

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO- UFMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL- PPGHIS
MESTRADO ACADÊMICO

JÉSSICA CRISTINA AGUIAR RIBEIRO

**O PERIGO DE UMA HISTÓRIA ÚNICA: a “invenção” de Codó - Ma como terra
da macumba (1950 a 1990)**

SÃO LUIS

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO- UFMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL- PPGHIS
MESTRADO ACADÊMICO

JÉSSICA CRISTINA AGUIAR RIBEIRO
O PERIGO DE UMA HISTÓRIA ÚNICA: A “INVENÇÃO” DE CODÓ-MA
COMO TERRA DA MACUMBA (1950 A 1990)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em História (Mestrado), da
Universidade Federal do Maranhão – UFMA,
para a obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof^a Dr^o Josenildo de Jesus Pereira

SÃO LUIS

2015

JÉSSICA CRISTINA AGUIAR RIBEIRO

**O PERIGO DE UMA HISTORIA ÚNICA: A“INVENÇÃO” DE CODÓ-MA
COMO TERRA DA MACUMBA (1950 A 1990)**

BANCA EXAMINADORA

Profª Drº Josenildo de Jesus Pereira
Orientador

Prof. Dr. Evaldo – UFMA

Prof. Drª Salânia Maria Barbosa Melo-UEMA

São Luís
2015

*Tudo é precioso para aquele que foi,
por muito tempo, privado de tudo!*

Friedrich Nietzsche

DEDICATÓRIA

A Deus, meu Pai e Senhor.

A Jesus Cristo, amigo fiel.

A minha mãe Angela Aguiar, por me ensinar o valor das pessoas, o poder da esperança e o prazer de estudar e conseguir os objetivos com honestidade e caráter.

A minha avó Angelita Ribeiro por ter sempre cuidado de mim com amor e garra.

A meus irmãos, Jeroan por me ensinar a ser resiliente, a manter a fé a umbridade e não desistir dos objetivos, não obstante as dificuldades, exemplo de homem e de intelectual; A meu irmão Jakson pelo carinho e meu irmão João Soares da Rocha Júnior, em memória, por ter enchido minha vida de alegria.

A meus amigos, colegas e namorado, que sempre me apoiaram e acreditam no meu potencial

A meu orientador Josenildo Pereira por ter sido mais que um mestre, mas humano o suficiente por me entender e me ajudar a conseguir concluir a pesquisa.

A toda a minha família, para que permaneçamos fortes e firmes em nossas lutas e objetivos

AGRADECIMENTOS

Primeiro agradeço ao Senhor meu Deus por ter me segurado com sua mão e me permitido conseguir chegar até aqui, nem a ciência e nem nada me afastarão da minha fé e da minha eterna gratidão a tudo que tens feito por mim.

Ao Cristo, por seu meu fiel amigo, por ser minha força e estender a mim sua bondade e misericórdia.

A minha família inteira por acreditar em mim, e ser ela o motivo de todas as minhas batalhas e objetivos, em nome de minha mãe, Angela Aguiar estendo minha gratidão a todos, e meu amor profundo por cada um, bem como a renovação de minha fé e meus objetivos e em especial ao meu irmão Jeroan por ser meu exemplo de inteligência, resiliência e caráter.

Ao meu orientador Josenildo de Jesus Pereira, que eu poderia escrever uma outra dissertação inteira só de agradecimentos e ainda assim não seria suficiente para expressar tamanho respeito, carinho, admiração e gratidão que tenho por ele, Professor obrigada por tudo, por ter me acolhido como filha desde que cheguei em São Luis, pelo apoio moral e psicológico de sempre, por fazer minhas mudanças (casa de Davi-apartamento-apartamento-casa do meu irmão); pelas conversas informais mais tão profundas sobre a vida, sobre saberes. Pelo conhecimento transmito em aulas, não tem como não lembra da aula que o senhor exibiu o documentário o Perigo de uma História única e não me encher de emoção, como disse na ocasião: “ foi a melhor aula da minha vida”, pela sabedoria ao falar nos encontro do grupo de estudo, nos eventos; obrigada por me conceder a honra de ter compartilhar uma mesa redonda com o Senhor. Pela HUMANIDADE que teve comigo, pela paciência, por ter acredito em mim quando eu mesmo já não acreditava, pela força na seleção do doutorado, e por ter feito essa dissertação realidade. Meu muito OBRIGADA por tudo!

A professora Sâlania Maria Barbosa Melo por ter aceito o convite em participar da banca de defesa , aos professores Evaldo e Marivânia, por terem lido o trabalho e me auxiliado na qualificação, ao primeiro agradeço ainda mais por ter continuado na banca e me ajudar a concluir esta etapa da minha vida.

A FAPEMA agradeço por ter feito possibilitado a realização desta pesquisa.

A Davi Pereira Junior, e toda sua família por ter me acolhido em seu lar, me dado um teto e um aconchego quando mais precisei. Preto você já sabe de minha admiração pela sua pessoa e pelo seu trabalho científico, você já sabe que tem uma cruz para carregar o resto da vida, já disse e repito: você é meu pai, amigo, psicólogo e não tem como escapar disso. Muito obrigada por me ajudar em tudo e por exemplo de intelectual.

Aos meus amigos todos, não poderei citar todos senão terei que fazer como na monografia que foram oito laudas só de agradecimentos, assim farei os agradecimentos usando uma pessoa para representar cada cidade onde tenho amigos.

Em Codó: escolho Mayanne Cutrim Sousa para representar todos meus amigos, e por ela estender meus votos de amor e agradecimentos, ela que sabe de minha história, de minha luta, e de tudo que tenho feito para conseguir me manter firme nos meus objetivos, agradeço pela paciência, apoio e por me mostrar que codoense também é capaz, te amo nega, e amo a todos meus amigos codoenses, obrigada!.

Caxias: Jakson, Mirian e Deanne, através de vocês três estendo meus agradecimentos a todos os caxienses que me acompanharam na monografia, e continuaram na dissertação, exatamente por não se restringem ao campo do estudo, e sim por serem amigos incondicionais e que levo para o resto da minha vida, vocês três são exemplos de guerra e caráter, de boa vontade, de compaixão, obrigada por terem sido mais que amigos, mas família para mim, por me apoiarem em tudo e por permitirem que esse sonho aqui fosse realizado, obrigada a todos os caxiense por suas historias de vida, que me motivam a cada dia a prosseguir.

São Luis: para agradecer aos amigos da capital, escolho Ruth Furtado, por ser minha companheira desde os tempos de cursinhos preparatório para vestibular, já tivemos nossas brigas e idas e vindas, e sempre teremos (nossos somos mesmo assim e é assim que continuaremos), mas nosso amor e nosso respeito sempre permaneceu.

Do mestrado: não poderia ser outro, claro que Pedro é o meu escolhido, para ser o representante do curso para receber minha gratidão, amigo que vou levar para o resto da vida, com ele aprendi que nascemos pobres, mas que nossa força de vontade vai nos levar longe, menino de coração enorme, de um bondade infinita, e de uma inteligência sem tamanha, quem não se derreteu ao ouvi-lo falar de Thompson e Walter Benjamim? eu tive a honra de me tornar amiga e sem essa amizade sei que minha estadia em São

Luis seria bem mais difícil e pesada, obrigada pelas conversas infinitas sobre a vida, sobre o curso, sobre nós, sobre “sermos diferentes”.

Aos meus novos amigos, Jânio, Tássia, Amanda, Geuid do trabalho, no IFPI, aprendi que posso contar com “gente descecente”, obrigada a todos pelo apoio, por me ajudar a ter força para concluir a pesquisa e por me ensinar o valor da amizade no âmbito de trabalho, eu já amo todos vocês.

Aos colaboradores da pesquisa: Bitá do Barão, Domingos, Edmilson, Valcir, Mayanne, Neta, Jane, Carolina, Marcelo, por me cederem suas falas, suas memórias, seus relatos para construção desta pesquisa, minha gratidão pela paciência e ajuda fundamental!

A Idovaldo Cunha da Silva por ter tido paciência enquanto eu bancava a chata e desesperada no tempo da pesquisa e da escrita, obrigada pelo companheirismo, amor e pela força de sempre. Te amo!

Aos meus professores da graduação de Caxias, do CESC-UEMA, na pessoa de Arydimar Vasconcelos Gaioso, agradeço por me ensinarem a pesquisar, a gostar desse “sofrer satisfatório” que é o ato da pesquisa e da escrita, obrigada por marcarem a minha vida acadêmica.

Aos meus professores e a todo o programa de pós graduação em História social da UFMA, pela competência, profissionalismo e empenho em fazer do Maranhão um celeiro de pesquisadores e proporcionar a nós maranhenses e a outras pessoas a oportunidade de nos tornarmos mestres com qualidade.

Aos grupos de Estudos: GESEA- na pessoa da Dr^a Cynthia Carvalho Martins, Histórias do Maranhão- na pessoa da Dr^a Salânia Maria Barbosa Melo e Cultura e Colonização- na pessoa do Dr^o Josenildo Pereira, por me ajudarem a me fortalecer enquanto pesquisadora.

Aos meus ex-alunos da Universidade Estadual do Maranhão-Programa Darcy Ribeiro, por me proporcionarem a alegria da docência e terem feito parte do início dessa pesquisa, amados eu consegui!

A Mundicarmo Ferretti, Martina Alhert, Joao Machado, Cândido de Sousa, por terem sido minhas inspirações nesta pesquisa, e por serem base de minha fundamentação teórica.

RESUMO

Este trabalho partiu da problemática de se refletir como discursos foram capazes de dar visibilidade a representação da cidade de Codó-Ma como terra da macumba. Com este propósito busca-se compreender como o saber-poder da mídia (jornais impressos e documentários¹) potencializou tal imagem para a cidade e os seus cidadãos dentre os quais, e, sobretudo, o pai de *Bita do Barão*. Para tanto, se analisa a relação deste com a propagação de imagens e discursos relativos à Codó como o lugar de “grandes macumbeiros”. Os métodos norteadores da pesquisa são o genealógico na perspectiva de Nietzsche-Foucault e o indiciário proposto por Ginzburg, no intuito de se buscar não a origem, o “verdadeiro começo” da invenção de Codó-Ma como terra da macumba, mas as peças constitutivas que cristalizaram essa representação.

PALAVRAS-CHAVE. Cidade. Codó. Representação. Macumba.

¹ Documentário: **Domingo 10**, narrado pela Marília Gabriela, exibido pela Tv Bandeirantes, São Paulo, 1994; Documentário: **Uma codorna me contou**, narrado por Acélio Trindade, produzido por Cândido de Sousa, exibido pela extinta TV cocais, 1996

ABSTRACT

This work left the problem of reflecting as speeches were able to showcase representation of the city of Codo-Ma as the voodoo land. We seek to understand how the knowledge-power of the media (printed newspapers and documentaries) potentiated images of the city and its townspeople, and the objective is to identify which stigmas were created on Bitá the Baron in order to understand what relationship it has with the spread of images and discourses on Codó as a place of "great macumbeiros". The guiding research methods are pedigree (Nietzsche-Foucault) and evidentiary (Morelli-Ginzburg) in order to seek not the source, the "real beginning" of Codo-Ma invention as land voodoo, but the constituent parts crystallized representation.

