem como finalidade contribuir com o conhecimento geográfico, a vista da escassa produção acadêmico-científica acerca destes espaços na área da geografia, como também sobre o tema em questão. Consideramos, ainda, que a vivência e pesquisa das práticas sociais nos Terreiros de Mina descrita neste trabalho poderá subsidiar estudos posteriores.

2 CULTURA LUGAR E ESPAÇO SAGRADO NOS ESTUDOS GEOGRAFIA

A cultura é constituída de realidades e signos que foram inventados para descrevê-la, dominá-la e verbalizá-la. Carrega-se assim de uma dimensão simbólica.

Paul Claval (2001, p. 12).

O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que conhecemos melhor e o dotamos de valor.

Yi-Fu Tuan (1975, p. 34).

O homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver num mundo sagrado, de mover-se num espaço sagrado.

Zeny Rosendahl (2002, p. 05).

Neste capítulo, discutiremos o conceito de lugar, categoria de análise da ciência geográfica que dá embasamento teórico a esta pesquisa pela possibilidade de articular conhecimento cultural, espaço sagrado e vivência afetiva. Portanto, trata-se da base teórica e conceitual da pesquisa.

2.1 Abordando o conceito de cultura

Os estudos culturais a partir da perspectiva da ciência geográfica ganha campo com a produção da Geografia Cultural, considerada uma estimulante área de pesquisa que é capaz de realizar estudos sobre diversas problemáticas relacionadas ao cotidiano, signos, símbolos e significado das paisagens e a construção social de identidades, entre outros.

Assim, as discussões no âmbito da ciência geográfica entre a relação espaço e cultura serviu aos interesses voltados para a descrição, exploração e conquista da diversidade da superfície terrestre. O final do século XIX marca o período a partir do qual a relação natureza, sociedade e cultura tornaram-se objeto central da atenção de geógrafos europeus, como Friedrich Ratzel, Paul Vidal de La Blache, Otto Schuter, dentre outros.

"O termo "cultura" foi inserido pela primeira vez na geografia alemã, através do livro Antropogeografia, de 1882, do autor Friedrich Ratzel. Nesta obra, foram estudados os princípios culturais da diversidade das repetições dos homens e das civilizações, adotando um seguimento ora político, ora etnográfico."

Segundo Claval (1995), Ratzel analisou a cultura,

[...] sob seus aspectos materiais, como conjunto de artefatos mobilizados pelo homem na sua relação com o espaço. As ideias que a sustentam e a linguagem que exprimem não são quase nada invocadas [...] A ideia de luta pela vida limita, portanto, o interesse que tem Ratzel pelos fatos da cultura e dá à sua obra uma posição essencialmente política (Claval, 1995, p. 13).

Através de sua obra, Ratzel estabeleceu uma base teórica para o desenvolvimento da Geografia Humana, tornando-se um grande defensor do ambientalismo. Na França, Paul Vidal de La Blache introduziu a prática dos estudos culturais, elaborando o conceito de 'gênero de vida', que expressa a relação entre a sociedade e os recursos, caracterizando uma condição de alto controle. Essa colaboração histórica foi fundamental para a formação do pensamento geográfico moderno.

Para Sauer (2003), o principal objetivo dos estudos geográficos era analisar as paisagens culturais de acordo com sua morfologia a partir da ação externa supra orgânica da cultura.

Segundo Ducan (2003), Sauer entendia a cultura

[...] como uma entidade supra orgânica, com suas próprias leis, pairando sobre os indivíduos, considerados como mensageiros da cultura, sem autonomia. A cultura era assim, concebida como algo exterior aos indivíduos de um grupo social; sua internalização se faz por mecanismos de condicionamento, gerador de hábitos, entendidos como cultura. [...] nesta visão não havia conflitos, predominando o consenso e a homogeneidade cultural (Ducan, 2003, p. 81).

No Brasil, a Geografia Cultural se desenvolveu como campo de estudos científicos a partir de 1993, quando, segundo Corrêa (2009) com a criação do Núcleo de Extensão e Pesquisa em Educação, Memória e Cultura (NEPEC), o qual, ajudou a consolidar os estudos do subcampo no Brasil, constituindo: textos, periódicos e edições de livros tendo como organizadores Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa.

A análise do conceito de cultura, lugar e espaço sagrado que abordaremos na presente pesquisa dialoga com as abordagens realizadas por alguns autores que reputamos como essenciais ao estudo da temática, como Paul Claval, Zeny Rosendahl, Roberto Lobato Correa, Werther Holzer.

Um dos autores de destaque na abordagem da geografia cultural é Claval (1997). Ele enfatiza que, para colocar o homem no centro de suas análises, a geografia cultural moderna se constituiu em torno de três eixos, que são necessários e complementares: primeiro, a parte das sensações e percepções; segundo, a cultura é estudada através da ótica da comunicação; terceiro, a cultura é aprendida na perspectiva da construção da identidade, insistindo-se no papel do indivíduo e nas dimensões simbólicas da vida coletiva. Esses três processos se complementam à medida que as informações que constituem a cultura devem ser respeitadas nas relações que elas estabelecem.

Frente ao exposto, ao abordar a questão da cultura, não permanecemos passivos; retemos informações que nos fazem evoluir, pois adquirimos valores que nos possibilitam

compreender a construção e a identidade das pessoas. Nesse contexto, é importante reconhecer que vivemos em liberdade, onde cada indivíduo tem o livre-arbítrio para escolher em qual grupo cultural deseja se desenvolver. As culturas são diversas e não atribuem o mesmo grau de domínio sobre o ambiente em que vivem, mantendo relações diferentes com o lugar, o tempo e suas próprias histórias.

2.2 Lugar em Geografia Cultural

O conceito lugar na ciência geográfica se refere a uma área específica na superfície terrestre, distinguido das demais por suas características particulares, sejam elas naturais ou culturais. O lugar traz, sobretudo, a noção de espaço de vivência entre as pessoas.

Na abordagem da Geografia Humanística, o lugar se tornou um produto da experiência humana. Para essa corrente de pensamento, o lugar consiste no espaço vivido pelos indivíduos, sendo definido como “um centro de significados construídos pela experiência” (Tuan, 1975, p. 08). De acordo com Tuan, a geografia estuda os lugares sob duas interpretações: lugar como localização e lugar como artefato único.

[...] o lugar é uma unidade entre outras unidades ligadas pela rede de circulação; [...] o lugar, no entanto, tem mais substâncias do que nos sugere a palavra localização: ele é uma entidade única, um conjunto especial, que tem história e significado. O lugar encarna as experiências e aspirações das pessoas. O lugar não é um fato a ser explicado na ampla estrutura do espaço, ele é a realidade a ser esclarecida e compreendida sob a perspectiva das pessoas que lhe dão significado (Tuan, 1979, p. 387).

O lugar passou a ser a principal categoria de discussão nas reflexões dos teóricos humanistas, que assim com Yi-Fu Tuan outros estudiosos tais como Edward Relph, Anne Buttimer e Holzer se destacaram ao desenvolver estudos dentro dessa linha de estudo. No campo da fenomenologia, o lugar é compreendido como um fenômeno da experiência humana. Lugares são existenciais e uma fonte de autoconhecimento e responsabilidade social (Relph, 1979). A “distância” é um conceito espacial inexpressivo separado da ideia de objetivo ou lugar (Tuan, 1983).

Enfatiza-se que a Geografia Humanística surge como uma resposta crítica às abordagens quantitativas e mecanicistas que dominaram a geografia no século XX, propondo um olhar mais subjetivo e interpretativo sobre as relações entre o ser humano e o espaço. Um dos seus principais objetivos é resgatar o significado das experiências individuais e coletivas em relação ao espaço vivido, enfocando a percepção, os valores, os sentimentos e a simbologia que os lugares adquirem ao longo do tempo. No contexto dessa corrente, vários autores contribuíram significativamente para a construção de uma base teórica sólida.

Como supracitado, Yi-Fu Tuan (1975) é um dos nomes mais relevantes na Geografia Humanística, e sua obra trouxe contribuições fundamentais para a compreensão de como os seres humanos atribuem significados aos lugares.

As relações de espaço e lugar. Na experiência, o significado de espaço frequentemente se funde com o de lugar. “Espaço” é mais abstrato do que “lugar”. O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor (Tuan, 2013, p.14).

Para Tuan, o lugar vai além de uma simples localização física; ele se constitui em um centro de significados construídos pela experiência humana. Essa perspectiva aproxima-se do método fenomenológico, que foca na experiência subjetiva e no modo como os fenômenos se manifestam à consciência dos indivíduos. Ao estudar o lugar sob as lentes da fenomenologia, Tuan enfatiza que cada espaço habitado é carregado de memórias, emoções e significados culturais, o que transforma o lugar em um artefato único, distinto e subjetivamente importante para aqueles que o vivenciam.

Além de Tuan, outros geógrafos humanistas contribuíram para o desenvolvimento dessa abordagem. Anne Buttimer e Edward Relph, por exemplo, são destacados pelo foco na experiência do espaço vivido e na autenticidade dos lugares. Relph, em sua obra *Place and Placelessness* (1976), discute como o lugar é fundamental para a construção da identidade humana, mas também alerta para os perigos da "não-lugar," resultado da modernidade e da globalização, que cria espaços sem sentido ou vínculo emocional.

A importância do lugar nos estudos da Geografia sob uma abordagem humanista, de acordo com alguns estudiosos como Relph (1976) e Tuan (1979) está relacionada a dois aspectos fundamentais: a identidade e a estabilidade. Para estes estudiosos a identidade está conectada ao sentimento de pertencimento ao lugar, enquanto a estabilidade é estabelecida com base na segurança que o lugar nos proporciona.

Já Buttimer (1982) explorou como os lugares e as práticas cotidianas refletem os valores e o sentido de pertencimento dos indivíduos, também adotando uma abordagem fenomenológica para entender as relações espaciais.

A fenomenologia, enquanto método filosófico, encontra forte ressonância na Geografia Humanística, pois ambos os campos compartilham o interesse em compreender a experiência vivida dos sujeitos. Fenomenologistas como Edmund Husserl e Martin Heidegger influenciaram fortemente esse pensamento ao defenderem que o conhecimento do mundo deve ser construído a partir da experiência direta e consciente. Heidegger (1995), em especial, introduziu o conceito de "ser-no-mundo," sugerindo que o ser humano sempre está em interação com o ambiente, e essa relação é o ponto de partida para a compreensão do lugar e do espaço.

Para Heidegger, a existência humana é inseparável dos lugares que habitamos, e esses lugares são mais do que simples localizações geográficas; são, antes de tudo, espaços de significados e de identidade.

No campo da geografia, essa influência filosófica se traduz em um entendimento de que os lugares não podem ser reduzidos a coordenadas espaciais ou a elementos físicos isolados. A fenomenologia, como método filosófico, propõe que a compreensão dos lugares deve se basear na percepção e na vivência dos indivíduos, o que implica em uma abordagem interpretativa e subjetiva.

A Geografia Humanística, portanto, se distancia das abordagens mais positivistas da geografia tradicional, que priorizam medições quantitativas e o uso de ferramentas cartográficas para descrever o espaço. Em vez disso, valoriza-se o "como" as pessoas experimentam e se relacionam com o lugar, reconhecendo que essa relação é sempre mediada por fatores culturais, históricos e pessoais.

Dessa forma, o método fenomenológico oferece aos geógrafos humanistas uma base para explorar o lugar de uma maneira mais holística, entendendo que ele é sempre fruto de uma interação dinâmica entre os indivíduos e o mundo ao seu redor. O lugar, nessa perspectiva, é tanto um espaço físico quanto um espaço simbólico, moldado pelas emoções, crenças e percepções daqueles que o habitam. Esse entendimento fenomenológico reflete a essência da Geografia Humanística, que busca, em última instância, entender o mundo não apenas como ele "é," mas como ele "é vivido" e "sentido" pelas pessoas.

Assim, a Geografia Humanística, através de autores como Yi-Fu Tuan, Edward Relph, Anne Buttimer e outros, convida-nos a olhar para o espaço de maneira mais profunda e reflexiva, incorporando as dimensões subjetivas e simbólicas que tradicionalmente foram deixadas de lado em abordagens mais objetivas e quantitativas da geografia. Ao adotar a fenomenologia como método, essa corrente nos permite compreender que o lugar não é apenas uma localização física, mas um elemento central na construção de nossas identidades e na maneira como nos relacionamos com o mundo.

De acordo com Buttimer (1982), a fenomenologia pretende superar a dualidade entre a subjetividade e a objetividade. Conforme a autora a subjetividade está focada na vivência pessoal enquanto a objetividade centra-se na busca por conceitos gerais. Estudar os lugares significa examinar um fenômeno específico do mundo vivido, elucidando a diversidade e a intensidade de nossas experiências de/no lugar (Relph, 1976, apud Serpa, 2019, p. 82).

Esse é um aspecto relevante neste trabalho, pois compreender como os pais de santo descrevem os Terreiros de Mina, ajuda-nos a levantar importantes elementos para entender as relações de pertencimento e identidade que estabelecem com o lugar em que vivem.

Corrêa *et al.* (2006) destacam que os terreiros não são apenas locais de culto, mas também espaços de resistência e afirmação identitária para as comunidades afro-brasileiras. A interrelação entre o homem, a cultura e o espaço são visíveis no modo como os terreiros moldam e são moldados pelas práticas religiosas, estabelecendo uma dinâmica simbólica que transcende o espaço físico, sendo carregada de significados culturais e espirituais.