KEYWORDS. City. Codó. Stereotype. Macumba. Representation.

SUMÁRIO

I. Considerações iniciais: tecendo a construção de um objeto de pesquisa.....	p.12
II. Metodologia de trabalho.....	p.17
III. A engenharia dos capítulos da dissertação.....	p.19
1. A CIDADE VEICULADA: CODÓ E O ESTIGMA DE TERRA DA MACUMBA.....	P.21
1.1 o “Fio e os rastros”: Historicizando a cidade e os começos dos estigmas	p.27
1.2. Falas sobre a cidade: a escrita e a oralidade de representações de Codó-ma.....	p.36
2. INDÍCIOS DA REPRESENTAÇÃO DE CODÓ NA MÍDIA.....	p.64
2.1. Documentos, método de leitura e análise.....	p.64
2.1.2 “onde os tambores tocam mais alto”: as representações de Codó e dos povos de terreiros em documentários.....	p.68
2.1.3 Bitá do barão e Codó: a problemática das imagens.....	p.80
3- “FEITICEIROS, BRUXOS, MACUMBEIROS”: OS ESTIGMAS DIRIGIDOS AOS POVOS DE TERREIROS DE CODÓ.....	p.92
3.1 “Toda história tem seu começo”: refletindo sobre os discursos sobre pais de santos de Codó.....	p.103
3.1.2- Do tema da Pajelança à terra da macumba: refletindo sobre os começos das representações de Codó-Ma.....	p.117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	P.123
REFERÊNCIAS.....	p.125
RELATÓRIO DE DEFESA.....	p.131

I. CONSIDERAÇÕES INICIAIS: tecendo a construção de um objeto de pesquisa

Codó no estado do Maranhão é conhecida como “terra da macumba” e por várias vezes já apareceu na mídia nacional (TV GLOBO², TV BANDEIRANTES, REDE TV) e internacional (DISCOVERY) com esta forma de representação, ou outras que denotam vinculação com religiosidade afro-brasileira, denominada de várias maneiras pejorativas.

Posto isto, ressalta-se que o interesse pela pesquisa emergiu da problemática em se buscar compreender como se formulou um arquivo de imagens e enunciados, ou seja, “verdades”, que deram visibilidade e dizibilidade³ sobre Codó. Por isso não se questiona na pesquisa por que Codó e os codoenses sofrem preconceito, mas se investiga como esse preconceito e esses discursos foram construídos e cristalizados.

Dito isto, ressalto que esta pesquisa já se iniciara na graduação, na ocasião, como trabalho de conclusão de curso, naquele momento, o objetivo era refletir sobre a história de Bitá do Barão, o pai de santo mais conhecido da cidade, como terecozeiro⁴ e, a construção imagética discursiva de Codó como terra da macumba.

Deste trabalho, fora feito um artigo que foi publicado em um livro financiado pela FAPEMA, organizados pelas antropólogas, professoras da Uema de Caxias e São Luis respectivamente, Arydimar Vasconcelos Gaioso e Cynthia Carvalho Martins, com o título: **Insurreição de Saberes II- reinterpretação em movimento** (2013), o referido artigo tinha como título: **Bitá do Barão: saberes e fazeres de práticas afro-religiosas na Tenda Espirita de Umbanda Rainha Iemanjá.**

Ressaltei isto, para esclarecer que já há um tempo de investimento na temática, o que mudou neste momento, foi o foco da pesquisa e os materiais usados, como trabalho de dissertação de mestrado o interesse da pesquisa se volta à mídia escrita e audiovisual, que deu maior visibilidade a discursos e imagens sobre a cidade de Codó com o estigma

² Site o Globo- Julho de 2013 publicou reportagem sobre a cidade, intitulando-a de “terra da macumba”; Tv Bandeirantes: documentário já citado nesta pesquisa, chamando a cidade de “capital da magia negra”; Rede tv, programa SUPER POP de 2011 e 2013, matérias sobre Bitá do Barão e Codo sendo categorizada como “capital mundial da feitiçaria”; Discovery, 2013, programa dedicado a Bitá do Barão e a “terra dos encantados”.

³ Categorias usadas por: ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Ed. Massangama; São Paulo: Ed. Cortez, 1999.

⁴ Apesar de Bitá do Barão se afirmar como umbandista, espiritista, ele prefere referir a si mesmo como terecozeiro, por ser, segundo ele, a expressão religiosa de matriz africana mais realizada nos terreiros existentes em Codó.

de lugar de macumba. E também o aprofundamento da pesquisa, visto que buscou-se dar mais atenção a oralidade e a escrita de codoenses para buscar analisar como as pessoas da cidade percebem as representações e como elas também representou a cidade.

Logo, os documentos mais usados nesta nova produção são jornais, documentários, revistas, monografias, e fonte oral, como os relatos orais de Bitá do Barão e de pessoas vinculadas ao seu terreiro; e o presidente da federação de comunidades afro-religiosas do município de Codó, a saber, Marcelo Senzala; pessoas autodefinidas católicas e outras evangélicas.

Explanado isto, esclareço que o esforço nesta produção é mostrar como, historiograficamente, se reflete sobre a cidade como campo empírico da pesquisa, e como os conceitos de estereótipo, estigma e representação estão sendo utilizados na tessitura do texto de dissertação enquanto objeto de estudo.

Cabe ressaltar, que tais conceitos são entendidos neste texto desta maneira:

Estereótipos: são generalizações que as pessoas fazem sobre comportamentos ou características de outros, são pressupostos sobre determinadas pessoas, que acontecem muitas vezes sem ter conhecimento sobre grupos sociais ou características de indivíduos. É bastante confundido com preconceito, uma vez que estereótipo acaba se convertendo em rótulos pejorativos e causando impacto negativo nos outros. Também porque é uma noção preconcebida e muitas vezes automática, que é inculcada no imaginário social.⁵

Estigma, entre os antigos gregos, designava "sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou de mau acerca do estatuto moral de quem os apresentava"; tratava-se de marcas corporais, feitas com cortes ou com fogo, que identificavam de imediato um escravo ou um criminoso, por exemplo. O conceito atual é mais amplo; considera-se estigmatizante qualquer característica, não necessariamente física ou visível, que não se coaduna com o quadro de expectativas sociais acerca de determinado indivíduo. Todas as sociedades definem categorias acerca dos atributos considerados naturais, normais e comuns do ser humano - o que Goffman designa por identidade social virtual. O indivíduo estigmatizado é aquele cuja identidade social real inclui um qualquer atributo que frustra as expectativas de normalidade.⁶

Representação: Segundo Chartier, sempre duas possibilidades de sentido: 1) exibe um objeto ausente que é substituído por uma imagem capaz de o

⁵ Conceito inspirado em Homi Bhaba e Durval Muniz de Albuquerque Junior, grifo nosso.

⁶ No discurso sociológico, o conceito de estigma assume quase sempre o significado que Erving Goffman (1922-82) lhe atribuiu na obra *Stigma - Notes on the Management of Spoiled Identity*, de 1963.

reconstituir na memória; 2) a representação exibe uma presença, como a apresentação pública de algo ou alguém.⁷

Tal pesquisa discute que a afirmação de Codó como "terra da macumba", não é um dado, mas que fora construído historicamente. A partir desse pressuposto pode-se discutir:

E, como de praxe, o objeto da atenção do historiador passa por fora da experiência do vivido, nessa tarefa de resgate das representações da cidade passada que se produz uma configuração temporal [...], construída pela força do imaginário, que é capaz de dar a ver e ler a temporalidade transcorrida⁸ (p.26).

Destarte, as representações que se tem sobre Codó foram mapeadas usando o método indiciário propagado por Ginzburg⁹, que consiste em buscar nos pormenores as peças constitutivas de um dado objeto.

Quais seriam então os pormenores? Na pesquisa o conceito de documento foi tomado como aquele que Certeau¹⁰ escreveu sobre o âmbito da pesquisa e da escrita da operação historiográfica, como por exemplo uma fala (relatos orais), fotografias, documentários, que como dissera o referido autor, são materiais que tinham outra utilidade, mas que com essa “atenção de historiador” enxerga-se neles documentos históricos. E assim o trabalho do historiador é iniciado com um tipo de ritual, ei-lo: “Em história, tudo começa *com o gesto de separar, de reunir, de transformar em 'documentos' certos objetos distribuídos de outra maneira*”

Assim, o esforço intelectual empreendido esteve no sentido de historicizar elementos que tinham outro estatuto, mas que foram tornados documentos, e respaldaram à pesquisa.

Segundo estudos de Mundicarmo Ferretti (1994; 2000; 2001; 2004; 2007) em Codó há uma expressão do *Terecô, do tambor da Mata, da Umbanda, Quimbanda*, além de práticas de *pajelança*, e rituais católicos junto com os rituais do “*povo do rio*”, “*apelo*” das entidades das pedras, etc. Portanto há diferentes práticas que podem ser

⁷ CHARTIER, Roger. **A História Cultural, Entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1990

⁸ PESAVENTO, Sanda Jatahy. **Cidades Visíveis, Cidades Sensíveis, Cidades Imaginárias**. Revista Brasileira História, janeiro-junho, ano/vol 27., numero 053. Associação Nacional de História. São Paulo, Brasil (2005)

⁹ Raízes de um paradigma indiciário In: GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁰ CERTEAU, Michel. **A Escrita da História** (M. de L. Menezes, Trad.). São Paulo: Forense Universitária (Original publicado em 1975) (p.81).

interpretadas como práticas afro-religiosas, compostas e classificadas pelas categorias *adivinhações, curas, pajelança e curandeirismo*¹¹.

No intuito de deixar o leitor ciente dos conceitos que foram inseridos nesta produção, esclareço que estereótipo é um desses conceitos o qual se vincula ao de discurso, visto que ao abordar sobre as formas de apresentar Codó, ou seja, tomando a representação como parâmetro, o que se observou na documentação foi que esta é manifestada pelos cidadãos e outros que já abordaram a cidade de uma forma discursiva. Assim destaca-se que:

O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante (...). O estereótipo nasce de uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas em nome de semelhanças superficiais do grupo¹²

Desta maneira, enfatiza-se que o que se pretende analisando o discurso da estereotipia que recai sobre a cidade, é por buscar entender como ela ficou conhecida, quais forças de saber-poder conseguiram construir essa “fala arrogante” de caracterizá-la sob o signo da macumba. Logo, entende-se estereótipo não é como uma mentira, mas uma construção social, e assim, a partir desta concepção, pode-se refletir: “*estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação, é uma simplificação porque é uma forma presa, fixa de representação.*”¹³

Neste sentido, não há uma vontade em achar “a verdade” sobre Codó, e acusar discursos de simplistas porque tratam de falsas representações, mas entender que eles são simples porque lidam com estereótipos, que tem esta característica, de deixar grupos, espaços, coisas, dentro de uma caracterização presa, fixa e repetitiva. Por isso, parte da pesquisa se debruça sobre documentos que indicam perseguições às práticas religiosas de terreiros, e outros que mostram em que medida, com o passar do tempo, houve, em termos materiais e mentais, contribuições para ajudar a diminuí-las, e por vezes até valorizar os saberes e fazeres de pais de santo.