Pode-se observar que para os referidos estudiosos mencionados da Geografia Humanista, embora aproximando-se em seus estudos diferentes aspectos, tem como ponto central de suas análises o lugar enquanto espaço-vivido, oportuno pelo indivíduo por suas perspectivas nas quais as grandezas subjetivas e intersubjetivas da experiência devem ser levadas em consideração quando procuramos entender o contexto em que as pessoas prezam ou não o espaço em que convivem e sentem-se pertencente ou não a ele.

Assim Serpa (2019), pontua que:

Se os espaços de representação contêm os espaços percebidos e vividos dos diferentes grupos e classes sociais, é certo que eles contêm e expressam também as lutas e os conflitos dos diferentes grupos e classes pelo domínio das estratégias de concepção desses espaços (Serpa, 2019, p. 87).

Diante do exposto pode-se dizer, que o espaço vivido não é apenas um lugar simbólico e sim um lugar de representações, que lutam pelo respeito e por preservar sua identidade, facilitando assim seu modo de existir. Em que de acordo com o pensamento de Relph (1979) a essência do lugar é definida pois:

Os lugares que conhecemos e gostamos são todos lugares únicos e suas particularidades são determinadas por suas paisagens e espaços individuais e por nosso cuidado e responsabilidade, ou ainda, pelo nosso desgosto, por eles. Se conhecermos lugares com afeição profunda e genealógica, ou como pontos de parada numa passagem através do mundo, eles são colocados à parte porque significam algo para nós e são os centros a partir dos quais olhamos, metaforicamente pelo menos, através dos espaços e para as paisagens (Relph, 1979, p. 17-18).

Portanto, para Relph os lugares têm personalidade, um sentido de existir, pois experimentamos os eventos mais significativos da nossa existência. A importância dos lugares nos remete as experiências vividas, em outras palavras podemos dizer que o lugar faz parte da nossa identidade relacionada ao sentimento de pertencimento.

2.3 Noção de espaço sagrado

Espaço sagrado estabelece relações com dimensões geográficas das práticas religiosas, são estudos que tendem em compreender o sentido que a religião dá a humanidade. Para a geografia da religião, espaço sagrado é sobretudo, o caminho que nos orienta a conhecer as diversas manifestações religiosas que o espaço sagrado possui com o grupo religioso que o frequenta.

De acordo com Rosendahl (2002)

Um grupo religioso, mais que qualquer outro, tem a necessidade de se apoiar em um objeto, em uma parte da realidade que permanece, porque ele próprio não tem a pretensão de mudar, ao contrário de todas as instituições e costumes que se transformam, e das ideias e experiências que se renovam (Rosendahl, 2002, p. 34).

Dessa forma, as manifestações do sagrado são uma realidade criada pelos grupos religiosos para se compreenderem, sendo que cada comunidade religiosa possui sua própria história, ou seja, uma memória construída por tradições que são mantidas vivas e, ao mesmo tempo, constantemente renovadas.

Souza (2017) destaca que,

Os indivíduos concebem seus espaços sagrados orientados por aspectos espirituais que envolvem fé e religiosidade, contextualizados em suas realidades sociais e históricas. A experiência religiosa pessoal pode fornecer bases para uma melhor interpretação da dimensão espacial do sagrado (Souza, 2017, p. 49).

Com base em estudos sobre o sagrado alguns teóricos como Berger (2013, p.38-39 *apud* Souza, 2017, p. 47), destaca o seguinte:

Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia, relacionado com ele, que se acredita em certos objetos naturais e artificiais, a animais, ou a homens, ou as objetivações da cultura humana. Há rochedos sagrados, instrumentos sagrados, vacas sagradas. O chefe pode ser sagrado, como pode ser um costume ou instituição particular. Pode-se atribuir a mesma qualidade ao mesmo espaço e ao tempo, como nos lugares e tempos sagrados. A qualidade pode finalmente encarnar-se em seres sagrados, desde os espíritos eminentemente locais às grandes divindades cósmicas [...] o sagrado é algo apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia.

A partir das palavras de Peter Berger, pode-se compreender que o sagrado não possui uma definição única, mas sim uma pluralidade de significados que variam conforme as instituições religiosas, os costumes culturais e os seres sagrados que são venerados. Essa diversidade implica que o sagrado se manifesta de maneiras distintas em diferentes contextos, o que torna sua interpretação variável e multifacetada. Cada religião ou tradição cultural pode atribuir ao sagrado um conjunto particular de valores e significados, dependendo de sua própria visão de mundo e de suas práticas.

No que diz respeito ao lugar e ao espaço sagrado, essa pluralidade também se reflete. O lugar sagrado é frequentemente entendido como um ponto central de referência espiritual, onde ocorrem interações simbólicas e ritualísticas que reforçam a conexão dos indivíduos com o divino. No entanto, essas manifestações não são homogêneas. O significado do sagrado em um determinado lugar pode ser muito diferente em outro, ainda que ambos sejam considerados sagrados por suas respectivas comunidades.

Essa pluralidade, segundo Berger (2013), sugere que o significado do sagrado é algo que precisa ser continuamente descoberto e reinterpretado, tanto pelos indivíduos quanto pelas coletividades. Cada manifestação religiosa ou cultural busca entender e revelar o real sentido do sagrado, seja nos espaços físicos que são consagrados, seja nos rituais e práticas que ocorrem nesses lugares. O espaço sagrado, portanto, não é apenas um local geográfico, mas um espaço simbólico onde os valores e as crenças de uma comunidade se cristalizam, e sua interpretação depende das dinâmicas culturais e históricas que envolvem cada grupo.

Na visão de Relph (1976), o lugar sagrado é visto como uma experiência profundamente enraizada nas práticas e vivências humanas. Ele discute o conceito de *placelessness* (ausência de lugar), contrapondo-o ao lugar autêntico, que possui significado, identidade e uma profunda conexão com os indivíduos e suas comunidades. No caso do lugar sagrado, Relph argumenta que sua autenticidade está justamente no fato de ser um espaço carregado de simbolismos e significados espirituais, que vão além da sua simples localização física. Para ele, o lugar sagrado é fundamental para a construção da identidade de grupos religiosos, sendo um ponto de convergência entre o material e o espiritual, o passado e o presente.

Já Sauer (2003), ao tratar do espaço sagrado, foca mais na forma como o ambiente físico e cultural influencia o desenvolvimento dos espaços sagrados. Sua abordagem cultural possibilita entender o lugar sagrado como um produto das interações entre o ambiente natural e as práticas culturais. Ele sugere que o espaço sagrado emerge da relação que uma comunidade estabelece com o seu entorno, moldando tanto o espaço quanto a própria cultura ao longo do tempo. Para ele, o sagrado não é um conceito isolado, mas é construído pela ocupação e transformação contínua do ambiente, refletindo a forma como a cultura e a natureza se entrelaçam.

Essas duas perspectivas ressaltam que o lugar sagrado não é apenas uma questão de geografia física, mas envolve camadas de significado construídas pelas práticas e crenças das comunidades que o habitam.

Ainda em relação entre lugar e espaço sagrado Santos (2006) expõe que:

O espaço sagrado (referir-nos-emos a espaço sagrado no sentido de espiritualmente atractivo) é o resultante da inventabilidade que o homem religioso tem de possuir lugares com uma atmosfera própria, onde estejam patentes os elementos da espiritualidade, sendo igualmente resultado da necessidade de segurança que eles proporcionam por serem locais onde, por exemplo, para os cristãos, os ritos são conhecidos, dando conforto, equilíbrio e sentido ao espaço (Santos, 2006, p. 108).

Entende-se que autora ao se posicionar sobre espaço sagrado, tomou como base o sentido espiritual, apresentado como característica do lugar o sentimento de pertencimento, um simbolismo divino, onde o homem consagra o espaço por sentir necessidade de viver num lugar sagrado.

A definição de um lugar como sagrado reflete a percepção do grupo envolvido e, uma vez que a percepção varia de grupo para grupo, dificilmente pode ser generalizada quanto aos princípios de lugar sagrado. Tudo é potencialmente sagrado, mas apenas em alguns lugares escolhidos o potencial é realizado. A manifestação de poder sagrado em determinados lugares o diferencia dos demais lugares (Rozendahl, 2002, p. 68).

A autora entende o lugar como um forte potencial envolvendo um grupo, ao mesmo tempo que tudo é potencializado como sagrado, não são todos os escolhidos a desenvolverem esse potencial, ou seja, existe uma diferença entre os padrões de transformação de cada lugar sagrado impostas pelas atividades religiosas. A diferença está relacionada aos aspectos culturais de modo que o lugar pode ser definido pelos seus valores simbólicos ali representados.

Assim de acordo com Souza (2017), o estudo do sagrado em geografia é possível por conta de sua manifestação no espaço. Associada a noção de sagrado e de seus atributos, a religião também se faz por base espacial e enseja múltiplas experiências afins.

Portanto, ainda sobre as perspectivas de Brandão (1995):

O espaço sagrado (...) não se limita ao físico, mas é tecido pela interação entre natureza, comunidade e os seres espirituais que habitam o mundo invisível. O sagrado é construído pela relação de respeito, ritual e reciprocidade entre os seres humanos e as forças da natureza, que são vistas como manifestações do divino (Brandão, 1995, p. 29).

Contudo, pode-se afirmar que o estudo sobre o sagrado deve ser observado por vários aspectos, pois existem diversas possibilidades de defini-lo. Suas concepções variam de acordo com cada abordagem religiosa a ser estudada, já que as manifestações do sagrado não se resumem apenas a símbolos, mas transbordam para outros espaços e outras vidas.

Compreender os fundamentos dessa abordagem, torna-se importante à medida que estudamos o espaço sagrado conforme as teorias dos autores referenciados, nos leva a ensaiar uma compreensão de lugar sagrado como um ponto de partida atraente, em termos de religiosidade. Os Terreiros de Mina representam fortes manifestações culturais e religiosas de

atração dos espaços sagrados. Cabe a geografia interpretar a dinâmica destes espaços quando estes são habitados pelos filhos de santo que se relacionam com o lugar. Vários são os modos desenvolvidos pelos pais e filhos de santo para encontra-se com os espaços sagrados. É sobre as experiências vividas nos Terreiros de Mina que discorreremos nas próximas reflexões.

3 PERCORRENDO OS LUGARES SAGRADOS

No campo fenomenológico, o lugar é entendido como um fenômeno da experiência humana. Os lugares clamam nossas afeições e obrigações, conhecemos o mundo através dos lugares nos quais vivemos. Lugares são existenciais e uma fonte de autoconhecimento e responsabilidade social.

Angelo Serpa (2019, p. 13).

A definição de um lugar como sagrado reflete a percepção do grupo envolvido e, uma vez que a percepção varia de grupo para grupo, dificilmente pode ser generalizada quanto aos princípios de lugar sagrado.

Zeny Rosendahl (2002, p. 38).

Neste capítulo busca-se demonstrar ao longo da história, como o Tambor de Mina é caracterizado desde o seu início até os dias atuais como símbolo de religiosidade e cultura no universo Ludovicense. Neste sentido, discute-se no capítulo, o Tambor de Mina no universo maranhense e ludovicense; o campo religioso do tambor de mina; finalizando com a força cultural do tambor de mina.

3.1 O Tambor de Mina no universo maranhense e ludovicense

O Maranhão por ter sido um dos Estados que mais importou negros africanos para trabalhos escravos ao longo do período colonial, possuía uma população predominantemente negra, empenhada em serviços domésticos e nas plantações de cana de açúcar, arroz e algodão, onde se tornou um dos mais importantes centros econômicos do país entre os séculos XVIII e XIX.

É importante ressaltar que os negros durante quase quatro séculos ao longo da escravidão foram submetidos a um processo brutal de desunião da sua cultura, onde os senhores do tráfico negreiro pretendendo evitar desobediências, capturavam os negros de diversos pontos da África e distribuía-los no Brasil de maneira em que estes fossem agrupados de forma heterogênea. Mesmo sob cativeiro, isto não foi impedimento para que os negros continuassem com sua cultura, ainda que de forma fragmentada e com diversos elementos (Assunção, 2001).

Vítimas de preconceito, os negros escravos ao adentrarem no Brasil eram batizados e obrigados a seguir o catolicismo e impedidos de praticarem sua religião. Apesar disso eles não renunciaram seus valores e nem absorveram por completo o que lhes eram impostos, assim reelaboram uma cultura compatível com suas tradições e origens. Resistiram a diversas pressões tanto por parte dos seus senhores, quanto pela igreja católica, os cultos afros, estes frutos de diferentes culturas africanas assumiram significações regionais específicas ao ponto de serem

conhecidas na Bahia como Candomblé, Pernambuco como Xangô, no Rio de Janeiro como Macumba e no Maranhão como Tambor de Mina (Ferretti, 2001).

Sobre a história da mina maranhense, pai Cliger Rodrigues nos relatou que:

“O tambor de mina é uma religião afro-brasileira praticada no Maranhão, estabelecida em São Luís em meados do século XIX, onde existem dois tipos de nação de tambor de mina no estado, a nação jeje onde nós pais de santo consideramos a mais antiga a qual firmou suas raízes na casa das minas jeje (Querebentã de Toi Zomadonu), este é o terreiro mais antigo de nossa cidade, onde sua construção se deu por volta de 1840. E temos também a nação nagô, construída no mesmo período permanecendo até hoje na casa de nagô. Ambas as casas permanecem no mesmo bairro de origem Madre Deus (Centro Histórico), são casas que ainda mantêm o seu mesmo legado até hoje.”