¹¹ Para um aprofundamento da temática, consultar o artigo de: PORTELA, Patricia; MARTINS, Cynthia Carvalho. **O poder e a autoridade dos autodesignados *pajés* na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: Religiosidade e Territorialidade na Baixada Maranhense**. Rio de Janeiro, 2011.

¹² ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**, São Paulo: Cortez, 2009.(p.30)

¹³ BHABHA, Homi K.. **O local da cultura**. Belo Horizonte:UFNG, 1998,p.17

Assim, ao se refletir acerca dos estigmas negativos relativos a tais práticas e a pais de santo, ou a inversão destes tornando-os positivos, não se quer construir um estudo de afirmações e negações, porque continuaria preso na armadilha do estereotipo, pois como sublinha Albuquerque Junior¹⁴

Não se combate a discriminação simplesmente tentando inverter de direção o discurso discriminatório. Não é procurando mostrar quem mente e quem diz a verdade, pois se passa a formular um discurso que parte da premissa de que o discriminado tem uma verdade a ser revelada[...] vai apenas ler o discurso da discriminação com o sinal trocado, mas a ele permanecer preso.(p.31)

Nessa perspectiva, jornais, documentários, livros, revistas, monografias não foram analisados para se buscar acusar quem mente ou quem diz a verdade, mas trata-se, portanto, de colocar o estereótipo da cidade como problema, que fora historicamente construído, inventado. A esse respeito Foucault lembra-nos que:

[...] Em Nietzsche invenção se dá por uma série de mecanismos, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável[...] . O historiador não deve temer as mesquinhas, pois foi de mesquinha em mesquinha, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram [...] Dizer que foi inventado é dizer que não tem origem¹⁵(p.16)

O recorte temporal fora escolhido por ser dois marcos na configuração de Codó como terra da macumba, 1950 por quem em 1954 Bitá do Barão abre a Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá em Codó, entendemos que ele é uma peça fundamental na compreensão dos discursos e imagens propagadas da cidade, e 1990, porque nesse interím, conflitos religiosos ocorreram, a fama de Bitá do Barão e a cidade se espalhou Brasil a fora, bem como a da cidade.

Em 1988, o referido pai de santo recebeu o título de *Comendador da República* do então presidente da República, o senhor José Sarney; o documentário *Domingo 10*, da Tv Bandeirantes foi ao ar na década de 1990 usando a expressão “*capital da magia negra*” pela primeira vez ao tratar de Codó; além de nesta mesma década ter sido lançado o documentário *Uma Codorna* me contou de veiculação local, tratando as práticas afro-religiosas como “folclore”; e em 1996 ter ocorrido a manifestação das

¹⁴ ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2007.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. (1926-1984)

igrejas católicas e evangélicas na busca da mudança da representação da cidade de Codó de “terra da macumba”, para terra de “senhor Jesus”.

A dissertação tem três capítulos subdivididos em tópicos. No primeiro trata-se da cidade veiculada. No segundo acerca dos indícios da representação de Codó na mídia e, no terceiro sobre os começos históricos de Codó como lugar de práticas afro-religiosas. O detalhamento de cada um deles encontra-se no tópico a engenharia dos capítulos.

II. METODOLOGIA DE TRABALHO

Para investigar a representação de Codó como “terra da macumba” e o entrelaçamento desta com Bitá do Barão o método- mais- utilizado foi o genealógico, inspirado em Foucault. Logo, a primeira reflexão que se faz é porque se decidiu usar a genealogia na pesquisa. O uso dela serviu à pesquisa para entender como estigmas, discursos, representações e estereótipos foram criados, assim, refletir como uma imagem sobre a cidade foi estruturada de tal forma que passou a ser a representação dela e de seus cidadãos.

Portanto cabe compreender o que é a genealogia: “[...] *genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc [...]*” (p.07)¹⁶. Ora se a genealogia tem esse objetivo, que requer o trabalho paciente, metódico e documental interessou a pesquisa, visto que ao procurar as “camadas constitutivas”, as peças, as forças de saber e poder que conseguiram criar e “naturalizar” a representação da cidade compreendeu-se que não há uma origem única, mas há começos, e o trabalho paciente de análise documental possibilitou traçar um caminho de investigação desses começos da veiculação da cidade de Codó como terra da macumba.

Logo, cabe ressaltar, que “*assim como Foucault aprendeu com Nietzsche a recusa da origem, da identidade primeira, o aquilo mesmo*”, aqui, também, isso fora aprendido e usado, pois se entendeu que a genealogia não está atrás da essência das

¹⁶ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**/ Michel Foucault; tradução de Roberto Machado.- Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979

coisas, mas da emergência das forças, das intrigas, que constituem os discursos, as práticas, as representações.

O método indiciário também fora usado na pesquisa, principalmente, quando se abordou acerca de *Bita do Barão*, visto que embasada em Ginzburg atentou-se para os “*pormenores negligenciáveis, que podem compor uma trama densa*”¹⁷, e percebeu-se que a história de vida deste pai de santo diz muito sobre as perseguições religiosas, sobre a repercussão da cidade de Codó em meios de comunicação.

Desta maneira, o pai de santo poderia ter sido um pormenor negligenciado, mas ao atentar para seus relatos orais, e de outras pessoas que o citavam, bem como para os materiais midiáticos que abordaram sobre a cidade mas que acabavam citando-o, ele se tornou uma peça importante dessa “trama densa”, que é a trama das lutas de representação, dos conflitos de identidade e das configurações imagéticos-discursivas que perpassam a cidade de Codó.

III. A ENGENHARIA DOS CAPÍTULOS DA DISSERTAÇÃO

Sobre a engenharia dos capítulos, resalto que no primeiro capítulo trata-se de “caminhada” pela cidade de Codó, urdido em tópicos; o capítulo começa com uma apresentação ao leitor de que campo empírico está se tratando, para situá-lo do lugar o qual a pesquisa se debruça. No segundo tópico, apresenta-se as falas do objeto de estudo, ou seja, continua tratando do campo empírico- a cidade- mas já demonstra o objeto de estudo da dissertação, que são os discursos que fizeram de Codó conhecida como “terra da macumba” e como esta forma de representação, bem como outras pessoas que não são codoenses mas já escreveram sobre a dita representação que se tem da cidade.

O segundo capítulo, também distribuído em tópicos. No primeiro deles trata-se da apresentação de análises feitas sobre imprensa escrita e audiovisual, nele, foram mapeadas as formas como a cidade de Codó apareceu na mídia, e como esta pelo seu poder de propagação, não apenas potencializou discursos sobre práticas religiosas

¹⁷ GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Capítulo: Sinais, raízes de um paradigma indiciário, p.170

existentes na cidade, como criou “regimes de verdades” que passaram a dar dizi\visibilidade de Codó.

Assim, a imprensa passa a ser interpretada como um documento-monumento, ou seja, uma notícia de jornal, dependendo do trato que o historiador dê a ela, pode ser transformada em objeto de reflexão, transformado em documento. Portanto: “[...] o documento é manipulado. Esse produto resulta de relações de forças conflitantes e do empenho de seus produtores para impor ao futuro- voluntaria ou involuntariamente- determinada imagem da sociedade.”¹⁸

Assim, cada material escolhido para construção desse capítulo foi analisado no sentido de discutir os interesses presentes neles, qual o papel da mídia na propagação de imagens e discursos, e formação de opinião.

O segundo tópico é sobre Bitá do Barão e a problemática das imagens que ele conseguiu ter tanto na mídia, como nas pesquisas e em relatos orais, é um espaço dedicado a análise do pai-de-santo por entender que a partir dele muito dá para se saber sobre práticas religiosas, perseguição destas, e também muito sobre a própria veiculação da cidade de Codó.

No terceiro capítulo, analisa-se ainda sobre Bitá do Barão, mas também sobre outros pais e mães-de-santo que ficaram conhecidos por seus trabalhos religiosos, e ajudaram a fomentar discursos sobre Codó, mas é também um capítulo que mostra uma regressão, nele há uma volta ao passado para buscar entender como Codó começou ser conhecido como lugar de forte expressão afro-religiosa, por isso, há um tópico que trata desde a pajelança, os conflitos religiosos, até a configuração da representação de terra da macumba.

Optou-se por fazer esta distribuição de capítulos, para fazer com que o leitor compreendesse a “*intriga*” histórica da cidade de Codó, pois o uso da genealogia permite isso, ao se buscar compreender os começos mapeia-se as forças de saber-poder, as tramas, e ao começar escrevendo de início da cidade veiculada, ou seja, de como ela é conhecida o leitor já teria muitas informações, mas ao continuar a leitura e ir vendo que em história, não obstante escolher um recorte temporal, o tempo não é linear- mas

¹⁸ CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil**, Coleção Repensando a História, São Paulo: Contexto. usp, 2ªed, 1994, p.24)

na verdade, ele vai e vem- assim como verificamos nos relatos orais, a percepção de si e da cidade ela é feita de temporalidades múltiplas.

Assim sendo, percorrer esse caminho genealógico/ indiciário, fez com que o leitor saia do “como está” e como “se tornou”, já que como já dito, a representação da cidade de Codó como terra da macumba fora entendido nesta produção como uma construção, por isso, que se trilhou o caminho de como foi colocado cada tijolo, cada cimento, ou seja, o caminho da engenharia da representação, por isso a escolha da regressão.

1. A CIDADE VEICULADA: CODÓ e o estigma de terra da macumba

É também importante notar que os próprios habitantes vão reescrevendo a escrita de sua cidade permanentemente.

José D' Assunção Barros

Convido o leitor a um passeio pela cidade de Codó-Ma, o qual tem como objetivo mostrar o lugar que estou tratando nesta pesquisa, além de dar visibilidade às lutas identitárias que são percebidas em vários lugares espalhados na referida urbe. Assim, começo o passeio pelo ponto inicial: a entrada da cidade. Ainda é madrugada e entrando em Codó um clarão se vê, é o Portal de entrada da cidade, construído em 2013 pelo prefeito Zito Rilom. Nele consta uma frase, mais que isso, o registro de outra representação que se pretende criar para a cidade; pois, depois deste marco arquitetônico, quem chega e quem sai, Codó é uma “cidade de Deus” em contraposição a representação de “terra da macumba”.



(figura 1: portal de entrada da cidade de Codó. Fonte: site da prefeitura municipal de Codó)

Passamos pelo portal, o dia está amanhecendo, são cinco horas da manhã e o cheiro da amêndoa de babaçu exala pela Avenida Santos Dumond- avenida esta que se

inicia do Portal e passa por grande parte da cidade - este cheiro vem da indústria que mais gera emprego formal na cidade, a *FC Oliveira Ltda*, que está em plena atividade.

Lá pelas sete horas, a cidade já acordou e os passantes seguem para o trabalho ou para o estudo. Assim, descendo a mesma avenida, começa-se a ver o fluxo de alunos entrando nas escolas de ensino fundamental e médio, no *Colégio Almerinda Bayma, Matta Roma*. Mais abaixo desta avenida, encontra-se o *Bairro São Sebastião*, nele fica o “corredor da folia”, a Igreja São Sebastião, a Praça Palmério Cantanhede.