Pai Cliger Rodrigues ainda destacou:

“A casa das minas possui uma característica própria, por não possuir terreiros filiados a sua nação, ela se destaca como única em São Luís seguindo o mesmo gênero desde a sua fundação. Suas entidades são de uma única linha os voduns e seus cânticos são sempre na sua linha de formação a jeje. Por outro lado, temos a casa de nagô, esta apresenta uma cultura diferente, mesmo sua construção ter sido em período semelhante a casa das minas esta casa além dos voduns lá se cultua, os orixás e encantados, os caboclos ou gentis, que são espíritos de nobres, turcos, reis, índios, etc.

Podemos dizer que foi a partir da Casa de Nagô que vários terreiros possuíram sua origem se espalhando tanto na capital quanto no interior do estado. Pois, esta possibilitou aos pais de santo novas ramificações, onde puderam cultuar em suas novas casas não mais a mina pura, passando a abranger algumas famílias como: família de Légua, família de Dom João, família do Rei Sebastião, família de Dom Miguel, família do Rei da Turquia e muitas outras.

Durante o processo de formação da história da mina em São Luís, vários terreiros se destacaram e contribuíram com seus legados na construção do espaço sagrado, os quais pai Eudívan Silva mencionou:

“O terreiro de Belém, de Vó Severa Soeiro; o terreiro Fé em Deus, de Maximiana este consagrado ao Vodum Toi Dadarrô, não sabemos ao certo onde foi iniciado, só que teve fortes ligações com os terreiros de Codó; o Terreiro de São Benedito (consagrado ao vodum Toi Averequete) é a terceira casa de culto africano de São Luís permanecendo aberta até hoje, localizada no sítio Justino na vila Embratel; o terreiro do Egito (Ilê Niamê), este deu origem a muitas casas que permanecem com seu legado até os dias atuais, onde destacamos: o terreiro Mina Abê-Iemanjá Ilê Axé Iemouô, fundado por Jorge Itaci Babalaô, falecido em 2003, deixando um grande legado para seus filhos espirituais, pois possuía um grande conhecimento sobre a Mina, a Casa Fanti-Ashanti fundada por pai Euclides Menezes. Dentre outras casas que se ramificaram a partir destas e mantem seus legados até hoje”.

No Maranhão, principalmente na capital, há uma grande diversidade de terreiros que até hoje não são mapeados, a Secretaria Estadual de Igualdade Racial (SEIR) vem desenvolvendo um projeto com o intuito de fazer este mapeamento, buscando com os dirigentes

dos terreiros conhecer seus espaços. Vale frisar que muitos terreiros funcionam com condições precárias por dificuldades financeiras, onde simplesmente trabalham em prol de manter a religiosidade dos seus ancestrais.

A mina no maranhão é ainda hoje praticada principalmente pela população mais negra e, conseqüentemente, de renda mais baixa, embora que penetre de alguma forma todos os seguimentos da sociedade. Os terreiros e particularmente a Casa da Minas tem sido considerado como principal centro de preservação da cultura africana no Estado (Ferreti, 1989. p. 39).

Para compreender melhor como ocorreu o mecanismo de preservação dos terreiros em São Luís em décadas anteriores, recorre-se a memória oral e afetiva por meio de relatos de Dona Graça, que com 74 anos de idade, está envolvida em terreiros de mina desde a infância, que teve e ainda mantém uma ativa participação na casa.

“Como era bom no passado, coisas boas que se foram e não voltam mais, ‘águas passadas não movem moinhos’, não dá para comparar a nossa época com a época de vocês. Hoje os gastos são muitos, alguns chegam a exigir coisas caras e isto vai de ‘fio a pavio’ e ainda passa de pai para filhos. Deus me guarde, são tantas coisas, no meu tempo as coisas eram diferentes, tudo mais fácil. Por ocasião das festas, chefes de terreiros ganhavam muitas coisas, graças as amizades que tinham com médicos, advogados, comerciantes, dentre outros que se tornavam ‘juizes da festa’ e davam sua contribuição antecipada, como saco de arroz, saco feijão, farinha e muitas outras coisas. Nessa época os encantados ganhavam tantas coisas que até sobravam”.

Dona Graça nos informou que:

“Tudo era bem à vontade, o terreiro ganhava muita coisa e ainda tinha criações de aves, porcos etc., fora isso, as filhas de santo colaboravam com o que faltasse e quem não tinha como contribuir, ajudava nos serviços da casa como lavar, passar as roupas dos encantados, serviço era o que não faltava. Tudo muito diferente do que é visto hoje”.

Das décadas passadas para os dias atuais, as formas de manutenção dos terreiros se tornaram mais complexas, envolvendo várias estratégias por parte dos pais e mães de santo, que nem sempre falam com clareza como adquirem recursos para a manutenção da casa e se há ou não ajuda dos filhos de santo. Alguns responderam: *“eles ajudam dentro do limite, tem uns que não tem nem para seu sustento, quem pode ajudar oferece maior contribuição nas festas grandes”.*

Com relação as despesas da casa alguns nos afirmaram que *“as despesas para se manter um terreiro é muito grande, trabalha-se muito e poucos são os que nos recompensam, mas o nosso dever é cumprir a missão, ajudar e não olhar para trás, sob pena de ‘apanhar no tempo’”.*

Existem várias maneiras para gerar recursos para a manutenção do terreiro, dentre elas há consultas, leitura da sorte, jogos de búzios, vendas de banhos, defumadores, (Figuras 1

e 2) todos com sua finalidade específica. Em alguns terreiros a consulta não é cobrada e sim as outras coisas a serem usadas, as quais, os preços variam muito dependendo da necessidade. Assim não há uma organização quanto aos recursos financeiros, tudo fica por conta dos trabalhos realizados pelo zelador do terreiro e ele se encarrega de receber também as contribuições que lhe são repassadas.

Figura 1. Jogo de búzios



Fonte: Maciel, 2023.

Figura 2. Banhos



Fonte: Maciel, 2023.

A partir dos depoimentos de pessoas mais velhas e conhecedoras dos princípios do Tambor de Mina, percebe-se uma significativa mudança no aspecto financeiro relacionado à religião. No passado, o Tambor de Mina era visto estritamente como uma missão espiritual, desvinculada de questões materiais. Hoje, embora ainda mantenha esse caráter missionário, também é considerado um meio de subsistência para muitos.

Essa transformação pode ser compreendida à luz dos estudos de Corrêa *et al.* (2006), que destacam a relação intrínseca entre os terreiros de religiões de matriz africana e o contexto social e cultural em que estão inseridos. Segundo os autores, os terreiros não são apenas espaços de culto e espiritualidade, mas também locais de resistência cultural e adaptação às mudanças sociais. A questão econômica que hoje permeia o Tambor de Mina reflete essa adaptação às novas realidades, onde o terreiro, além de ser um espaço sagrado, também atua na subsistência de seus membros, mostrando-se dinâmico e em constante transformação diante das pressões sociais e econômicas.

Alguns pais de santo relataram que o sustento de suas famílias provém dos trabalhos realizados no terreiro, evidenciando uma transformação na relação entre religião e economia, o que reflete mudanças sociais e culturais mais amplas. Essa percepção se alinha com a análise de Bourdieu (1989) sobre a economia simbólica em religiões, onde o capital cultural e simbólico ganha relevância em relação ao material, embora, na prática, ambas as dimensões se entrelacem.

Em relação ao funcionamento interno dos terreiros, há uma hierarquia bem definida, onde os cargos desempenham papéis importantes para a manutenção das práticas religiosas. O Babalorixá, ou zelador, é responsável por toda a organização e pela condução espiritual da casa. Logo abaixo dele está a mãe pequena, que, na ausência do Babalorixá, assume a gestão da casa. Mesmo em sua presença, a mãe pequena desempenha funções relevantes para o bom andamento das atividades. Já o contra-guia auxilia na orientação de novos integrantes e na organização dos ritos.

Os abatazeiros, responsáveis pelos tambores, desempenham uma função central nos rituais, pois, como destaca Nina Rodrigues (1935), a música e o ritmo são parte vital das religiões afro-brasileiras, mediando a conexão entre o plano físico e o espiritual. As serventes cuidam dos encantados durante os rituais, auxiliando-os com seus adereços e atendendo às suas necessidades durante os transes espirituais. Por fim, os rodantes são aqueles que, durante as cerimônias, recebem os encantados e participam das danças rituais.

Apesar da estrutura hierárquica bem estabelecida, a cooperação é uma característica marcante dentro dos terreiros. Todos, independentemente de seus cargos, colaboram entre si, criando uma rede de apoio mútua. Essa dinâmica reflete o valor comunitário intrínseco à prática do Tambor de Mina, onde o aprendizado é compartilhado e a transmissão de saberes é fundamental para que a tradição se mantenha viva e o axé (energia espiritual) seja continuamente fortalecido.

Essa organização interna e a divisão de responsabilidades também exemplificam o que Bastide (2011) descreve como uma "sociologia da religião," na qual cada indivíduo, dentro de uma estrutura coletiva, tem um papel a desempenhar que contribui para o fortalecimento da comunidade e a continuidade dos ritos.

3.2 O campo religioso do Tambor de Mina

A religião do Tambor de Mina baseia-se na crença em entidades encantadas, manifestando-se como uma fonte espiritual que flui continuamente. O termo "Mina" refere-se a uma fonte inesgotável, como uma mina que, quanto mais se oferece, mais retorna, estabelecendo uma reciprocidade espiritual (Ferretti, 2011).

O Tambor de Mina, um culto ancestral de origem africana, foi adaptado à realidade brasileira, mantendo sua essência enquanto se integrou às novas condições. Esse culto é uma expressão de fé, espiritualidade e sincretismo, no qual se manifestam orixás, encantados e

voduns⁵, com o objetivo de promover prosperidade, amor, saúde, proteção, equilíbrio e crescimento para os participantes.

Segundo Prandi (2001), os orixás e encantados presentes no Tambor de Mina não apenas representam divindades, mas também simbolizam aspectos da vida cotidiana e das relações sociais dos praticantes. Essa ligação entre a espiritualidade e a vida prática é fundamental para entender como as comunidades afro-brasileiras utilizam o culto como um meio de resistência e afirmação cultural. A prática do Tambor de Mina, portanto, torna-se um espaço de fortalecimento da identidade coletiva, onde a ancestralidade é celebrada e as tradições são preservadas, adaptando-se, ao mesmo tempo, ao contexto contemporâneo e à diversidade cultural do Brasil.

Acredita-se que, para participar desse culto, é necessária uma fé genuína, pois sem ela, o envolvimento espiritual não se concretiza plenamente. Além disso, o sincretismo religioso é um aspecto marcante do Tambor de Mina, onde as entidades são celebradas em correspondência aos santos católicos, reforçando a conexão entre as divindades africanas e o catolicismo.

O sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma “reinvenção de significados” e uma “circularidade de culturas”. Trata-se de uma estratégia de transculturação refletindo a sabedoria que os fundadores destas religiões também trouxeram da África e, eles e seus descendentes, ampliaram no Brasil. Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e brasileiras sendo, porém diferentes matrizes que as geraram (Ferreti, 1995, p. 10).

Os africanos no Brasil tiveram uma vida inegavelmente sofrida, de violência, exploração e injustiças. Tendo em vista o racismo estrutural existente no presente, herança de séculos de escravidão no país. Toda forma de expressão do negro era mal vista, eles não tinham voz ativa perante a sociedade, o racismo contribuiu para uma imagem negativa aos negros do país, bem como os excluía da sociedade.

De acordo com Santos, (2005).

A discriminação do negro como lascivo, libidinoso, violento, bebedor, imoral ganha as páginas dos jornais compondo a imagem de alguém em que não se pode confiar. Condenavam o samba e a capoeira como práticas selvagens e que terminavam em desordem e violência. Acusavam os negros por praticarem bruxarias, por não possuírem espírito familiar sendo as mulheres sensuais e infiéis e os maridos

⁵ Orixás, encantados e voduns são entidades espirituais centrais nas religiões de matriz africana: Os Orixás, são divindades que representam forças da natureza e aspectos da vida humana, veneradas no Candomblé e na Umbanda. Cada orixá tem suas próprias qualidades e pode influenciar áreas como amor e saúde. Os Encantados, são espíritos de ancestrais ou seres da natureza que habitam locais sagrados. Eles atuam como protetores e guias, e a comunicação com eles é fundamental nas práticas religiosas. E os Voduns, são entidades veneradas, especialmente entre os povos do Benin, que representam forças da natureza e atuam em diversas esferas da vida, frequentemente manifestadas em rituais.

violentos, retratos da falta de estrutura moral, psíquica e social do negro (Santos, 2005, p. 131)

Entretanto, esses negros desenvolveram estratégias para contornar a influência do catolicismo, não se curvando completamente e mantendo suas origens vivas. Embora muitos tenham aceitado a possibilidade do sincretismo religioso, outros continuaram a venerar suas entidades espirituais, disfarçando-se sob a prática da fé católica.

O sincretismo, portanto, não se limita às religiões afro-brasileiras, mas é observado em diversas tradições religiosas no Brasil. Essa prática é amplamente disseminada no país, onde elementos católicos, como a bênção de objetos e o uso de sal grosso, são empregados com a finalidade de transmitir paz e graça aos fiéis.