Neste mesmo lugar ainda conseguimos ver as ruínas da antiga fábrica têxtil - **A Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão**, a qual funcionara ate meados do século XX. O que ainda se conserva da sua arquitetura nos permite imaginar quão intensas deveriam ser suas atividades - nela eram produzidos tecidos de algodão e cânhamo e, também, a fabricação de óleo para ser usado em produtos alimentícios. Nas entrevistas feitas no decorrer desta pesquisa, verifiquei que muitos pais e mães de santo, como *Antoninha* trabalharam nesta fábrica têxtil. Hoje ela não funciona mais, mas sobrou parte do prédio e muitas lembranças de quem trabalhou nela tal como a minha avó *Angelita Ribeiro*.

Vamos continuar o caminho saindo do “corredor da folia” - lugar onde a prefeitura municipal usa como palco de festas juninas e do carnaval, chegamos próximo aos trilhos que cortam a *Avenida Primeiro de Maio*. Por eles passa todo dia o trem, uma ou duas vezes, mas somente com carga comercial. O barulho se ouve pelas ruas quando o trem passa e a rotina da cidade se abala. O viaduto construído pelo governo municipal não conseguiu evitar o congestionamento no centro e as muitas reclamações dos moradores.

Ao chegamos ao centro, se vê de um lado o prédio da Prefeitura Municipal; ao meio um símbolo da religiosidade católica eternizado no hino da cidade - *o cruzeiro*; ao fundo a sede da Antiga Estação Ferroviária do Maranhão - REFESA – na qual, atualmente, funciona o *Instituto Histórico e Geográfico de Codó* (IHGC) e, do outro lado da rua, as lojas comerciais que se espalham por todo centro. Neste lugar, a rua principal é a Afonso Pena. Vale destacar, aqui, que apesar do número grande de mão de obra empregada na indústria FC OLIVEIRA, muitas pessoas de Codó trabalham na área de serviços e o comércio ainda é um grande gerador de renda da cidade.

Uma pergunta pode vim a mente: mas quem são essas pessoas? Qual sua rotina? Como essa gente que carrega o estigma da cidade de “terra da macumba” vive. Não posso responder todas essas perguntas, porque seria demasiadamente demorado, por hora exponho o costume de uma senhora e por meio dela enxergar um pouco do cotidiano dos codoenses.

Já que estamos no passeio no centro da cidade, ressalto que a qualquer hora do dia dá para ouvir som de propagandas que está espalhado por todos os cantos, em carros, bicicletas, e até carrinhos de mão, onde dá para levar uma caixa de som, neste mesmo lugar onde as pessoas passam, sobem e descem, além de lojas, feiras, e barulhos, pode-se observar também um número considerável de supermercados, não obstante haver um costume de muitos cidadãos de ainda é ir ao mercado todos os dias fazer a “feira do dia”.

Para exemplificar essa prática que persiste no cotidiano local, traçando aquilo que Certeau¹⁹ chamou de “caminhada pela cidade”, voltando ao “rés do chão”, apresento a senhora que havia dito acima - a minha avó, *Angelita Ribeiro* de 76 anos de idade, residente no bairro São Sebastião, que neste texto será chamada de Dona Angelita, por ser assim conhecida, e por preferir assim ser chamada.

Todos os dias, às cinco horas da manhã ela acorda e vai lavar roupa, uma prática que tem feito por toda “vida toda”, inclusive após se aposentar a cinco anos, como gosta de ressaltar. Ela mãe de oito filhos, e passou a adolescência e parte da fase adulta lavando roupas no rio Itapecuru para garantir o sustento da família, além de ter trabalhado como funcionário da fábrica têxtil citada acima, na parte dos teares. Nos dias de hoje ela ainda acorda cedo para lavar roupa de filhos e netos, depois disso ela vai fazer o café da manhã. Lá pelas sete horas, ela se arruma e desce a travessa Monte Alverne, e seguindo pela rua Primeiro de Maio chega à Treze de Maio onde se encontra o mercado do peixe, as feiras de frutas e verduras, os boxes de temperos.

Este ritual é uma “velha” prática de sociabilidade, pois, a cada compra feita, ela i cumprimentando as pessoas conhecidas ou não. Ela compra todos os dias o que precisa para fazer o almoço e o jantar, só não compra mais o arroz “*de meio da rua*”, porque

¹⁹ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

agora as filhas comprem no supermercado, mas tudo que precisa para as refeições é no Mercado que ainda compra, ela não abre mão disso, e dia após dias, faz esse percurso.

Dona Angelita é uma codoense católica, que já levou filhos e netos para benzer na “*dona Antoninha mãe caridosa*”, uma mulher simples que tem filhas que trabalham na *Fc Oliveira*, outros em lojas, comércios, clínicas de prestação de serviços médicos. Como tantas outras, ela viu a cidade crescer, mas continua apegada a tradições como o ato de ir todos dos dias “á feirinha”.

Mas, continuemos nosso passeio! Pela Rua Afonso Pena e em direção ao Mercado Central encontram-se *feiras* instaladas no meio da rua, lojas de roupas, pequenos boxes de comercialização de vários produtos dentre eles: farinha, corante, pimenta-do-reino. Entre a Rua João Pessoa e a Rua 13 de maio encontram-se casas de comércio e feiras de roupas, frutas, verduras e legumes. Ao lado de supermercados eis que se nota uma loja de artigos religiosos - a loja de propriedade do *Bita de Barão*, o mesmo lugar onde ele “atende” seus clientes todos os dias. As “consultas” são pagas, mas o valor é relativo à capacidade financeira dos clientes. No entanto, às quartas-feiras, ele atende, gratuitamente, em média cinquenta pessoas.

No interior da loja, além dos artigos comercializados estão expostas inúmeras fotos dele com políticos do Maranhão, tal como José Sarney e Roseana Sarney, Paulo Marinho, à exceção de representantes locais. Em frente a loja fica o seu Hotel, cujo nome é o de uma de suas filhas, a saber, Janaina. Nele ficam hospedados no período de festejos de sua *Tenda*, vários *filhos de santo* e turistas de todo Brasil, alguns até de países europeus como a França e a Alemanha. E, por vezes, quando há festas na cidade, integrantes de bandas musicais.

Depois desta descrição da cidade, atentamo-nos para algo importante, começamos no Portal “cidade de Deus”, chegamos ao centro e encontramos a loja de Bita do Barão, o mais afamado pai-de-santo da cidade. Vamos continuar o passeio e ver que outros lugares contêm representações e identidades que se contradizem sobre que imagem a cidade tem ou procura ter.

Por identidade, baseada em Pesavento²⁰, compreendo que diz respeito ao conjunto de valores e ações que fazem com que pessoas se sintam pertencentes a um grupo, a uma imagem, a um discurso, tendo em vista uma ideia positiva, logo a

²⁰ PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008.

identidade está relacionada a dois parâmetros: avaliação e pertencimento. Stuart Hall²¹, discute que num mundo dito pós moderno não há mais como manter uma identidade iluminista, única, mas que identidades são construções sociais, que são acionadas de acordo com quem se dialoga, ou seja, são múltiplas e situacionais.

Assim, passeando por Codó, vê-se lutas por identidades, de acordo com lugares sociais ocupados. Ao começar pelo Portal da Cidade a primeira identidade que se sobressaia é a cristã da qual compartilha o atual prefeito. As outras, aos poucos vão sendo visualizadas.

Ao sairmos da *Rua João Pessoa* chegamos à avenida principal da cidade – a *Avenida Augusto Teixeira*. No final desta encontramos o viaduto Clodoaldo Gomes, na cidade atualmente é conhecido como viaduto “Cidade de Deus”. Ele foi construído para resolver problemas relativos ao uso desta via pelo trem, as pessoas com os seus carros, motocicletas e bicicletas cujo fluxo, cada vez maior, faz o trânsito da cidade muito tumultuado, sobretudo porque semáforos são raros e as imprudências inúmeras. A partir dele, o trem trafega por cima e as pessoas por baixo. Em uma das colunas de sustentação deste viaduto, o Prefeito Zito Rolim, reconhecendo-se como católico cristão e considerando tratar-se de um lugar de grande fluxo de pessoas mandou pintar um painel representando o Portal da cidade, com o slogan: *Codó: cidade de Deus*.



(figura 2 e 3: fotografias do viaduto que corta a rua Colatino Borborema. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora)

²¹ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

Com o propósito de reafirmar esse imaginário cristão católico, o referido prefeito substituiu o lema de seu governo – “*Cuidando da nossa gente*” pelo “*Codó: cidade de Deus*”, inclusive registrando-o com letras garrafais feitas a base de cimento no gramado que fica ao lado do *Centro de Cultura* da cidade e o viaduto.



(figura 4 fotografias do gramado ao lado do Centro de Cultura. Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora)

Aqui terminamos nosso passeio, há tantos outros caminhos que podiam ter sido escolhidos para percorrer, quem sabe pelas tendas espalhadas pelos bairros *São Sebastião, São Pedro, Santo Antonio, São Francisco*, quem sabe pelas Igrejas e capelas, quem sabe por vielas. A opção desse caminho foi mostrar um pouco dessa cidade que é material, tem em suas avenidas e ruas fluxos de pessoas de dia e de noite, uma cidade também simbólica, expressada em pinturas em viadutos e portais, ou em livros e monografias que estão espalhados pela Universidade Federal do Maranhão, campus Codó.

Nesta cidade há muitas pessoas cada uma com sua história, sua rotina, seus costumes e práticas, que colocados apenas como “moradores da cidade de Deus ou da terra da macumba” não diz muito sobre eles. Assim o passeio para aqui, mas continua em forma de esforço intelectual em analisar essas representações que são feitas sobre a urbe e seus cidadãos.

1.1 “O FIO E OS RASTROS”: historicizando a cidade e os começos dos estigmas

O município de Codó está situado na região do Vale do Itapecuru acerca de 350 quilômetros da capital São Luís. Atualmente a cidade produz ainda em áreas de roçado, arroz, milho, cana-de-açúcar; na pecuária destaca-se na criação de rebanhos bovinos, suínos, caprinos e frango.

Nas últimas décadas, Codó experimentou um significado desenvolvimento industrial com a instalação de indústria de cimento (Fábrica de Cimento); gesso (Gessomar - indústria do grupo político da oligarquia Archer); plástico (Indústria de Plástico do grupo político oligárquico dos Figueiredo), laticínios (Indústria de leite, iogurte e derivados) além da Fc Oliveira, do empresário e político Francisco Carlos de Oliveira, como já dito, a maior da cidade que emprega a maioria da população local, lá são produzidos velas, copos descartáveis, produtos de limpeza e higiene pessoal, açúcar. Vale ressaltar, que esta indústria faz parte de um grupo de empreendimentos na área da comunicação social (Tv e rádio fc oliveira); de comércio de meios de transporte - motocicleta (representante Yamaha); de gás (franquia da liquigás); de combustíveis - posto de gasolina; farmácia; casa de shows musicais e outra para eventos em geral, além de um bar-Boteco Fc; a Fazenda Abelha (fornecimento de carne e peixe); aluguel de casas e kitnet's; loja de produtos artesanais e artístico (Tia Teca).