Assim, Rosendahl (2002, p. 72), sustenta que “os santos apesar de estarem no céu, se fazem presentes por meio de sua imagem. É a imagem o objeto do culto, e de algum modo, o santo se identifica com sua imagem. Dessa forma, torna-se possível o contato direto entre o fiel e o santo”.

Nesse sentido, qualquer coisa que as mães, pais de santos e os adeptos dos cultos africanos irão fazer, tem que dar uma oferenda, para que o orixá se sinta feliz, primeiramente é dado para Exu, pois este é quem leva e traz dos orixás para os homens, portanto se não é oferecido antes a ele, ele bloqueia o que é pretendido fazer, geralmente é oferecido comidas, fumos, frutas e bebidas (Figuras 3 e 4).

Nas obrigações para Iemanjá, sempre irão ter frutos do mar, peixe, camarão, coco, já Iansã é mais delicada porque ela é guerreira, então sua preferência é por cabra amarela, acarajé e todas as outras coisas que levam dendê e pimenta.

O estudo da cultura africana, em todos os seus aspectos e produções religiosas, é essencial para compreendermos as profundas e complexas relações que se estabelecem entre o homem e os orixás. Os orixás, divindades da tradição religiosa africana e afro-brasileira, não apenas representam forças da natureza, mas também personificam aspectos das experiências humanas, como a coragem, a sabedoria e a justiça. Esses deuses mantêm uma conexão íntima e simbiótica com seus devotos, estabelecendo laços espirituais que transcendem a simples veneração.

Para os adeptos das religiões de matriz africana, a relação com os orixás é um pacto sagrado de devoção e proteção, um elo que se reflete tanto na vida cotidiana quanto nos rituais. Esse vínculo espiritual é reforçado por práticas religiosas e rituais que envolvem oferendas, danças, cânticos e celebrações, todas formas de estreitar a relação entre o fiel e seu orixá, como

observa Prandi (2001). Essa ligação não é unilateral; o orixá também protege, guia e influencia a vida dos devotos, estabelecendo uma troca contínua entre o divino e o humano.

Compreender essas dinâmicas religiosas faz-se necessário para o entendimento mais amplo das culturas afro-brasileiras e da forma como a espiritualidade influencia as diversas esferas da vida social. O estudo da religiosidade africana permite vislumbrar como os orixás exercem influência direta sobre as práticas culturais e sociais das comunidades que cultuam essas divindades, promovendo não apenas uma identidade religiosa, mas também uma resistência cultural.

Figura 3. Oferenda para Exu

Fonte: Maciel, 2023.

Figura 4. Festa para Acossi

De acordo com Durkheim (1968, p. 204 *apud* Rosendahl, 2002 p. 26)



Fonte: Maciel, 2023.

As práticas do culto, quaisquer que sejam, não são movimentos inúteis e gestos sem eficácia. Essas práticas evidentemente estreitam os laços que unem o indivíduo e a sociedade de que é membro; quer esse culto consista em manobras materiais ou em operações mentais, ele é sempre eficaz. A religião, assim, assume sentido e uma razão que permitem aos indivíduos compreenderem a sociedade da qual são membros e as relações obscuras mais íntimas que mantêm com ela.

Todos os orixás cada um tem a sua importância, Xangô representa o fogo, o trovão é o orixá do ar, o principal representante da família do xangô chama-se Zorubadé, já Iansã que é sua mulher representa o relâmpago, o vento e a chuva da tempestade, então cada um é a realização um do outro e o conjunto de todos eles é que faz a harmonia do mundo.

No Tambor de Mina, os orixás e o voduns conversam normalmente com as pessoas que ali estão participando do culto (Figuras 5, 6, 7 e 8), considerando naquele momento o espaço vivido, ou seja, ali é o “momento que está havendo um resgate da dialética entre o presente e o

passado, entre o presente e o futuro, sendo um só tempo retrospectiva e prospectiva” (Serpa, 2019, p. 84).

Isto demonstra a realidade vivenciada nos terreiros, quando o ancestral se direciona a uma pessoa e a cumprimenta, criando uma proximidade e estabelecendo uma relação entre sociedade e espaço, um momento visto aqui como um conjunto de eventos espaços-temporais. Onde aquele que conseguir sentir o toque de mãos acolhedoras do tempo e a visão da direção dos caminhos e ainda assim se mantiver lúcido e grato pela dádiva de ser escolhido, então estará pronto para seu processo ancestral. Só quem passa por todo processo de recolhimento e suas etapas sabe o quanto é um momento único, que marca não só o renascimento em um espaço sagrado, como toda a sua espiritualidade.

Quando o axé é sentido e vivido com o coração, cada toque, cada passo dado, doutrina entoada, cada olhar para o todo trazem acalento, esperança, vivências únicas, fortalecendo a fé e o amor por esse universo ancestral e rico, que é genuíno e parte de nós.

Figura 5. Conversa com visitantes da casa



Fonte: Maciel, 2023.

Figura 6. Conversa entre encantados



Fonte: Maciel, 2023.

O Terreiro de Mina como espaço sagrado é um lugar de luz, fé, respeito, no qual a verdadeira função ou papel do babalorixá em ser escolhido pelo seu sagrado é fazer a diferença tanto para se, quanto para os seus filhos de santo e a sociedade vivendo aquele espaço num todo, sem este lugar não há vida espiritual.

Corrêa (2006) enfatiza que o terreiro se configura como um microcosmo cultural, onde se entrelaçam dimensões sociais, históricas e simbólicas, permitindo a construção de uma identidade coletiva. Nesse sentido, o terreiro não é apenas um local de práticas religiosas, mas um espaço de resistência cultural e de diálogo com a sociedade. A presença do babalorixá é fundamental para essa dinâmica, pois ele atua como mediador entre os mundos espiritual e material, promovendo a integração da comunidade e a manutenção das tradições. Através de

sua liderança, o terreiro se torna um espaço de acolhimento e transformação, onde a espiritualidade e a cultura se manifestam em harmonia, refletindo a riqueza da diversidade afro-brasileira.

De acordo com Rosendal (2002):

O espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio destinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio de símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade (Rosendal, 2002, p. 30).

Figura 7. Momento de Oração



Fonte: Maciel, 2023.

Figure 8. Encontro de Orixás



Fonte: Maciel, 2023.

Ao se falar deste espaço sagrado tambor de mina, tem-se várias especificações em relação aos encantados os quais fazem parte das ritualísticas como: Toi Averequete este é quem faz a transição, apaziguamento entre a passagem do vodum em terra e o caboclo, Caboclo Tupinambá, Badé, Rei Sebastião, Légua Bogí, Dom João, Dom Miguel, Dom Luís Rei de França, Toi Zomadonu, Navezuarina, Toi Xapanã, Toi Acossi, Toi Agogono, Toi Abidigar, Pedro Estrela, Ubirajara, Índio Velho, Jurema, cabocla Ita, Tapindaré, Rei Surrupira entre outros. Ressalta-se que nas ritualísticas não são todos os encantados que participam, vai depender do culto, da família que esteja sendo homenageada, pois são famílias bem diferentes, onde cada uma tem sua ramificação.

Dentre as ritualísticas há uma que não é feita em todas as casas de mina, não é realizado tambor para Exu, mais isto é um fundamento de cada casa. Enfatiza-se que toda ou qualquer outra religião de culto afro-brasileiro fazem interligação com o Tambor de Mina.

O campo religioso do Tambor de Mina em São Luís por não ser homogêneo, a identidade assumida pelos terreiros varia muito, a depender principalmente das entidades cultuadas por eles, pois a ritualística é uma forma de expressão de cada pai ou mãe de santo em

louvar seus orixás. Em muitos casos essa identidade é definida pela trajetória de seus fundadores, que podem ter iniciado em outras casas e trouxeram consigo um pouco da cultura e de tudo que aprendeu durante seu percurso pelas religiões de matriz africana.

Claval (2007), assevera que:

A cultura não é vivenciada passivamente por aqueles que a recebem como herança: eles reagem àquilo que lhes é reposto ou que lhes pretende impor. Interiorizam certos traços e rejeitam outros. Inventam, ao longo de suas existências, novas maneiras de fazer, atribuem cores novas aos seus sonhos e aos seus pesadelos, e criticam os valores usuais quando estes não correspondem às suas aspirações profundas (Claval, 2007, p.13).

Com isto, o ritual vai ter característica própria, oriunda de seus ancestrais que ali se desenvolveram e permanecem, a fim de continuar com seus legados, transmitindo fé e sabedoria para seus filhos que acreditam na transformação que aquele espaço sagrado irá realizar em suas vidas, agregando valor não apenas como pessoa, mas também como sociedade que deseja sempre algo melhor, onde todos possam saber diferenciar o que realmente importa na religiosidade.

Através desse espaço, o indivíduo não apenas cresce espiritualmente, mas também aprende a reconhecer a importância da religiosidade em sua vida e na vida da comunidade. Esse processo agrega valor não apenas à pessoa, mas também à sociedade como um todo, uma vez que os ensinamentos transmitidos nesses ambientes sagrados incutem respeito e compreensão sobre o que realmente importa nas práticas religiosas. O terreiro, portanto, proporciona uma vivência que vai além da fé individual, moldando uma sociedade que almeja sempre algo melhor e que compreende a diversidade e riqueza da espiritualidade como parte essencial de sua identidade cultural.

3.3 A força cultural do Tambor de Mina

Entende-se por cultura algo que envolva o modo de vida de uma sociedade, na qual uma comunidade se destaca pelo seu modo de vestir-se, falar assim como seus aspectos políticos, sociais e econômicos. A cultura é estudada em diferentes aspectos, por diferentes olhares de pesquisadores como sociólogos, antropólogos e geógrafos, cada um tem sua definição de acordo com seu objeto de observação.

Portanto, Santos (2006), coloca que o estudo da cultura nos leva para várias discussões, dessa forma estudar cultura é algo muito importante, não só para entendermos, mas também para respeitarmos.

Cultura pode por um lado referir-se à alta cultura, à cultura dominante, e por outro, a qualquer cultura. No primeiro caso, a cultura surge em oposição à selvageria, à barbárie; cultura é então a própria marca da civilização. Ou ainda, a alta cultura surge como marca das camadas dominantes da população de uma sociedade; se opõe à falta de domínio da língua escrita, ou à falta de acesso à ciência, à arte e à religião daquelas camadas dominantes. No segundo caso, pode-se falar de cultura a respeito de qualquer povo, nação, grupo ou sociedade humana. Considera-se como cultura todas as maneiras de existência humana (Santos, 2006, p. 35).

Ao abordar o Tambor de Mina como uma expressão da cultura maranhense, é importante reconhecê-lo como uma das manifestações mais significativas da cultura popular no estado. Historicamente, essa tradição enfrentou severa perseguição por parte da elite, que buscava impor uma cultura erudita e suprimir as práticas populares.

No entanto, o Tambor de Mina conseguiu resistir e se manter vivo, em grande parte devido à tenacidade e à luta dos povos afrodescendentes, que preservaram suas tradições e valores culturais. Essa resiliência não apenas garante a sua continuidade, mas também enriquece o patrimônio cultural do Maranhão, destacando sua importância na diversidade cultural brasileira (Sá; Gomes; Moraes, 2020).

Neste sentido, Botelho (2012), sentencia que:

A cultura negra, por exemplo, era além de rejeitada, proibida, perseguida pela elite, representadas pelas leis e aparelhos do estado através da polícia. Nesse sentido, a repressão ao controle social encetada pela classe dominante da época. No entanto, a cultura popular maranhense do século XIX, era bastante resistente e diversificada, envolvia diversos rituais, expressões e lendas. A Festa do Divino Espírito Santo ocupava lugar entre os rituais populares, havia irmandades negras dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, crença em mãe-d'água, curupira e cura canga, que se originam das tradições indígenas. A essas crenças somam-se outras como os **rituais dos jeje e nagô** que revelam a riqueza da cultura afro-maranhense, o **tambor de mina**, o **tambor de crioula** e nas áreas rurais o **terecô**, além das caixas (Botelho, 2012, p. 143).

É amplamente reconhecido que toda cultura é dinâmica e, ao longo do tempo, as tradições são constantemente constituídas e reinventadas. A diversidade dos povos africanos que chegaram ao Brasil legou um rico patrimônio cultural e religioso, que resistiu às inúmeras dificuldades enfrentadas ao longo dos anos (Michaliszyn, 2024).

Nesse contexto, as religiões de matriz africana emergem como formas importantes de preservação da identidade negra, servindo como um elo que conecta as memórias das diversas Áfricas e reforça a ancestralidade comum. Essas religiões não apenas refletem a luta e a resistência dos afrodescendentes, mas também desempenham um papel fundamental na construção de uma identidade coletiva, fortalecendo os laços entre as gerações e mantendo viva a herança cultural africana no Brasil.

Graças à cultura, cada um se projeta no futuro e trabalha para criar um contexto melhor do que aquele do presente. O mundo termina geralmente por assemelha-se ao paraíso ou às utopias que os homens imaginam; seus valores enraízam-se, suas escolhas

encontram aí sua legitimidade; o ambiente que moldam torna-se, assim, conforme as suas preferências e às suas aspirações (Claval, 2007, p.13)

Assim, destaca-se que, hoje, o Tambor de Mina tem seu espaço na cultura maranhense, tornando-se uma das principais atividades culturais desenvolvidas e praticadas em São Luís. Este abriga, em suas casas, o bumba-meu-boi, que é o boi de encantado; a tribo de índio; o coco pirinã; cacuriá; o tambor de crioula (Figuras 9, 10, 11 e 12); e muitas outras manifestações culturais que emergem de dentro do terreiro, independentemente das vertentes religiosas.

Ferreira *et al.* (2023) ressaltam que o Bumba-meu-boi, como uma expressão rica da cultura popular maranhense, não apenas complementa as práticas do Tambor de Mina, mas também serve como um veículo para a preservação da memória coletiva e da identidade cultural da região. O bumba-meu-boi, ao incorporar elementos de diferentes tradições e ao dialogar com o sagrado, revela a complexidade das relações sociais e culturais em São Luís. Essa interação entre o Tambor de Mina e o Bumba-meu-boi ilustra como as práticas culturais se entrelaçam, promovendo um espaço de resistência e de celebração da diversidade, onde a espiritualidade e a cultura se manifestam de forma integrada e dinâmica.

Ressalta-se que a cultura popular se expressa em sua maioria através das festas religiosas realizadas para os voduns, orixás e caboclos que são realizadas de acordo com a organização dos terreiros e de forma frequente.

De acordo com Ferreti (2001),

O Maranhão é conhecido como principal centro de preservação da cultura *jeje-dahomeana* do Brasil, embora a maioria dos terreiros de mina reproduza principalmente o modelo da Casa de Nagô e não o da Casa das Minas (jeje). [E] [...] alguns terreiros de mina que também cultuam *voduns* do *Daomé*, procuram se legitimar no campo religioso afro-brasileiro afirmando possuir alguma ligação com ela ou com suas fundadoras africanas [...] (Ferretti, 2001, p. 75).

Figura 9. Boi de encantado papudos

Figura 10. Apresentação do boi papudos



Fonte: Ylê axé Onilê orixá, 2023.



Fonte: Ylê axé Onilê orixá, 2023.

Figura 11. Tambor de crioula no terreiro de mina



Fonte: Maciel, 2023.

Figure 12. Crianças dançando no tambor de crioula



Fonte: Maciel, 2023.

A cultura no tambor de mina é marcada por muitas festas, toda e qualquer atividade realizada como as iniciações, o transe, as comemorações as divindades são marcadas pelos toques, cantos, danças e oferendas de alimentos específicos, dependendo da festa realizada no dia. Nestes momentos existem a ornamentação dos salões, mesas de bolos, comidas para distribuir para a comunidade presente, os voduns, orixás e encantados vão para o barracão para dançar, usando suas indumentarias e ferramentas que são do dia a dia (Figuras 13 e 14). Convém mencionar que para as pessoas que organizam as festas, não é apenas um momento de lazer e sim um trabalho prazeroso, que lhes dão muito orgulho.

Figura 13. Festa em homenagem ao aniversário do Ylê Axé Toy Xapanã



Fonte: Ylê Axé Toy Xapanã, 2023

Figura 14. Toque em homenagem à família da Turquia



Fonte: Ylê Axé Toy Xapanã, 2023.

Muitas destas festas culturais, devido o sincretismo religioso tem seu calendário voltada para o catolicismo popular praticado no tambor de mina, onde tem-se o baile de São Gonçalo, festejo do Divino Espírito Santo, Santa Barbara (que cultua Maria Barbara, Iansã e outas entidades femininas ligadas ao tambor de mina), Santa Luzia, Conceição, São Benedito, São João (aqui se cultua xangô, família de dom João, dom de Lima), São Pedro (culto para Badé, dom Pedro Angasso), São Lázaro, São Sebastião. Que são festas aberta para a participação da sociedade (Figuras 15 e 16).

Figura 15. Festa em homenagem a Santa Barbara



Fonte: Maciel, 2023.

Figura 16. Festa em homenagem a São Sebastião



Fonte: Maciel, 2024.

Além das festas realizadas dentro dos terreiros, os zeladores e filhos de santo são convidados a participar de uma grande festividade popular no Brasil: o carnaval. Em São Luís, destaca-se o "banho de axé" (Figura 17), que é a abertura oficial do carnaval na Grande Ilha. Este evento reúne diversos terreiros e dá início ao circuito carnavalesco com um rito que simboliza a limpeza e a purificação da alma.

Figura 17. Banho de Axé 2023: Abertura oficial do carnaval em São Luís



Fonte: Maciel, 2023.



O "banho de axé" é um evento emblemático realizado em colaboração entre a Secretaria Estadual de Igualdade Racial e a Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão. Em 2023, o evento foi marcado pelo lançamento de uma campanha contra o racismo religioso, promovida pela Secretaria de Igualdade Racial. Nesse contexto, diversos terreiros de Minas puderam se manifestar, exibindo faixas que clamavam por respeito à sua religiosidade. Além

de enfatizar o direito à fé, essa iniciativa visa evidenciar a contribuição significativa dos povos negros africanos, que foram trazidos como cativos, para a formação da sociedade maranhense, influenciando costumes, culinária, religião e outras manifestações culturais.

Além do "banho de axé", São Luís celebra outra grande festividade cultural no dia 8 de setembro, em comemoração ao aniversário da cidade. Nesta data, representantes de religiões de matriz africana se reúnem em uma grandiosa procissão dos Orixás, que é uma homenagem a Dom Luís, Rei de França, considerado o patrono da cidade (Figuras 18, 19 e 20).

Esta procissão, que ocorre há mais de 50 anos, já está consolidada no calendário das festividades culturais afro-brasileiras e é organizada pela Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão, com o intuito de preservar e perpetuar essa tradição. O percurso da procissão inicia-se em frente à prefeitura da cidade e tem como destino a Igreja do Desterro.

A importância desses eventos, como o "banho de axé" e a procissão dos Orixás, reflete a resistência cultural e religiosa dos povos de matriz africana, que, segundo Durkheim (1996), cooperam para a coesão social e na manutenção das tradições. Assim, as manifestações religiosas e culturais não apenas reverberam a riqueza da herança africana, mas também atuam como um meio de afirmação identitária e luta contra a discriminação e o preconceito. A conexão entre a religiosidade e a cultura popular é um testemunho da resiliência dos grupos afro-brasileiros e de sua contínua influência na sociedade contemporânea do Maranhão.

Figura 18. São Luís Rei de França



Fonte: Maciel, 2023.

Figura 19. Procissão para os Orixás



Fonte: Maciel, 2023.

Figura 20. Pai Antônio na chegada da procissão na Igreja do Desterro



Fonte: Maciel, 2023

A chegada da procissão a igreja do Desterro é o ato de agradecimento de todos os pais e filhos de santo que fazem suas homenagens aos santos e orixás por mais uma missão cumprida.

4 FÉ, CULTURA, FESTAS E RESISTÊNCIA

*Eu não quero que me tolere, eu quero que respeite
minha religião, meu espaço, meu sagrado.*

Pai Cliger Rodrigues

Neste capítulo, busca-se demonstrar as diversidades festivas que resistem ao longo do tempo, nunca deixando de lado a fé e a cultura do Tambor de Mina, onde temos como campo empírico o terreiro de mina Nossa Senhora Santana. Nesse sentido, discutisse-se no capítulo o rufar dos tambores: Terreiro de Mina Nossa Senhora Santana em São Luís -MA; o Terreiro de Mina e sua diversidade festiva e encerramos o capítulo com um tema bastante atual, Novos tempos, antigos problemas: o preconceito religioso nos terreiros de mina, cuja abordagem, consideramos de extrema relevância.

4.1 Rufar dos tambores: Terreiro de Mina Nossa Senhora Santana em São Luís – MA, como campo empírico

O terreiro de Mina Nossa Senhora Santana (Figura 21), tem como endereço rua desembargador Sarney Costa 51, bairro de Fátima, fundado em 1982 por Pai Cliger Rodrigues de Sousa (Figura 24), o qual se dedica inteiramente ao terreiro. A sua vida espiritual começou desde sua adolescência, aos 16 anos, desde então, vive em prol dos seus guias espirituais e das pessoas que procuram sua casa, seja para um benzimento, uma conversa ou querendo que este os ajude a resolver algum problema em suas vidas, problemas estes, que podem ser de saúde ou algo que queiram conquistar.

Figura 21. Pai Cliger Rodrigues de Sousa

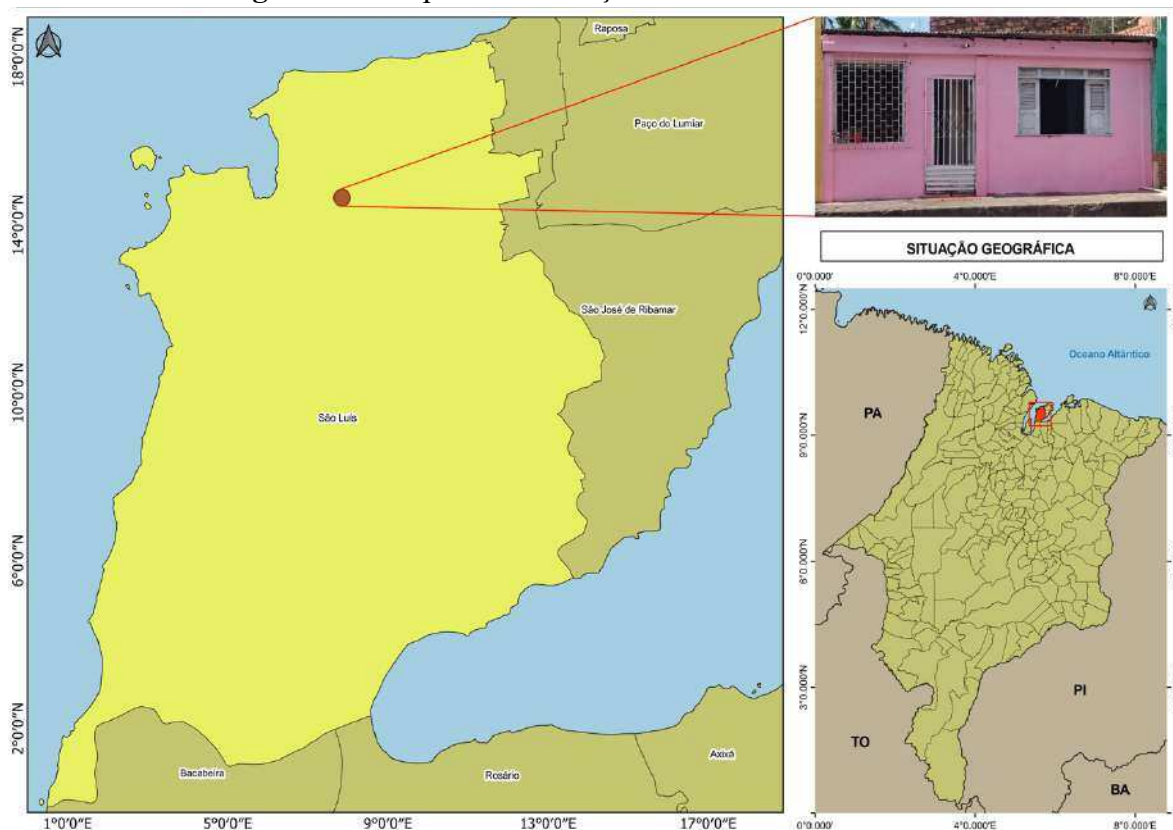


Fonte: Maciel, 2023.

Pai Cliger se considera uma pessoa de muita fé, primeiramente em Deus acima de tudo e de todos, depois os bons guias de luz, os Orixás, os Caboclos, os Encantados, os Pretos velhos e tudo que se apega aos seus guias. Abaixo de Deus, dona Maria Padilha (entidade principal da casa) onde tem êxito nos seus trabalhos, pois sua fé é inabalável na sua religião, crê muito em Deus e nos guias espirituais.

Contudo, nos relatou que devido seu terreiro funcionar dentro de sua casa não tem um horário certo para atender as pessoas, tem dias que na madrugada levanta para abrir a porta e receber a alguém que esteja precisando da sua ajuda. Assim, a sua vida com seus clientes e suas entidades é muito corrida, aonde chegou uma fase que teve que largar sua vida profissional e se dedicar inteiramente a sua vida espiritual. Com esta total dedicação passou a ter sua renda oriunda dos trabalhos realizados no terreiro.

Figura 22. Mapa de localização do Terreiro Nossa Senhora Santana



Fonte: IBGE
Org. Maciel, 2023

Aos falar sobre o atendimento aos clientes, pai Cliger relata que primeiro é feito um jogo de búzios para saber o que aquele cliente realmente esteja precisando, com isto ele tenta solucionar, se percebe que não vai conseguir é o momento que a entidade “Maria Padilha” chega e tenta solucionar, mas tudo depende de Deus.

Na organização do terreiro pai Cliger, conta com a ajuda de um dos seus filhos de santo, Lúcio, uma espécie de braço direito, este é quem resolve as partes burocráticas da casa e está à frente de todas as demandas.

Os rituais do tambor se iniciam com agradecimento a Deus, aos orixás e pedindo licença aos guias com proteção, fazendo orações para iniciar os trabalhos. Estas orações são feitas diante do altar (Figura 23), onde pode-se observar a presença de alguns santos católicos, nos quais muitos deles são venerados nos rituais.