Veroneide Oliveira Pontes²² ao escrever sobre a cidade de Codó retratou um pouco de seu processo histórico e destacou a origem e o significado da palavra Codó. Segundo esta, há várias versões, elencou as seguintes hipóteses:

- 1- A palavra Codó seria uma palavra indígena que traduzida significa atoleiro, brejo, lugar encharcado- o que remete ao fato da cidade ter sido povoada por ameríndios e ficar as margens do rio Itapecuru;
- 2- Ainda no vocabulário indígena, Codó poderia significar “arremesso de lança”;
- 3- Pode estar relacionada a um possível cidadão francês de nome Kodoc que teria se afogado no Itapecuru por volta de 1614;
- 4- Vinda do nome do rio que corta a cidade, chamado Codozinho;
- 5- A mais antiga versão e contada ainda hoje nas escolas, afirma que o termo Codó seria derivação da palavra codorna, nome de uma pequena ave

²² PONTES, Veroneide Oliveira. **A Igreja católica e o Terecô em Codó: conflitos e resistências**. Caxias, 2008 (Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC- UEMA)

que existia em abundância na cidade com a chegada dos primeiros colonizadores. (p.05)

Conforme João Batista Machado²³, os primeiros habitantes da região de Codó foram os índios Barbados e Guanarés. Sobre o “mito de origem” segundo o qual Codó teria surgido em torno de aldeamentos missionários localizados na região, onde em 1719 teria sido assassinado um padre.

A gênese histórica da cidade de Codó se insere no contexto das ações coloniais levadas a efeito pela Coroa Portuguesa nas Américas, tendo por base a agricultura mercantil de exportação e de base escravista. A partir, sobretudo, da década de 1770, o Estado do Grão-Pará e Maranhão, por meio de Marquês de Pombal foi articulado ao mercado internacional. Na área da antiga capitania e depois província do Maranhão, à época do Império brasileiro, desenvolveram-se os ciclos do algodão e o do açúcar como determinações do mercado externo. Para a dinamização destes ciclos foi utilizado em larga escala o trabalho de diversos e diferentes povos africanos tornados escravos, os quais, a despeito desta condição contribuíram para a tessitura de um novo mundo marcado pela mestiçagem. A este respeito Thornton²⁴ sublinha

Atuação dos escravos africanos teve um duplo impacto. Por um lado, eles foram trazidos para trabalhar e servir, e, em razão do esforço pessoal e de seu grande número, contribuíram significativamente para a economia. Por outro lado, eles trouxeram uma herança cultural de linguagem, estética e filosófica que ajudou a formar a nova cultura do mundo atlântico. Esses elementos da dupla contribuição dos africanos estão inter-relacionados.²⁵ (p.189/190)

Por isso, imagens e discursos foram e continuam sendo criados a respeito da presença africana no processo de formação histórica e cultural do povo codoense. Mas, conforme destaca Pereira, “*elementos culturais indígenas e africanos constituintes*,

²³ MACHADO, João Batista. **Codó, Histórias do fundo do baú**. São Luis: FACT/UEMA, 1999. P.10

²⁴ John K. Thornton. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Tradução Marisa Rocha Morta; Coordenação editorial Mary dei Priore; Revisão técnica, Márcio Scalercio. Rio de Janeiro, Editora Campus / Elsevier, 2004, 436 páginas. XVIII

²⁵ Thornton, Op cit.

*também, das culturas americanas têm sofrido uma contínua desqualificação quanto à sua lógica de sentido, bem como, a sua presença nesse processo”*²⁶.

Nesse sentido, vale sublinhar acerca de livros²⁷ e documentários que tem se proposto tratar da história da cidade de Codó fazem uma representação de africanos sob o signo discurso racial distorcendo e desqualificando-os, sobretudo, no que tange às suas heranças relativas à experiência do sagrado.

Os principais livros que tratam da presença de africanos na gênese histórica da cidade de Codó é de João Batista Machado que chega a categorizar a cidade como “*quintal da África*” por ter presença forte da religiosidade africana a partir dos descendentes de ex escravos. Neste livro ele trata de alguns terecozeiros como *Tobias*, *Antoninha* e até *Bita do Barão*, e escreve que os pais e mães de santos da cidade expressam em seus terreiros “*herança cultural dos negros africanos que estiveram no presente no período colonial*”.

E o livro de Mundicarmo Ferretti²⁸ o qual discute sobre estereótipos sobre a cidade e os pais de santos, no texto é apresentado uma etnografia feita na Comunidade Quilombola Santo Antônio dos Pretos, há um destaque a mãe de santo Antoninha, e descrição de livros, monografias que já abordaram sobre o terecô de Codó, bem como documentários que já trataram da referida temática.

No documentário *Domingo 10*, narrado por Marília Gabriela, apareceu pela primeira vez a cidade de Codó veiculada nacionalmente como “*capital da magia negra*”. No documentário, “*uma codorna me contou*”, de Cândido de Sousa veiculado ainda hoje em muitas datas comemorativas da cidade, em eventos de escolas municipais, a imagem do tambor é colocada como símbolo que representa a “cultura local”, e afirmação como “folclore e cultura” marcados pelo africanismo. Este colocado como “o que deixou de herança o tambor e o terecô!”. A análise de tais documentário aparecerá no capítulo dois.

²⁶ PEREIRA, Josenildo de Jesus. Africanidades nos subterrâneos da formação do Novo Mundo. In: Entre dois Mundos, escravidão e a diáspora africana./ Benedito Souza Filho (organizador)- São Luis: EDUFMA, 2013. P. 57

²⁷ A respeito disso ver: MACHADO, João Batista. **Codó, Histórias do fundo do baú**. São Luis: FACT/UEMA, 1999.

²⁸ FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**, Codó, capital da magia negra? / Mundicarmo Ferretti. - São Paulo: Siciliano, 2001

Para continuar refletindo sobre os começos da representação de Codó como “terra da macumba”, trago à análise o Jornal Pequeno, na edição de 1953, coluna de notícias em geral, edição de vinte e oito de outubro do referido ano, a seguinte matéria,

MACUMBA E NUDISMO IMPERANDO EM CODÓ:

[...] Enquanto a elite se retrai, o ‘terecô’, como ali chamam a macumba, e candomblé, tocam os seus tambores quase todas as noites. E há danças nos terreiros. Ouvia [...] não somente o bater ritmado dos instrumentos de percussão como também os cantos, essa reminiscência de *africanismo* que o escravo nos trouxe de permeio com as suas qualidades de *verdadeiro animal de cargas* e nos deixou numa marca indelével de seu *fetichismo* e de sua *credulidade supersticiosa* [...] ²⁹

Considerando que a imprensa possui um perfil ideológico que se expressa por de seus editoriais, artigos publicados e outras matérias, compreende-se que o discurso deste periódico, à época, filiava-se ao discurso colonial europeu no sul do mundo para o qual as práticas do sagrado afro-codoense eram fetichistas e supersticiosas, portanto, nunca uma religião. Desse modo, não era foi sem propósito o uso do conceito *MACUMBA* no título da nota e, por conseguinte, no corpo do texto, o conceito “*TERECÔ*”.

Ao destacar que “o bater ritmado dos instrumentos de percussão como também os cantos” é uma referência ao “africanismo” “que o escravo nos trouxe de permeio com as suas qualidades de verdadeiro animal de cargas e nos deixou numa marca indelével de seu fetichismo e de sua credulidade supersticiosa”, só traz à tona a sua compreensão racista e colonizada acerca do desdobramento de um processo denso e complexo de constituição de novas socialidades, bem como de novas culturas do sagrado. Afinal, estudos relativos ao Terecô esclarecem que se trata de uma prática religiosa caracterizada por rituais aos caboclos e aos voduns da mata, presente na maioria dos terreiros de religião de matriz africana em Codó. ³⁰

Ainda hoje os elementos desse imaginário colonial e racista fazem-se presentes nas práticas sociais de pessoas no cotidiano brasileiro, em geral, pois conforme Pereira ³¹

Foram estas noções orientadas pelo discurso racial forjado no âmbito do colonialismo europeu, sobretudo, no século XIX, que fundamentaram as

²⁹ JORNAL PEQUENO. São Luís. 28\10\1953..

³⁰ Ferretti, op cit.

³¹ PEREIRA, Op cit

representações desqualificantes da África no imaginário ocidental. O resultado foi a produção de uma *historiografia racista* vigente, no Brasil, até o início da década de 1980. Entre as suas consequências vale destacar a redução de povos e culturas africanas a uma identidade baseada, apenas, no fenótipo, com destaque para cor ‘negra’ e a sua condição de escravos. E, por conseguinte, o ocultamento parcial de sua presença no processo de tessitura da ‘América’. Desse modo, os africanos, em geral, ainda são apresentados apenas como escravos, isto é, como bens tangíveis no mercado: alugado, vendido, comprado[...]”³²

Embora as religiões afro-brasileiras tenham em comum a herança africana, elas diferenciam-se por seus sistemas religiosos- entidades espirituais, mitologias, rituais- ou por sua organização social, seu grau de conservação de línguas, dialetos e tradições africanas, ou sua reinvenção, sincretismo.

Com um olhar diferente sobre essas práticas, a pesquisadora Mundicarmo Ferretti³³ escreveu alguns livros que se dedicaram a explicar rituais e formas de cultivar o sagrado dentro de terreiros no Maranhão, sobretudo em São Luís e em Codó, com o intuito de exercer um contraponto sobre essa visão racista, Ferretti esclareceu o que era o terecô , segundo ela, é uma prática religiosa também conhecido como ‘Encantaria de Barba Soeira (ou Bárbara Soeira), por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata(possivelmente em alusão à sua origem rural).

A referida autora destaca que embora se saiba que o Terecô se originou de práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão de Codó e de suas redondezas, sua matriz africana é ainda pouco conhecida. Apesar de exibir elementos jeje e alguns nagô, sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (angola, cambinda), e sua língua ritual é, principalmente, o português.

No Terecô, como no Tambor de Mina, as entidades espirituais são organizadas em famílias, sendo a maior e mais importante a da controvertida entidade espiritual Léguas Bogi-Boá da Trindade, apresentado em Codó como ‘príncipe guerreiro’ ou preto velho angolano e, em São Luís, como filho adotivo de Dom Pedro Angassu, oriundo de Trindade ou como um caboclo da ‘da Mata’. Léguas Bogi é também apresentado em terreiros da capital maranhense como vodum cambinda (na Casa das Minas-jeje) ou como misto

³² PEREIRA, Josenildo de J. p.64.

³³ Ferretti, Mundicarmo. **Religiões afro-brasileiras, terecô, tambor da mata e encantaria de Barba Soeira**. In: Missa, Culto e Tambor: os espaços da religião no Brasil.- São Luís, EDUFMA-FAPEMA, 2012.

de Légba (correspondente daomeano de Exu) e do vodum Poliboji, idéia defendida por Pai Jorge Itaci. (p.297)³⁴

Assim, Ferretti³⁵ destacou que embora no Terecô sejam cultuados voduns africanos jeje-nagô (como Averequete, Sobô, Ewá), muito conhecidos no Tambor de Mina da capital, os transe ocorrem principalmente com “voduns da Mata” ou caboclos comandados pela entidade Légua-Bogi Boá da Trindade.

Mas, segundo ela de acordo com relatos orais, as entidades espirituais da Mata são chefiadas por Maria Bárbara ou Bárbara Soeira, entidade associada à Santa Bárbara e, às vezes, com ela confundida, que se acredita ter sido a primeira “*pajeleira*”(curadeira), razão porque o Terecô é também conhecido por “Bar Sôeira. Em São Luis, a palavra Soeira é sobrenome, sobre essa prática religiosa e a relação dela com outras práticas relacionadas ao sagrado, mas que envolve o uso de plantas e ervas usadas em curas, Ferretti destaca:

Geralmente no Terecô os pais e mães-de-santo também são curadores, embora existam na região ‘raizeiros’ ali mais conhecidos por ‘cientistas’ (doutores do mato) do que por terecozeiros, umbandistas ou macumbeiros[...]. Em Codó, tanto no passado como na atualidade, alguns terecozeiros ficaram também famosos realizando ‘trabalhos de magia’ por solicitação de clientes ávidos de vingança, de políticos ou de outras pessoas dispostas a pagar por eles elevadas somas, o que às vezes lhe valeu a fama de ‘terra do feitiço’.(p.298)³⁶

Afirma-se que, nesses “trabalhos” e nas práticas terapêuticas, os terecozeiros associam à sabedoria herdada de velhos africanos, conhecimentos indígenas, práticas do catimbó, da feitiçaria, Quimbanda. De acordo com Ferretti sobre o início do terecô em Codó ela destacou:

Tudo indica que o Terecô se organizou primeiro em povoados negros de Codó e de municípios vizinhos, mas só se tornou mais conhecido depois que se desenvolveu na cidade de Codó.[...] Além de possuir alguma relação com as culturas jeje e nagô[...] o Terecô tem sido também associado à cultura banto.³⁷

³⁴ FERRETTI, op cit.

³⁵ Ferretti, op cit.

³⁶ Ferretti, op cit.

³⁷ FERRETTI, op cit.

Neste sentido, vale destacar dois textos da historiografia relativa à presença tanto de africanos e de outros povos na formação histórica de Codó bastantes conhecidos no imaginário local. A história é contada desta maneira:

[...] afirma-se que Codó foi formada por três diferentes ‘povos’- os brancos (portugueses e sírio libaneses), os negros e os indígenas [...] **Dois eventos são continuamente lembrados como fundamentais na história da colonização** e eles são exemplares porque acionam estes diferentes grupos[...] **No primeiro deles**, indígenas e brancos portugueses são personagens do mito de origem da cidade. Conta-se que Padre Antônio Vieira teria designado seu congênere português João Villar, da Companhia de Jesus, para se deslocar à Aldeia da Paz de São Miguel, atual município de Rosário, no ano de 1719. O transporte do padre João Villar foi feito pelo Rio Itapecuru, na companhia de índios guaraná, então cristianizados. Nas proximidades da atual cidade de Codó, a expedição que foi atacada por indígenas de um grupo conhecido como barbado, que teria atentado contra a vida do padre e jogado seu corpo no rio em torno de 1780, com a chegada do português José Luis Nicolau Henrique, conhecido como Paul Real. **O segundo evento diz respeito a africanos**,[...] Os colonizadores teriam se dedicado a atividades ligadas à agricultura, passando a domesticar as matas da região (selvagens, tal como os índios) a partir do trabalho dos escravos que trouxeram consigo. Com a presença dos portugueses, os indígenas passaram a ser expulsos de Codó e, juntamente com os negros foragidos das fazendas dos colonizadores, figuram outro ataque aos brancos, no evento conhecido como ‘apertada hora’. Em uma das suas incursões pela mata, Paul Real, fora interceptado por ‘índios e escravos foragidos’(Sousa, 1996) e diante dos perigos do ‘bárbaro’ ataque, apegou-se à Santa Filomena, prometendo que construiria uma capela sem sua homenagem caso saísse com vida do conflito. Tendo sobrevivido, a capela tornou-se o primeiro espaço de culto católico em Codó e Santa Filomena, até hoje, é uma das padroeiras da cidade³⁸.

A despeito da veracidade ou não destes relatos, os mesmos contribuem para a tessitura do enredo acerca do tema-problema da pesquisa. Na descrição do segundo episódio, fica sugerido que a partir de 1780 houve a intensificação da presença portuguesa e de africanos na cidade uma vez que, “*os colonizadores teriam se dedicado a atividades ligadas à agricultura, passando a domesticar as matas da região (selvagens, tal como os índios) a partir do **trabalho dos escravos** que trouxeram consigo*”.³⁹

A este respeito, Antonia Motta, assegurou que povos africanos escravizados foram usados em lavouras que circundavam cidades banhadas pelo rio Itapecuru, como

³⁸ AHLERT, Martina. **Cidade relicário. Uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó** (Maranhão). Tese de doutorado apresentada à Universidade de Brasília, programa de pós graduação em antropologia social. 2013. (p.55/56)

Rosário, Caxias e Codó⁴⁰. Sobre a presença indígena e africana no território codoense, Sebastião Filho Cavalcanti⁴¹ escreveu que havia empreendimentos da Coroa Portuguesa no sentido de capturar índios Barbados e Guanarés, e isso significou à época significava o controle sobre o rio Itapecuru, que representava uma porta de passagem para outras capitanias como Piauí, Goiás e Belém.

Segundo Machado⁴² o marco inicial do desenvolvimento de Codó foi a construção de um barraco que servia para armazenamento e comercialização de madeiras através do tráfego fluvial pelo Itapecuru. Com o desenvolvimento desse tipo de tráfego e a vinda de famílias de lavradores e comerciantes para residir no local, foram se construindo novas casas de residência e comércio, sendo então edificada no local uma capela pública para orações e festejos religiosos. Por volta de 1800 Codó já dispunha de número regular de habitantes, onde se desenvolvia plenamente a lavoura e a pecuária.

Sobre a cultura algodoeira no Maranhão no século XVIII, Raimundo Gaioso⁴³ ressaltou que a partir do interesse mercantilista pelo algodão maranhense, os povoados ribeirinhos do Itapecuru como Codó e Caxias, receberam incentivo financeiro para o desenvolvimento da cultura algodoeira. Tal incentivo constituída principalmente no envio de escravos para o trabalho nas lavouras, e na doação de terras destinadas ao plantio de algodão.

De acordo com Machado⁴⁴ a personalidade histórica mais importante do período colonial de Codó foi o Comendador José Luís Henrique, passou a ser chamado pelo codinome “Pau Real”. Era português abastado e profundamente religioso, chegou em Codó por volta de 1820, e veio aventurar-se no comércio do nascente Povoado.

⁴⁰ MOTTA, Antonia da S. **Famílias principais**. São Luís: EDUFMA. 2013.

⁴¹ CAVALCANTI FILHO, Sebastião. **A questão religiosa no Maranhão Colonial (1622-1759)**. São Luís: SIOGE, 1990.

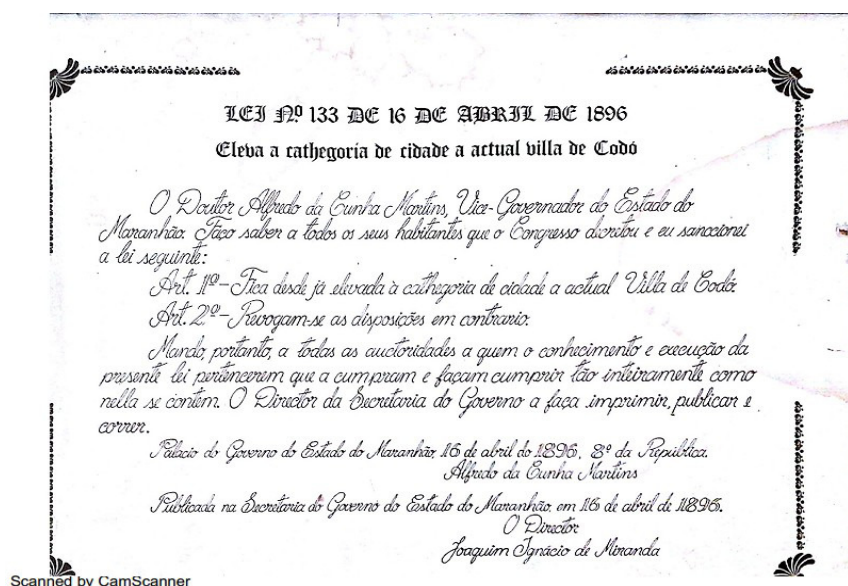
⁴² MACHADO, op cit.

⁴³ GAIOSO, Raimundo José de Sousa. **Compêndio Histórico-Político dos princípios da lavoura no Maranhão**, Rio de Janeiro: Livros do Mundo Inteiro, 1970

⁴⁴ Machado op cit.

Sobre este comendador, a revista Enciclopédia do Maranhão⁴⁵, discorreu que esse codinome, também fora usado para designar um depósito de mercadoria, e nele começou a se desenhar uma pequena povoação com abertura de ruas e a construção de residências. José Luis Henrique foi responsável pela construção da Igreja Matriz do povoado, mandando vim de Portugal a imagem de sua padroeira, a saber, Santa Filomena. Codó já possuía uma padroeira, que era Santa Rita, mas a pedido de Pau Real ao Governador da Província, Codó passou a possuir duas padroeiras.

Cabe ressaltar, que até os dias atuais a cidade tem duas padroeiras, e há festejo religioso das duas. No que concerne as configurações político-administrativas da cidade, em pesquisa ao arquivo da Prefeitura de Codó, encontrei documentou que continha informações que através da Resolução Rêgia de 19 de abril de 1833, o pequeno povoado de Codó passou à condição de Vila com o mesmo nome, subordinada ao Termo de Caxias. Esse ato foi confirmado pela Lei nº 7 de 29 de abril de 1835, a então Vila de Codó, somente seria elevada à categoria de cidade em 16 de abril de 1896 pela Lei nº133, sancionada pelo então governador da província Dr Alfredo da Cunha Martins.



(Lei nº 133 de 16 de abril de 1896 que elevou a Vila a Cidade. Fonte: arquivo municipal da prefeitura.)

De acordo com Machado⁴⁶ o que fez a cidade despontar economicamente no Estado foi a instalação da fábrica têxtil, apenas no final do século XIX, a Companhia

⁴⁵ Enciclopédia Do Maranhão: Codó. Leia Hoje. Ano VI, nº 49, 2000.

⁴⁶ MACHADO, op cit. P 26

Manufatureira e Agrícola do Maranhão, bem diferente das outras, instaladas em Caxias e São Luis que no final do XIX já estavam “fechando as portas”.

Esta nova configuração econômica da cidade atraiu imigrantes, sobretudo sírios e libaneses, que de acordo com o supracitado autor acima, chegaram na cidade por volta de 1887, necessário salientar, que muitas das casas de comércio do que os codoenses chamam de “ cidade antiga” foram criadas por estes imigrantes, pode-se ainda encontrar no centro de Codó, algumas casas e comércio com placas dos antigos donos de nomes sírios e libaneses, uma família que muito aparece nas placas é de Nabim Salem, Zaidan.