Vale ressaltar que durante o toque conta-se com a participação de instrumentos essenciais como: tambor da frente (guia) é o tambor de força da casa, ele é que desperta a energia para o culto começar, tambor de traz (contra guia) este firma toda a energia para que o caboclo chegue e fique, tambor de mata este não é originário do tambor de mina, sendo inserido no tambor por uma senhora que veio do município de Codó para festejar a família de Légua, agogô este tem o papel de fazer a marcação, tem a primeira fala e expande toda a energia dentro do ritual e as cabaças que firmam e seguram toda a corrente da casa para que não haja fraqueza, não tenha queda, mesmo que tenha uma energia negativa ali a mesma não venha atrapalhar (Figuras 24, 25 e 26).

Figura 23. Altar do Terreiro de mina Nossa Senhora Santana



Fonte: Maciel, 2023.

Figura 24. Tambores tocados no toque de mina

Fonte: Maciel, 2023.

Figura 25. Cabaças

Fonte: Maciel, 2023.

O tambor dura em torno de 5 horas, e durante todo o ato há batuque dos atabaques, músicas e danças, onde as palavras têm o dom de encantar, de fazer sentir, a partir da entonação ao passear por cada frase, a materialização de todo um universo de axé, de energia, de troca, em que os corpos e o coração se alinham. O som dos toques, a vibração dos tambores, o entoar das doutrinas e o resultado da união desses elementos é se transportar para um mundo sagrado. A roupa usada no tambor varia de acordo com o toque do dia, as filhas e filhos de santo sempre estão com os fios de contas que identificam suas “Entidades” regentes e o tempo de iniciação.

Figure 26. Momento no toque, o qual todos os instrumentos estão sendo usados

Fonte: Maciel, 2023.

A abertura é feita com o embarabô que são os cantos, em que dependendo do tambor, são cantadas de 21 a 33 doutrinas para todos os voduns, orixás, encantados, regente da casa e regente do ciclo da própria espiritualidade, pode-se dizer que esta variação ocorre por vários fatores ligados a dinâmica do ritual, vindo depender das “entidades” homenageadas no dia, ou de que o sacerdote escuta dos seus guias.

Após isto, os pontos se direcionam e chama-se de virada, onde pode ser “virada para mata, para o mar, para a água doce, para jurema”, vai depender muito do tambor o qual está sendo realizado, onde são cantados pontos sobre boiadeiros, marinheiros, índios, caboclos e encantados, dependendo da regência do dia. Quando surge a incorporação, primeiro é no sacerdote, sua entidade incorporada puxa seu ponto cantado, se identificando.

No terreiro Nossa Senhora Santana, assim como nos outros terreiros é possível identificar algumas entidades, através de símbolos como chapéu de palha, faixa branca na testa, toalha branca nas costas dentre outras, que são entregues pela servente logo que as filhas de santo entram em transe, como Caboclo Roxo, Terezinha Légua, Maria Joana e Caboclo da Bandeira, todos devotos por filhas e filhos de santo da casa (Figuras 27 e 28).

Vale destacar que na mina, quando se canta para uma entidade, dançam tanto as que já chegaram, como os filhos de santo que ainda não entraram em transe, mas sempre ficando em destaque junto aos tambores, dançando na roda representando sua história através das letras das músicas que naquele momento estão sendo lembradas.

Sendo assim, todos os rodantes da casa sabem dançar e fazer a coreografia de toda doutrina e os mais novos que ainda não tem uma preparação, onde seus caboclos ainda não falam, levam um tempo para se expressar, as vezes levam um tempo para incorporar direito, ficando apenas na radiação sentindo a energia da entidade, mas não incorpora totalmente. Após um tempo depois de passar por algumas ritualísticas, algumas lavagens de cabeça que são a preparação do corpo, o fortalecimento da mente para poder receber a entidade.

Figura 27. Caboclo Roxo

Fonte: Maciel, 2023.

Figura 28. Terezinha Légua

Fonte: Maciel, 2023.

No contexto do Tambor de Mina, a estrutura comunitária em relação às obrigações e práticas ritualísticas revela-se bastante particular. A participação da comunidade externa no cotidiano do terreiro é limitada, ocorrendo principalmente em eventos festivos ou em cumprimento de promessas, onde os membros da comunidade são convidados a participar de rituais como a mesa de Acossi⁶, destinada às crianças. Fora desses eventos, as obrigações e as práticas internas do terreiro são de responsabilidade exclusiva dos integrantes da casa, refletindo uma hierarquia bem definida e uma dinâmica interna que prioriza a vivência e a experiência dos membros.

A entidade principal reverenciada neste terreiro é Maria Padilha (Figura 29), cuja presença se manifesta de maneira constante durante as giras, independentemente da regência do dia. Essa devoção a Maria Padilha é significativa, pois sua festa, que ocorre anualmente no dia 14 de novembro, destaca-se como uma celebração inalterável no calendário das festividades, independente de sua coincidência com fins de semana ou outras datas comemorativas. Este caráter fixo da celebração é um indicativo da importância que essa figura exerce na cultura local e na espiritualidade dos praticantes.

⁶ A mesa de Acossi é um ritual no contexto do Tambor de Mina que envolve a oferta de alimentos e a realização de preces, geralmente voltadas para as crianças. Durante esse ritual, a comunidade pode participar, recebendo bênçãos e proteção espiritual. Essa mesa simboliza a conexão entre os membros do terreiro e a comunidade, promovendo um momento de partilha e celebração das tradições afro-brasileiras.

Bourdieu (2006) destacam a relevância da ritualística na construção da identidade cultural e social dos grupos, enfatizando que a prática ritual não apenas reforça laços comunitários, mas também serve como um meio de perpetuação de crenças e valores. Assim, a forma como as festividades e obrigações são organizadas dentro do Tambor de Mina não apenas legitima as crenças dos participantes, mas também contribui para a manutenção e a resistência cultural da comunidade negra em um contexto frequentemente desafiador.

Portanto, a dinâmica do Tambor de Mina, ao reservar as obrigações internas para os membros da casa, reflete uma estratégia de preservação cultural e de afirmação identitária, enquanto a celebração de Maria Padilha se configura como um ponto de convergência entre a comunidade interna e externa, fortalecendo os laços sociais e promovendo a visibilidade das tradições afro-brasileiras na sociedade contemporânea.

Figura 29. Festa para Maria Padilha



Fonte: Maciel, 2023.

4.2 O terreiro de mina e sua diversidade festiva

Nos Terreiros de Mina, a diversidade cultural se manifesta ao longo do ano, com cada festa dedicada a uma entidade principal que receberá homenagens. A organização desses eventos é realizada em conjunto com os filhos de santo e colaboradores que apoiam a casa. Inicialmente, são feitas oferendas com o intuito de proporcionar proteção ao terreiro e abrir os caminhos durante as ritualísticas, permitindo a participação dos voduns e encantados, além de assegurar que todos os participantes do tambor saiam com energias positivas e pensamentos equilibrados. Nesse contexto, pode ocorrer um benzimento, a preparação de remédios a partir de ervas ou simplesmente a troca de palavras de incentivo para aqueles que necessitam.

Algumas celebrações são abertas ao público, enquanto outras são reservadas apenas para os frequentadores da casa e convidados selecionados. Durante as festividades, é comum a presença de filhos de santo de outras casas, que vêm prestar homenagens à entidade principal do dia. Esses participantes se envolvem através da dança, que, em determinados momentos, pode levar ao transe, permitindo que o encantado se manifeste e interaja tanto com a entidade da casa quanto com os demais presentes.

Segundo Ferreti (1997):

Na Mina as festas são muito frequentes e seu calendário costuma a acompanhar o santoral católico onde incluem três noites de toque. Em algumas datas do ano quase todos os terreiros fazem toques (20/1 - São Sebastião, Sábado de Aleluia, 2º domingo de agosto - Avequete, 4/12 - Santa Bárbara). Em várias outras datas muitos terreiros tocam uma ou três noites (24/6 - São João, 29/6 - São Pedro, 26/7 - Santana, 28/9 - São Miguel, 8/12 - N. Sra. da Conceição, 13/12 - Santa Luzia). Existem algumas datas festejadas em uma ou em poucas casas, mas em São Luís, só não se faz toque na Quaresma (período do calendário cristão) (Ferreti, 1997, p. 4).

No terreiro de Mina Nossa Senhora Santana, é festejado três grandes festas, onde a maior e principal é dedicada ao Divino Espírito Santo, depois tem a festa para Maria Padilha, a porteira da casa e a terceira para Caboclo Roxo (Figuras 30, 31, 32 e 33), fora estas festas, tem-se os toques de tambor que são em datas religiosas, as chamadas obrigações aos santos de devoção como Santa Barbara, Cosme e Damião, Santa Luzia dentre outros, onde se faz uma homenagem chamada toque para a entidade.

Figura 30. Festa do Divino Espírito Santo



Fonte: Maciel, 2023.

Figura 31. Imperatriz da Festa do Divino



Fonte: Maciel, 2023.

Figura 32. Festa para Caboclo Roxo, tambor de Índio



Fonte: Maciel, 2023.

Figura 33. Ornamentação com comida no tambor



Fonte: Maciel, 2023.

As celebrações nos Terreiros de Mina apresentam uma dinâmica que varia entre eventos abertos ao público e aqueles que são restritos aos frequentadores da casa e a convidados selecionados. Essa distinção ressalta a importância do espaço ritual, que é considerado sagrado e, portanto, requer uma participação que respeite as tradições e os princípios que regem a comunidade religiosa.

Durante essas festividades, é frequente a presença de filhos de santo provenientes de outras casas, que se deslocam para prestar homenagens à entidade principal do dia. Essa prática não apenas reforça os laços de irmandade e solidariedade entre os Terreiros, mas também contribui para a troca cultural e a vivência coletiva das tradições afro-brasileiras. Gaia *et al.* (2021) ressaltam que esses encontros entre diferentes comunidades religiosas criam um espaço de diálogo intercultural, promovendo a unidade e a continuidade das práticas espirituais.

A participação dos filhos de santo se dá por meio da dança, uma manifestação que vai além do simples movimento corporal; é um meio de conexão com o sagrado. Em determinados momentos da celebração, essa dança pode conduzir os participantes a estados de transe, permitindo que o encantado se manifeste. Esse fenômeno é considerado um momento culminante do rito, onde a interação entre o encantado, a entidade da casa e os demais presentes ocorre de maneira profunda. Segundo Matta (1980), esses momentos de efervescência ritual são essenciais para a experiência religiosa, pois permitem a vivência de um tempo e espaço sagrados, onde as barreiras entre o humano e o divino se dissolvem, promovendo uma renovação espiritual coletiva.

Assim, as celebrações nos Terreiros de Mina não apenas reverberam a riqueza da cultura afro-brasileira, mas também constituem um espaço de afirmação identitária, resistência cultural e revitalização das práticas espirituais, reforçando a importância dessas comunidades na construção de um legado cultural significativo no Brasil.

Um dos ensinamentos ouvidos por os encantados em terra é que “cada casa tem seu rito e o que é certo na nossa, não pode ser na do outro irmão e vice-versa, o que devemos respeitar é o chão do outro, como fazemos com o nosso”. Muitos ritos, obrigações possuem raízes, bases únicas, independente de qual denominação e tempo, porque ela foi originada de uma mesma matriz. O caboclo pode mudar de nome, a doutrina cantada de forma diferente, mas o ancestral é um só, e pode ser muitos dependendo da casa.

O olhar para o sagrado é como o despertar contínuo de novas energias, trazendo sentires antes não experienciadas, acreditando que nenhum olhar para o axé é vago ou sem brilho, ao contrário, todos que dele fazem parte traz consigo, ainda que sem perceber, um sentir diferenciado a partir do espaço vivido. São esses momentos vividos que fazem de as festas no terreiro de mina ser única, com um grande potencial cultural passado de geração em geração.

Assim, pode-se dizer que ao longo do tempo, com a partida para o Orum dos velhos zeladores ritualísticos foram adaptados de acordo com cada casa o entendimento e formação de cada pai e mãe de santo. Onde se faz um questionamento, será que estão errados? Há quem diga que hoje não se tem Mina, como nos tempos antigos, que muitos não preservaram o tempo de maturação para reger oris e um ilê. E há os que defendem que estamos em novos tempos e precisamos nos adaptar, o que justificaria muitas diferenças vistas e vividas hoje e que varia de casa para casa.

4.3 Novos tempos, antigos problemas: o preconceito religioso nos Terreiros de Mina

A intolerância religiosa tem sido uma realidade marcada por conflitos e discriminação contra indivíduos e grupos que apresentam diferenças em suas religiões ou crenças. Atualmente, essas marcas são visíveis em atitudes agressivas e ofensivas que perpetuam o preconceito religioso. É fundamental ressaltar que existem várias formas de racismo, incluindo o racismo institucional, o racismo estrutural, o racismo cultural e o racismo religioso. Este último se caracteriza por práticas violentas e discriminatórias dirigidas a religiões, especialmente aquelas de matriz africana, abrangendo tanto os espaços sagrados quanto os adeptos da cultura afro-brasileira.

Segundo Jesus e Silva (2021), a diversidade cultural brasileira é um produto da convivência entre diferentes grupos étnicos, que, embora tenham gerado uma rica tapeçaria

cultural, também resultaram em tensões e conflitos. O racismo religioso, portanto, reflete essa complexidade, onde a negação da legitimidade das práticas religiosas de matriz africana é um reflexo das estruturas de poder que historicamente marginalizaram esses grupos.

Dessa forma, o estudo da cultura afro-brasileira, em todos os seus aspectos e produções culturais, é essencial para combater as práticas racistas na sociedade brasileira. Esse esforço deve ser contínuo e orientado por ações afirmativas que busquem reverter anos de história deturpada.

Ferreira *et al.* (2023) afirmam que a valorização das manifestações culturais, não apenas enriquece o patrimônio imaterial brasileiro, mas também são relevantes na resistência contra a marginalização de culturas afro-brasileiras. Nesse sentido, Fernandes (2021) ressalta que o reconhecimento do valor das crenças dos povos africanos, manifestadas em sua fé, é válida para a construção de uma sociedade mais igualitária. Assim, ao promover a valorização e o respeito pelas tradições afro-brasileiras, contribui-se para uma transformação social que desafia as normas opressoras e busca a inclusão de todos os cidadãos.

De acordo com Santos (2016),

A intolerância religiosa é uma forma de pensar e de agir. Ser intolerante, em termos de religião, é pensar que seu credo é melhor, ou mais certo do que os outros. Ser intolerante, em termos de religião, é agir como se somente o seu credo pudesse existir e ser cultuado. Ser intolerante é ser preconceituoso, é violentar a liberdade de escolha de outro ser humano. Ser intolerante em termos de religião, é não conseguir entender que a escolha da fé é subjetiva e deve atender exclusivamente ao seu contentamento pessoal. É não conseguir alcançar que cada um pode crer, ou não crer, seguir ou não seguir, o que quiser (Santos, 2016, p. 51).

A fim de romper as barreiras do racismo e do preconceito religioso, é fundamental debater mecanismos capazes de combater a desigualdade racial no Brasil. Nesse contexto, em janeiro de 2023, o presidente Luís Inácio Lula da Silva sancionou a Lei 14.532/23, que tipifica como crime de racismo a injúria racial e protege a liberdade religiosa. Essa legislação estabelece penalidades que variam de dois a cinco anos de reclusão para aqueles que cometerem tais crimes (Brasil, 2023).

Nos Terreiros de Mina em São Luís, a luta contra o racismo religioso se traduz em um ato de união entre as diferentes casas de culto. Quando ocorre um episódio de racismo, os membros de diversos terreiros se solidarizam e se apoiam mutuamente na defesa contra essa violência. Infelizmente, muitos desses casos permanecem invisíveis para a sociedade, e apenas um número reduzido ganha destaque na mídia, como foi o caso do ataque à Casa Fanti Ashanti em 2022. Nesse incidente, um grupo de evangélicos se posicionou em frente ao terreiro, realizando uma manifestação contra a casa e ofendendo a mãe Kabeca, zeladora do local.

Em solidariedade à Casa Fanti Ashanti, vários grupos religiosos se reuniram e realizaram uma passeata pelo bairro, clamando por respeito e paz. Exemplos de intolerância religiosa, como esse, revelam o quanto as religiões que não se alinham às tradições cristãs, especialmente fora do rito católico ou evangélico, enfrentam repressão e violência.

Os relatos dos dirigentes dos Terreiros de Mina em São Luís evidenciam a presença de discriminação. O uso da indumentária típica do povo do axé, que inclui vestimentas brancas e colares de contas, e o som dos atabaques, frequentemente incomodam alguns vizinhos. Além disso, há uma associação equivocada entre as religiões de matriz africana e práticas demoníacas, levando a sociedade a acreditar que os rituais promovem o mal. Essa demonização, particularmente por parte de grupos evangélicos, é preocupante, pois as entidades e orixás são frequentemente retratados como demônios, perpetuando estigmas e alimentando a intolerância religiosa.

Essa situação, conforme aponta Matta (1980), que analisa a relação entre religião e cultura no Brasil, destaca a importância de promover um diálogo intercultural que respeite as diversas manifestações de fé. O reconhecimento e a valorização das práticas religiosas de matriz africana são essenciais para construir uma sociedade mais inclusiva e plural, onde todos possam coexistir em respeito e harmonia.

Pai Cliger Rodrigues afirma que:

Em outras práticas religiosas também se toca instrumentos e ninguém fala nada. Em nosso tambor temos que pedir autorização policial, pois se não tivermos a polícia chega e manda parar porque alguém denunciou. (...) o barulho é nosso direito no tambor, como qualquer outra religião faz em seu culto, nós fazemos assim e vamos continuar fazendo, porque é ancestral, não é de hoje. Estávamos aqui antes de muitos vizinhos, eu sei que muitas pessoas irão denunciar, mais vamos continuar pois é nosso direito, está no Estatuto de Igualdade Racial e na Constituição Federal. Nós temos o direito de desenvolver as nossas práticas religiosas.

Nos lugares sagrados, os pais e mães de santo relatam que estes espaços sofrem abusos da intolerância religiosa, os olhares repulsivos e os desrespeitos dos que são contrários as práticas do tambor de Mina, emanam todos os tipos de repúdio. Como o caso ocorrido enfrente o terreiro do pai de santo Nery da Oxum, em setembro de 2023, no ato um membro de uma igreja evangélica começou a gritar palavras ofensivas contra os integrantes da casa. Revoltados com o caso, vários membros de outros terreiros se juntaram em apoio ao pai Nery e foram juntos denunciar o caso a delegacia.

Pai Paulo de Aruanda, em repúdio ao ocorrido, asseverou que:

Nós queremos respeito pela nossa religião, e nós não vamos parar enquanto não houver uma resposta dos órgãos públicos certos, para poder nos proteger e nos defender dessas pessoas que se julgam líderes religiosas, mas são pessoas que estão ali para proclamar o ódio, o racismo, a intolerância religiosa.

Outro ato de intolerância ocorrido neste mesmo ano, foi o ataque a estátua de Iemanjá um monumento que fica na praia do olho d'água, em São Luís, seu rosto foi alvo de vandalismo depredado por completo (Figura 34). Vale ressaltar que a estátua situada naquele local foi resultado de uma negociação entre as lideranças de matriz africana com o Governo do estado do Maranhão. Após o ato de vandalismo, o pai de santo Paulo de Aruanda e demais pais de santo se uniram em protesto, pedindo que o poder público tome providencias.

Além desses casos, existem aqueles que acontecem no ato do culto, onde algumas vezes a polícia chega no local interferindo nos trabalhos e liturgias dos terreiros, alegando que o funcionamento de tais perturba o sossego alheio, pois algumas pessoas que não toleram a religião, denunciam os encontros dos frequentadores do terreiro, pois a batida do tambor, as cantorias e as palmas os incomodam.

Figura 34. Estátua de Iemanjá, depredada por ato de vandalismo



Fonte: Maciel, 2023.

A cultura e a religiosidade afro-brasileira sofrem um estigma desde longa data, como mencionamos anteriormente, há uma tendência de as igrejas consideradas cristãs perseguirem os fiéis das casas de povo de santo, usando um discurso único, religião do satanismo.

De acordo com Cardoso, 2013:

A não compreensão do valor histórico/cultural que as religiões de matrizes africanas possuem impulsiona o preconceito com os praticantes da fé, a discriminação e a segregação social. As religiões afro-brasileiras ainda constituem a minoria em quantidade de fiéis e se mantem na invisibilidade em muitos lugares para se protegerem dessa cultura de ódio e intolerância fomentada pelos seguimentos neopentecostais no Brasil, que apoiam a destruição de terreiros e o exorcismo de seus frequentadores (Cardoso, 2013, p. 37).

Cada vez mais casos de intolerância e racismo religioso são evidenciados todos os dias, quando um terreiro, um filho de santo ou componente de qualquer religião de culto

africano e afro-brasileiro são vítimas deste tipo de preconceito, todos os demais também são, pois em tempos sombrios dar as mãos, manter-se informado e conhecedor de seus direitos é fundamental.

Em 2023 a justiça brasileira registrou em torno de 176.000 casos de racismo e intolerância religiosa, representando um aumento de 17% em 14 anos, esses números consideram aqueles que foram adiante e buscaram a justiça. Porém há aqueles que sofrem diariamente e não falam, por se sentirem acudados com medo diante de tanto preconceito.

No dia 7 de janeiro deste ano foi decretado o Dia da Liberdade de Cultos Religiosos, que foi criado como referência à 1ª lei sob esse aspecto, datada do século XIX (um projeto de lei de 7/1/1890). Um passo avançado, porém, há muito a ser feito e desconstruir nesse sentido, onde mãe e pais de santo deixem de ser assassinados, terem seus terreiros invadidos e profanados, de serem insultados e vítimas de preconceitos e discriminações de toda a parte, entre outros crimes e casos de racismo religioso, violências diversas.

No terreiro Ylê Axé Onilê Orixá Portal de Encantaria, integra o projeto Terra de Segredo para povo de Axé, que tem entre seus objetivos, além da preservação dos saberes e fazeres ancestrais e culturais, o combate ao preconceito e intolerância religiosa. Onde são realizadas oficinas com palestras, tanto para os integrantes da casa, quanto para a sociedade. A comunidade, a sociedade em geral têm um papel fundamental na construção de dias melhores para o povo do axé, onde o mais relevante seja a educação, desconstruindo a visão de que terreiros são um espaço do mal, ruim, indigno, começando em nossas casas e expandindo para outras esferas sociais das quais fazemos parte.

Com a união dos terreiros, é possível construir um processo de resistência na tentativa de garantir a dignidade, o respeito. A liberdade de culto é garantida pela Constituição Federal de 1988, a preservação da cultura e da ligação com a ancestralidade também é garantida por leis. Por mais que os adeptos ao tambor de mina sejam taxados como macumbeiros, onde suas práticas religiosas são consideradas seitas e não religião, diante de tantas violências imposta pela sociedade, ainda assim há uma grande movimentação pela cultura da paz, em busca de respeito pela aceitação e justiça. Os terreiros despertam o interesse de pessoas de vários seguimentos da sociedade, porque há uma grande certeza nesses espaços sagrados a inclusão social sempre se faz presente.

Prandi (2001), que estudou as mitologias e os ritos afro-brasileiros, apontam que essa marginalização decorre de um processo histórico de desvalorização das culturas africanas no Brasil, alimentado por ideologias racistas que associam essas práticas a elementos "demoníacos" ou "exóticos". Contudo, é notável que, apesar dessa desvalorização, os terreiros

continuam sendo espaços de resistência, que preservam e difundem a ancestralidade, a espiritualidade e os valores de suas tradições.

Além disso, Rosendahl (1997), ao discutir a noção de espaço sagrado, reforça que esses terreiros são muito mais do que simples locais de culto. Eles são também centros de inclusão social, que acolhem pessoas de diversos segmentos e oferecem um sentido de pertencimento e identidade. O espaço do terreiro é, portanto, um ambiente onde se cultivam a paz, a aceitação e o respeito, em oposição à violência simbólica e física que tantas vezes se dirige contra ele.

Por fim, é importante reconhecer que o papel dos terreiros na promoção da cultura de paz vai além da religiosidade. Eles funcionam como espaços de formação comunitária, onde as interações sociais transcendem as barreiras impostas pela intolerância e criam redes de solidariedade. A luta por justiça, respeito e aceitação não é apenas espiritual, mas também política e social, como afirmam autores como Aureanice Corrêa (2006), que defende a importância da geografia cultural para entender o papel dos terreiros na construção de uma sociedade mais igualitária e inclusiva.

Dessa forma, o terreiro de Mina, assim como outros espaços de resistência afro-brasileira, continua a desempenhar um papel fundamental na preservação da identidade cultural e na luta contra o racismo e a intolerância religiosa, fortalecendo a busca por uma sociedade que respeite e valorize todas as expressões de fé e cultura.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir este trabalho, fomos profundamente envolvidos pela rica história e pela importância dos terreiros de Mina em São Luís, locais sagrados que resistem e se adaptam às mudanças sociais ao longo do tempo. Percorreu-se esses espaços através de entrevistas e estudos de campo, o que nos permitiu compreender mais a fundo a formação religiosa e cultural

dessas comunidades. Observou-se a luta diária dos líderes religiosos em manter vivos seus espaços de fé, mesmo diante do preconceito e da discriminação que ainda persiste contra as religiões de matriz africana e seus adeptos.

Os objetivos propostos para o estudo foram alcançados com êxito. Conseguiu-se identificar e compreender o Tambor de Mina de São Luís não apenas como uma manifestação religiosa, mas como uma expressão de resistência cultural profundamente enraizada. Através da religiosidade e das práticas culturais desenvolvidas nos terreiros, testemunhamos a capacidade dessas comunidades em se oporem à intolerância religiosa, mantendo sua essência e tradições vivas. O Tambor de Mina não é apenas uma prática espiritual, mas um meio de resistência e uma força vital na preservação da cultura e identidade afro-brasileira.

Foi constatado que os terreiros de Mina possuem grande relevância para a comunidade, não só no que diz respeito à formação espiritual e cultural, mas também em práticas sociais. Eles atuam como espaços de acolhimento, onde todos, independentemente de classe social, raça, gênero ou orientação sexual, são tratados com igualdade e respeito. Ao longo da pesquisa, foi evidente que os terreiros são mais do que centros religiosos: são espaços democráticos e inclusivos, onde a diversidade é valorizada e a aceitação é promovida. Esses locais sagrados oferecem não apenas um refúgio espiritual, mas também um apoio social e cultural para seus membros e para a comunidade em geral.

Além disso, os terreiros ampliam seu campo de atuação ao contribuir para o fortalecimento dos vínculos sociais dentro dos bairros onde estão inseridos. A interação entre os membros da comunidade e os terreiros reforça a ideia de que esses espaços sagrados são essenciais para a manutenção da coesão social e para o fortalecimento da identidade coletiva. Como lugares de resistência cultural, eles promovem a inclusão e atuam como pontos de encontro para aqueles que buscam uma espiritualidade conectada com suas raízes ancestrais.