Em 1938 foi inaugurada a estrada de ferro São Luís- Teresina e muitos municípios foram atingidos por seu traçado, a estrada de ferro significou um impulso a mais para o comércio de Codó, e acabou exercendo influência no cotidiano da população codoense, que teve sua rotina orientada pelos embarques e desembarques na estação ferroviária.

Apesar de o transporte de pessoas e mercadorias não existir mais em Codó, ainda hoje o trem interrompe a rotina da cidade, tal aspecto será tratado mais a frente.

1.2. . FALAS SOBRE A CIDADE: A escrita e a oralidade de representações de codó-ma

Ainda hoje, a cidade de Codó tem o seu cotidiano animado por uma densa pluralidade religiosa, e sobressaiu-se nas últimas décadas como um importante centro religioso afro-brasileiro. Neste sentido, a reflexão em torno deste tópico tomo por objetos de análise discursos acadêmicos produzidos em Universidades do Maranhão e relatos orais de codoenses afim de refletir sobre as representações da cidade.

Trata-se de textos cujos autores desenvolvem análises acerca da historicidade codoense no se refere às práticas do sagrado vivenciadas na cidade. Afinal, não só a mídia veiculou e veicula “interpretações” relativas às cidades tornando-as visíveis e dizíveis.⁴⁷ Da leitura, análise e interpretação dos textos percebi que os autores entendiam que o modo de tratar o tema de pesquisa conferia ao enredo um sentido

⁴⁷ ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Ed. Massangama; São Paulo: Ed. Cortez, 1999.

verdadeiro e autorizado porque falavam a partir da universidade. A respeito desta questão lembra-nos Foucault que

[...] a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo: ela é produzida nele graças a múltiplas sociedades coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiras⁴⁸

Os textos utilizados são de autores *Veroneide Oliveira Pontes* e *Gleison Thiago Nunes* são egressos do Curso de História da Universidade Estadual do Maranhão, campus Caxias⁴⁹. O tema-problema de investigação do primeiro foi - *A comunidade quilombola Santo Antonio dos Preto*, a qual é compreendida no imaginário local, por muitos, como o lugar de preparação de inúmeros *pais de santo* de Codó. O tema-problema da segunda foi – *Os conflitos religiosos existentes entre igrejas católicas e Bitá do Barão, em Codó, na década de 1970*. Por sua vez, a autora *Ildener Almeida Santos* egressa do Curso de Pedagogia, da Universidade Federal do Maranhão, Campus VII – Codó. O seu tema-problema de pesquisa foram “*as manifestações culturais e identidade do povo codoense, a partir da religiosidade de matriz africana*”⁵⁰.

Veroneide Oliveira Pontes tendo por convicção que existe em Codó um cenário religioso propício à pesquisa social e histórica desenvolveu um estudo procurando compreender a lógica dos conflitos existentes entre praticantes do catolicismo e os de práticas de matriz africana⁵¹. O recorte temporal constituído entre os anos de 1970 a 1996 refere-se ao período em que o *Terecô* de Codó adquiriu expressividade no cenário nacional devido a grande quantidade de terreiros existentes no município e aos trabalhos espirituais de Bitá do Barão e Maria Piauí. Em contrapartida, o ano de 1996 marca o

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**: Rio de Janeiro: Graal, 1982 .p.12.

⁴⁹ NUNES, Gleison Thiago. **Religiosidade Afro-brasileira na cidade de Codó: O terecô e a comunidade remanescente de quilombo Santo Antônio dos Pretos**. (Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA)., Caxias, 2010

⁵⁰ SANTOS, Ildener Almeida. **as manifestações culturais e identidade do povo codoense, a partir da religiosidade de matriz africana**. (Monografia apresentada no Departamento de Pedagogia, Ufma, Campus VII, Codó, 2007

⁵¹ PONTES, Veroneide Oliveira. **A Igreja Católica e o Terecô em Codó: conflitos e resistências**. Caxias, 2008 (Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA).

início da reação cristã (católica e evangélica sobretudo) contra o culto afro em Codó, com o objetivo de mudar a representação da cidade como “*terra da macumba*” para a de “*terra do Senhor Jesus*”.

Esses conflitos de hierarquização de práticas do sagrado, que estabelecem diferenças entre a religião e a magia. Na verdade diz respeito a ideologia que consagrou religiões cristãs como “religiões autênticas” enquanto outras formas de cultuar o sagrado aparecem como “magia”, ou seja numa escala hierárquica inferiorizada, estigmatizada, por isso mereciam ser banidas, ou modificadas, logo em vez de terra da macumba, igrejas evangélicas locais passam a fazer campanha por categorizar Codó como terra do Senhor Jesus.

Para criticarmos esta insustentável dicotomia: religião x magia, se toma de empréstimo as considerações de Pierre Bourdieu ao tratar desta questão

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como *magia* ou como *feiticeira*, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo *primitiva*, quanto uma religião inferior e contemporânea logo profana e profanadora [...] ⁵²

Para a autora a visibilidade do Terecô codoense no cenário nacional deve-se aos dois pais de santo *Bita do Barão e Maria Piauí*.

Uma das maiores expressões do terecô de Codó, despontou a partir de 1936, com o cognome de Maria Piauí [...] viajou por todo o Brasil, tendo importantes clientes em todos os meios de atividades como empresários e políticos [...] A continuidade da fama de Codó se deu com a fundação do terreiro de Bita do Barão em 1954. O cognome Bita do Barão corresponde ao nome de seu guia espiritual Barão de Guaré, mas o nome verdadeiro de Bita do Barão é Wilson Nonato de Sousa[...]. Sua ‘Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá’, foi fundada em 24 de janeiro de 1954. Sua fama como pai-de-santo já cruzou o continente e Bita é reconhecido até internacionalmente. ⁵³

A autora corrobora com outros pesquisadores, como Ferretti, que chama a religião tradicional da cidade de “terecô”, interessante que apesar de apesar do governo local atual e os esforços da cristandade local em colocar a religião católica como a religião “tradicional”, no que tange a pesquisas de historiadores e antropólogos o que

⁵² PIERRE BOURDIEU, 1989 op cit. p. 43-44.

⁵³ Pontes, op cit (p.46-47)

aparece não é ela, mas o terecô, expressão religiosa africana mais presente nos terreiros da cidade. Até porque os turistas vão a Codó, não atrás de catolicismo, mas do terecô, mas um dado que nos leva a refletir sobre essas lutas de representação que existe na cidade entre os cristãos e os afro-religiosos. Diante do exposto, analisemos o que Pontes diz ao respeito:

Em Codó, a cidade do interior do Estado, desenvolveu-se a ‘linha da mata’ ou ‘linha de caboclo’ onde se acredita que as divindades cultuadas nesta linha nasceram em regiões próximas à família chefiada pela entidade Léguas Boji Buá da Trindade [...]. A religião afro-brasileira tradicional de Codó é denominada Terecô.⁵⁴

Nesse sentido ela sublinha que:

O terecô é uma tradição religiosa originária de Codó e que se difundiu pelos municípios vizinhos. O Tambor de Mina originou-se no Maranhão com a Casa das Minas-jejê e a Casa do Nagô, abertas em São Luís [...]. Quanto à Umbanda constitui um culto de possessão, onde a comunicação entre o sagrado e o profano se dá por meio de transe. O terreiro é a unidade básica em que se realizam os cultos [...]. está dividido em dois compartimentos, de acordo com as forças que atuam em cada campo: Quimbanda, espíritos que trabalham para o bem e para o mal; e Umbanda, espíritos que trabalham para o bem e para o mal. O candomblé é um culto de possessão, onde as entidades tem a ver com uma concepção crítica [...]. As origens históricas do Terecô se encontram em um período pouco determinável [...] permaneceram na atualidade, devido a continuação de seus rituais nos terreiros e salões do município [...]⁵⁵

Logo, para a autora, a “fama de Codó”, tem a ver com Maria Piauí e Bitá do Barão; pois, a partir deles a cidade passou a ser conhecida e divulgada como referência de práticas afro-religiosas uma vez que Maria Piauí tinha “*clientes, como empresários e políticos*”, e que Bitá do Barão é “reconhecido internacionalmente”.

[...] Os terreiros de Codó somente se tornaram maiores e mais conhecidos depois de 1950, pois antes quase não se encontra referência a eles. Tendo em vista que até 1950 foram realizados vários trabalhos de pesquisa sobre curandeirismo no Maranhão e nestes não constam nenhuma citação aos famosos curandeiros de Codó⁵⁶.

Algumas considerações podem ser feitas no que concerne à esta proposição, ao afirmar que “os terreiros de Codó tornaram maiores e conhecidos depois de 1950”,

⁵⁴ Pontes, op cit. (p.32)

⁵⁵ Pontes, op cit. p. p.42-43.

⁵⁶ Pontes, op cit. (p. 48)

pode-se questionar, será que esta análise da autora tem a ver com a inauguração da Tenda do Bitá do Barão em 1954?, já que como a abertura desta, há uma maior propagação das práticas afro-religiosas na cidade. Outra consideração que é relevante que se faça, é que a autora ao constatar que não havia “citação dos famosos curandeiros da cidade até 1950” demonstra uma certa inquietude, já que eram famosos, deveriam haver citações deles em pesquisa e na mídia, assim, e o dado da referência de 1950 é bastante significativo para a análise da emergência das representações de Codó como “terra da macumba”, pós-divulgação dos trabalhos de Bitá do Barão, local e nacionalmente.

[...] Bitá do Barão tornou-se figura folclórica em Codó, portador de um carisma que lhe é inerente, sua influência social e política na cidade são marcantes. Por outro lado, Bitá do Barão também é visto como uma figura que impõe temor e medo às pessoas, sendo considerado o próprio representante de Satã⁵⁷.

Ao explorar os conflitos entre terecozistas e católicos e evangélicos, Pontes fala de passeatas que por vezes eram os evangélicos fizeram para combater a saúde de Bitá de sua Tenda em tempos de festejos, relata de encontro do pai de santo com fies da Igreja Universal e Assembléia de Deus, onde havia xingamentos e acusações, Bitá era chamado de representante de satã.

Sobre resistência a autora fala da atitude de Bitá do Barão e seus filhos de santo não pararem durante sua caminhada pela cidade nos dias de festejos e mesmo com as acusações, xingamentos, e tentativas inúmeras de impedi-lo de circular pelas ruas e avenidas da cidade com seus acompanhantes, em procissão eles continuavam e isso até hoje acontece, não há um só festejo em Agosto, onde ao menos dois dias dos oito do festejo da Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, que Bitá do Barão não saia pelas ruas em procissão, com velas, carros de som, soltando folguete, com imagens de gesso de santos e orixás.