No entanto, um dos desafios mais persistentes enfrentados pelos terreiros de Mina é o preconceito religioso. Mesmo em uma sociedade que constitucionalmente garante a liberdade de culto, as práticas religiosas afro-brasileiras ainda são alvo de ataques e discriminação. Muitos terreiros são erroneamente associados a práticas "satânicas" ou "demoníacas", o que revela um profundo desconhecimento sobre suas verdadeiras crenças e valores. A união entre os terreiros diante dessas adversidades é fundamental. Eles se ajudam mutuamente, fortalecendo suas comunidades e resistindo às investidas preconceituosas da sociedade.

Os dirigentes dos terreiros compreendem que a luta contra o racismo religioso e a preservação dos cultos africanos exigem ações educativas e a difusão de conhecimentos sobre

suas tradições. Através da educação e da conscientização, é possível ressignificar conceitos e desfazer preconceitos arraigados sobre as religiões de matriz africana. Assim, os terreiros de Mina não são apenas espaços de culto: são centros de resistência, onde vozes, corpos e energias ancestrais são mantidos vivos para que as gerações atuais possam continuar transmitindo sua espiritualidade e identidade cultural.

O axé, a energia espiritual presente nos terreiros, é a força que mantém essa tradição viva. Ele emana de todos os cantos do terreiro, transmitindo fé, sabedoria e resistência. Mesmo diante das dificuldades, os terreiros continuam a vibrar com a energia do axé, acolhendo seus filhos e visitantes, e permitindo que todos sintam a luz da espiritualidade. Os terreiros são lugares onde a ancestralidade é respeitada e preservada, onde o equilíbrio entre natureza, pessoas e tempo é mantido através dos saberes ancestrais.

Portanto, ao concluir este trabalho, reforça-se a importância de preservar e valorizar os Terreiros de Mina como espaços sagrados e culturais de resistência. Eles são mais do que simples manifestações religiosas: são representações de gerações que lutaram e continuam a lutar por sua identidade e espiritualidade. Cada axé carrega consigo um legado; cada rito, um saber ancestral. Preservar os terreiros de Mina significa caminhar com o sagrado, reconhecendo sua importância para a manutenção da diversidade cultural e religiosa do Maranhão e do Brasil.

Para trabalhos futuros, recomenda-se um aprofundamento contínuo sobre a ancestralidade presente nos terreiros de Mina. É necessário valorizar e registrar os saberes transmitidos por gerações, garantindo que eles continuem a ser uma fonte de conhecimento e resistência. Preservar esses espaços sagrados é essencial para manter viva a conexão com nossas raízes e para promover uma sociedade mais justa e inclusiva, onde todas as formas de fé e cultura sejam respeitadas e celebradas.

REFERÊNCIAS

- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Maranhão, terra mandinga. **Falsa folha de Rosto**, p. 5, 2001.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOTELHO, Joan. Acultura maranhense no império das manifestações populares ao mito da Atenas Brasileira. In: BOTELHO, Joan. **Conhecendo e debatendo a história do Maranhão**. São Luís: Fort Gráfica, 2012.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Porto: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Traduzido por Jorge F. F. de Almeida. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Sagrado e o Profano: Ensaio sobre a experiência religiosa afro-brasileira**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

BRASIL. **Lei nº 14.532, de 26 de dezembro de 2023**. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, para tipificar como crime a injúria racial e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 27 dez. 2023. Seção 1, p. 2. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2023/14.532.html. Acesso em: 9 out. 2024.

BUTTNER, Anne. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, Antônio (org.) **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982, p. 165 – 193.

CARDOSO, Tainá Machado. **Religiosidade e discriminação a partir da análise dos Terreiros de Umbanda e Candomblé no Município de Rio das Ostras (RJ)**. Monografia de Graduação, Serviço Social, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro das Ostras, RJ, 2013.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: Ed. UFSC 1995.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 3ª edição. Tradução de Luíz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta, 2007.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: Ed.UFSC, 2001.

CLAVAL, Paul. **As abordagens da Geografia Cultural**. In: INÁ Elias de Castro et al (Org). *Explorações Geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

Corrêa, A. de M. (2006). O TERREIRO DE CANDOMBLÉ: UMA ANÁLISE SOB A PERSPECTIVA DA GEOGRAFIA CULTURAL. **Textos Escolhidos De Cultura E Arte Populares**, 3(1). Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/tecap/article/view/12620>.

CORRÊA, Aureanice de Mello et al. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. **Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro**, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006.

CORRÊA, Roberto **Lobato. Sobre a geografia cultural**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

DUCAN, James. **O supra orgânico na Geografia Cultural Americana**. In: CORRÊA, R.L. et al. (Org.). *Introdução a Geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins fontes, 1996 [1912].

FERNANDES, Nathália Vince Esgalha. A discriminação contra religiões afro-brasileiras: um debate entre intolerância e racismo religioso no Estado brasileiro. **Revista Calundu**, v. 5, n. 2, 2021.

FERREIRA, Daniel Wollace Marques. **Quem é esse brincante?** história social do Bumba-meu-boi e ensino de história. 2023. 132 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Ensino de História) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor de Mina e Umbanda:** o culto dos caboclos no Maranhão. Publicado no jornal do CEUCAB- RS: O triangulo sagrado, ano III n. 40 e 41, 1997.

FERRETTI, Mundicarmo. **Pureza nagô e nações africanas no tambor de mina do Maranhão.** Ciências sociais e religião. Porto Alegre ano 3, n. 3, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão. **Ciencias sociales y religión**, v. 3, n. 3, p. 75-94, 2001.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Comida ritual em festas de Tambor de Mina no Maranhão (Ritual food in Maranhão's Tambor De Mina festivities. **Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 242-267, 2011.

FERRETTI, Sérgio. **Querebentan de Zomadonu:** etnografia das Casas das Minas. São Luís: UFMA, 1989.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o Sincretismo.** São Paulo/ São Luís: EDUSP/ FAPEMA, 1995.

FLICK, U. **Métodos de pesquisa:** introdução à pesquisa qualitativa. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

GAIA, Ronan da Silva Parreira; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Tambor-de-mina na matriz religiosa afro-brasileira: estudo de caso em um terreiro de Uberaba/MG. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 21, n. 2, p. 133-147, 2021.

Heidegger, M. **Ser e Tempo** (parte I). Petrópolis: Vozes. 1995.

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica:** introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

JESUS, Jeová Pereira; SILVA, Gilberto Rineldi. Diversidade cultural brasileira advinda do processo de colonização. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação**, v. 7, n. 12, p. 890-906, 2021.

MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis:** para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1980.

MELLO, Marina et al. **Reis negros no Brasil escravista:** história da festa de coroação de Rei Congo. Editora Ufmg, 2002.

MICHALISZYN, Mario Sergio. **Relações étnico-raciais para o ensino da identidade e da diversidade cultural brasileira**. Editora Intersaberes, 2024.

MINAYO, M. C. S. O desafio da pesquisa social. In: MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 9-29.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001

RELPH, E. **Place and placelessness**. London, Pion. 1976.

RELPH, Edward C. **As bases fenomenológicas da geografia**. Geografia v. 4, n. 7, 1 – 25, abril, 1979.

RELPH, Edward C. **Place on placelessness**. London: Pion, 1976.

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros da Bahia**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2ª edição 2002.

SÁ, Roseana Trindade; GOMES, Ana Lucia Cunha Paixão; MORAES, Walmiria Costa. O TAMBOR DE MINA COMO RESGATE DE INTEGRAÇÃO, SOCIALIZAÇÃO E INCLUSÃO SOCIAL NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO SEBASTIÃO DOS PRETOS EM BACABAL (MA). **Revista Bibliomar**, v. 19, n. 1, p. 174–190, 30, 2020.

SANTOS, Babalawô Ivanir dos Santos [et al.] (organizadores). **Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço = Religious intolerance in Brazil: report account /**. Edição bilingue – Rio de Janeiro: Klíne: CEAP, 2016.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do “ser negro”**: um percurso das ideias que naturalizavam a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ. / Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

SANTOS, José Luís dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SANTOS, Maria da Graça Mougá Poças. **Espiritualidade, Turismo e Território: Estudo Geográfico de Fátima**. Estoril: Principia, 2006.

SAUER, Carl. Geografia Cultural. In: CORRÊA, R.L. et al. (Org.) **Introdução a Geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SERPA, Angelo. **Por uma geografia dos espaços vividos: geografia e fenomenologia**. São Paulo: Contexto, 2019.

SILVA, A, C. **Fenomenologia e geografia**. Revista Orientação. São Paulo, Instituto de Geografia, departamento de Geografia, FFLCH, USP, dezembro, 1986.

SOUZA, José Arilson Xavier de. **Espaços de Peregrinação: ver e sentir o sagrado na Romaria de Nosso Senhor do Bonfim – TO**. Tese de Doutorado, Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Geografia, RJ, 2017. Disponível em: [https://www.bdtd.uerj.br > bitstream.pdf](https://www.bdtd.uerj.br/bitstream.pdf). Acesso em 02 de out. 2024.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difiel, 1983.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência; tradução: Livia de Oliveira. – Londrina: Eduel, 2013.

TUAN, Yi-Fu. Space and place: Humanistic Perspective. In: Gale, S.; Olsson, G. (eds.). **PHILOSOPHY IN GEOGRAPHY**. Dordrecht, Reidel, 1979 a, p. 387 – 427. (publicado originalmente em: **PROGRESS IN GEOGRAPHY**. (6) 211 -252, 1974).

TUAN, Yi-Fu. Place: na experiential perspective. **The Geographical Review**. New York, v.6 n.2. abril 1975.

APÊNDICE A - ENTREVISTA PARA DIRIGENTES

1. Nome completo e data de nascimento?
2. Qual o nome do terreiro?
3. Qual sua função na casa?

4. Esta instituição existe há quanto tempo?
5. É possível quantificar o número de integrantes do terreiro?
6. Em relação ao perfil de frequentadores do terreiro, sabe especificar qual nível de idade, escolaridade e status social (baixa, média e pequena renda)?
7. Além das atividades de aspecto religioso, o terreiro desenvolve outras ações?
8. O terreiro já foi vítima de racismo e/ou intolerância religiosa em relação aos rituais realizados?
9. Você já sofreu algum tipo de racismo e/ou intolerância religiosa por ser de santo?
10. Você escolheu professar essa religião ou foi herança de família? Como se deu o seu caminhar dentro do Tambor de Mina?

Percorrendo os lugares sagrados

O Tambor de Mina no universo maranhense e ludovicense

1. O que é o Tambor de Mina, o que o caracteriza e quais os tipos (história, como se desenvolve, se há ramificações da mina);
2. Como é o funcionamento de um terreiro de mina e de que forma ele se desenvolve ao longo do tempo (dinâmica, dia a dia);
3. Como se dá a participação dos filhos de santo da casa (possuem funções, cargos etc.);
4. De que forma o terreiro se sustenta (há algum apoio financeiro externo, tipo de caixa formado entre os integrantes do terreiro, outros).

O campo religioso do Tambor de Mina

1. Como você, dentro da sua função, descreve, sentem e/ou consideram essa religião. Fale um pouco desse lugar sagrado;
2. Quais encantados são interligados à Tambor de Mina (famílias, tipo de encantado etc.);
3. Quais ritualísticas ou cultos o Tambor de Mina não realiza;
4. Há interligação com alguma outra religião de culto afro-brasileiro ou africano.

O Tambor de Mina e sua diversidade festiva

1. Fale um pouco da força cultural do Tambor de Mina e sua representatividade
2. Fale sobre as festas que compõem o Tambor de Mina e como elas são organizadas;
3. Rufar dos Tambores: Terreiro de Mina...

Novos tempos, antigos problemas

1. Preconceito religioso nos terreiros. Fale sobre isso (o terreiro já passou por alguma situação de racismo ou intolerância religiosa?);
2. De que forma o terreiro se posiciona em relação a isso?
3. Há algum trabalho desenvolvido entre os integrantes do terreiro sobre essa questão?

O tambor

1. Como são realizados os rituais do terreiro e qual a média de duração dos tambores;
2. Nas religiões de culto africano e/ou afro-brasileiro é comum que alguns filhos de santo incorporem suas entidades. Como se dá esse processo e quais são as entidades/famílias que comumente descem em terra nessas ritualísticas;
3. Como são realizados os tambores de mina? Quais instrumentos (tambores) são utilizados, quantos são e qual a função de cada um deles na ritualística;
4. Se existe um número mínimo de tambor e/ou ritualística a ser realizada num terreiro ou cada casa define a quantidade;
5. Se cada tambor e/ou ritualística é realizada para uma entidade específica, como são organizados e se existem datas específicas para a realização deles;
6. Se a comunidade participa das obrigações e ritualísticas realizadas pelo terreiro;
7. Todas as ritualísticas são abertas ao público ou existem rituais fechados. Se sim, quais seriam essas ritualísticas;
8. Quais as entidades são celebradas no terreiro, se existem entidades chefes, que regem o espaço e se há alguma relação com outras religiões, a exemplo da católica;
9. Gostaria que você descrevesse como o terreiro, enquanto espaço sagrado, e o Tambor de Mina agrega à sua vida enquanto pessoa e religioso.