No que tange a associação da cidade Codó como terra da macumba, Pontes explica :

No início da década de 1970, o governo do Maranhão adotou um projeto de revigoração do Estado e passou a promover a cultura e o folclore a fim de expandir o turismo no Maranhão [...]. *Tendo em vista que Codó possuía um grande número de terreiros e gongás, a cidade passou a ser chamada de ‘terra da macumba’*, principalmente, por causa da projeção nacional de dois de seus pais-de-santo: Bitá do Barão e Maria Piauí. Desde então, o município tornou-se centro de referência aos que buscam ajuda espiritual para resolver

todo tipo de problema [...]. Em Codó, a palavra macumba é utilizada para designar toda e qualquer prática religiosa afro-brasileira [...]. Por conseguinte as palavras, Terecô, Umbanda e Macumba são usadas como sinônimo em Codó, para designar a tradição religiosa do município⁵⁸

Duas considerações precisam ser feitas a respeito desse trecho da monografia de Pontes - a primeira é que a autora data o início da categorização de Codó como “terra da macumba”, a partir do início da década de 1970 em consequência de ações do Estado para a valorização folclórica e turística da cidade, por tal representação. A segunda diz respeito as formas como são usadas as categorias localmente, ou seja, segundo ela, “macumba”, adquire sinônimos, o que simplifica essas práticas afro-religiosas, visto que umbanda, terecô, todas em sua especificidade, ao homogeneizar sob o signo da “macumba, descaracteriza-as e afirma estigmas sobre elas.

Por isso, ao se divulgar Codó como terra da macumba, não só sobressai o caráter pejorativo da representação, como se observa a falta de conhecimento sobre varias práticas que existem nos terreiros locais. Pontes sobre a representação de terra da macumba ainda acrescenta:

[...] não é de estranhar que a apresentação de Codó como ‘terra da macumba’ tenha forte influência sobre o imaginário desta cidade, haja visto que é através do imaginário que uma coletividade constrói sua identidade, elabora representações de si, o medo do feitiço passa a aparecer nos discursos de católicos e protestantes interferindo na conduta destes indivíduos por viverem na ‘capital da magia negra’⁵⁹.

Dessa maneira, a construção de Codó como terra do “feitiço” e da “macumba” não foi aleatória, a documentação pesquisada mostra que está associada a um conflito de concepções. Os cristãos passaram a combater tal expressão da cidade, o que de alguma forma, acabou dando mais ênfase aquilo que se contrapunha. Da análise de Pontes , percebemos que a construção de Codó como “terra da macumba” , ou seja, essa maneira de qualificar a cidade por meio de um estigma, que não escolheu outra forma de expressão, visto que não é conhecida como “ terra do terecô” ou “terra da umbanda”, ou algo neste sentido, mas **“macumba”**, isso demonstra que é uma maneira de deslegitimar as práticas afro-brasileiras , além disso, chamar Codó de terra da

⁵⁸ Pontes, op cit. p. 49.

⁵⁹ PONTES, op cit. p. 54.

macumba, advém do discurso midiático que de tão propalado, passou a ganhar o tom de verdade.

Entendendo verdade como uma forma de expressão de poder, assim, embasada em Bourdieu entendo que discursos sejam eles da mídia, acadêmicos ou outros, tornam-se verdadeiros de acordo com o poder da sua propagação e aceitação enquanto tal, pois:

O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é a competência das palavras. O poder simbólico [...] é uma forma transformadora, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada⁶⁰. (p.15).

Portanto, depreende-se da escrita de Pontes, que os católicos e protestantes ao verem o discurso de “terra da macumba” se propagar, viram que este acabaria se transformando em legítimo, verdadeiro. Mas, considerando que essa “identidade” não os representava, parte deles procurou reprimi-la gerando inúmeros conflitos com pais-de-santo locais, sobretudo, o *Bita do Barão*, por isso, na mesma medida que desqualificavam as suas práticas idealizaram um novo rótulo a Codó – “terra de Jesus Cristo” – ou seja, o esforço empreendido pela cristandade local, mostra que a construção desses epítetos é na verdade uma demonstração da vitória simbólica do “terra da macumba”, visto que não haveria necessidade de se criar toda uma estrutura de combate se o caso combatido não tivesse tanta força e poder.

Interessante que Pontes ao analisar conflitos existentes, ou melhor, as formas de representação, enfatizou que em 1990 isso já ocorria. Hoje, isso não mudou completamente, a não ser na forma como ocorre, exemplo disso é a ação do atual prefeito, que é católico, em tentar mudar o “rótulo da cidade”, buscou fazer o mesmo, ao colocar no portal de entrada da cidade: “Codó, cidade de Deus” e passar a usar esse slogan em todas as suas obras, seu ato é tão violento⁶¹ quanto aqueles empreendidos pela cristandade em 1990.

Verifica-se que essa luta permanece, a representação terra da macumba, não é unânime, e ainda gera conflitos locais, apesar de que na atualidade esses conflitos não

⁶⁰ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel 1989

⁶¹ Conceito de violência simbólica, de BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel 1989

aparecem mais em forma de confronto aberto, declarado (como aconteceu em passeatas e protesto em 1990), ao se divulgar o slogan, demarcando a representação que a cidade deve ter, verifica-se que lutas por fazer discursos verdadeiros, legítimos e com o intuito de dar conta da identidade de todo um povo, ainda existem, e desta vez com apoio do poder político local.

Por sua vez, Tiago Nunes⁶², reforça a tese que Codó como/é “*terra dos encantados, da macumba, da feitiçaria*” porque,

A cidade de Codó foi um município que muito assimilou a influência dos africanos, principalmente no campo das crenças. A cidade é conhecida por um vigoroso desenvolvimento de elementos sincréticos religiosos de natureza afro. Conhecida tanto no passado como no presente pela realização de “Trabalhos de Magia o que lhe rendeu a fama de Terra da Encantaria”⁶³.

Para Nunes, o *Terecô* é parte essencial das religiões de matriz africana, que predominam na cidade de Codó. A sua pesquisa parte do pressuposto que a cidade recebeu muitos “*africanos e suas influências religiosas*”. Por isso ele articula a comunidade *Santo Antônio dos Pretos* (área quilombola de Codó) com as religiões de matriz africana que se expressam nos terreiros de Codó.

O ambiente citadino está impregnado de sensibilidades e representações, pois, Nunes⁶⁴, Pontes⁶⁵ e tantos outros pesquisadores têm feito de seus escritos acerca da cidade lugares de memórias porque fazem dela mais do que um objeto de investigação em seu aspecto material e econômico, mas sobretudo simbólico. Isto porque conforme Pesavento

[...]a cidade foi desde cedo, reduto de uma nova sensibilidade. Ser citadino, postar um ethos urbano, pertencer a uma cidade implicou formas, sempre renovadas ao longo do tempo, de representar essa cidade, fosse pela palavra, escrita ou falada fosse pelas imagens [...], no todo ou na parte, fosse ainda pelas práticas cotidianas, pelos rituais e pelos códigos de civilidade presentes naqueles que a habitam. As cidades reais, concretas, visuais, tácteis, consumidas e usadas no dia-a-dia, correspondem outras tantas cidades

⁶² NUNES, Gleydson Thiago. **Religiosidade Afro-brasileira na cidade de Codó: O terecô e a comunidade remanescente de quilombo Santo Antônio dos Pretos**, Caxias, 2010 (Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA).

⁶³ NUNES, Gleydson Thiago. **Religiosidade Afro-brasileira na cidade de Codó: O terecô e a comunidade remanescente de quilombo Santo Antônio dos Pretos**, Caxias, 2010 (Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA).

⁶⁴ Nunes, op cit

⁶⁵ Pontes, op cit.

imaginárias, a mostrar que o urbano é bem a obra máxima do homem, obra esta que ele não cessa de reconstruir, pelo pensamento e pela ação, criando outras tantas cidades, no pensamento e na ação, ao longo dos séculos.⁶⁶

Nesse sentido, Codó é, também, uma cidade imaginada e categorizada, a respeito disso, volto ao texto de Nunes e passo a refletir sobre como ele entende a cidade de Codó como esse lugar que possui tantas outras cidades dentro de si, cidades simbólicas que se entrelaçam nesta cidade real:

É nesse contexto cultura afro-religioso que a cidade de Codó [...] é conhecida, nos meios populares e acadêmicos, por sua forte influência cultural religiosa de populações negra em seu território. Com a classificação de ‘Terra de Macumbeiros’ pelo senso comum- taxaço preconcebida- acaba por cair em um preconceito pejorativo e perdendo o seu verdadeiro valor cultural, ou seja, ser uma cidade onde as práticas religiosas de natureza africana são bastante intensas, instigando alguns estudiosos a desenvolver pesquisa sobre essa manifestação religiosa. A partir dos anos 90, essa suposta fama da cidade voltada para uma religião de matriz africana, denominada Terecô, ganhou uma maior visibilidade, principalmente nos meios de comunicação de massa.⁶⁷

Nunes ao referir-se a Codó como “terra da macumba” salienta que se trata de um estigma, e este é negativo, assim como fez Ferretti, que chegou a chamar a categorização de Codó como terra da macumba como “*uma forma de categorização de acusação, preconceituosa*”, visto que a classificação de “*terra dos macumbeiros*” não só admite uma simplificação das várias expressões afro-religiosas existente na cidade- como já dito -, como é uma maneira preconceituosa de visibilizar os cidadãos. Além disso, Essa “fama” oriunda desse que vem do estigma começou a ser foco de atenção da mídia a partir de 1993,, a qual passou a se apropriar deste e divulgá-lo.

Assim como me atentei na monografia de Pontes para as datas também o fez na análise do texto de Nunes, ela citou a data de 1950 como “*começo da divulgação da cidade*”- ele dá um enfoque a década de 1990 - o terecô teve uma maior visibilidade, diante dessas datações feitas com ênfase nas duas pesquisas, faço a seguinte pergunta pode-se pensar que essa data pode ter uma relação com o fato do Bita do Barão ter recebido a Comenda da República em 1998 e ter sido exibido em 1994 o documentário narrado por Marília Gabriela categorizando Codó, como “capital da magia negra”? Será

⁶⁶ PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Cidades Visíveis, Cidades Sensíveis, Cidades Imaginárias**. Revista Brasileira História, janeiro-junho, ano/vol 27., numero 053. Associação Nacional de História. São Paulo, Brasil, pp11-23. 2007. p.11

⁶⁷ NUNES, 2010, p. 9

que o fato do pesquisador ter levado em consideração a referida data tem a ver com esses dois episódios? Prefiro entender que sim, e por isso também a minha dissertação tem como recorte temporal exatamente essas duas datações.

Para compreender o que está acontecendo em termos de política no Maranhão nesse período, lanço mão de estudos de Wagner Cabral da Costa⁶⁸, o qual discute que, a inserção de José Sarney na política regional se deu, num primeiro momento, a partir do grupo do senador Victorino Freire, chefe oligárquico do Maranhão por cerca de vinte anos (1946/1965). Jovem bacharel e intelectual, José Sarney pertenceu à chamada “Geração de 1945”, que renovou e vitalizou o ambiente cultural maranhense no pós guerra. Como muitos de seus pares, a militância cultural cedo se transformou em militância político-partidária. Essa “geração modernista de 1945” “foi formada, entre outros, por Nascimento Moraes Filho, Lago Burnett, Ferreira Gullar, Bandeira Tribuzi, José Sarney, Domingos Vieira Filho”⁶⁹.

Costa⁷⁰ enfatiza que a carreira política de José Sarney foi construída na oposição, quando se filiou à UDN, partido integrante das “Oposições Coligadas”, união interpartidária que reunia um amplo leque de grupos e partidos descontentes com o mandonismo vitorinista, configurando uma oposição oligárquica. No final dos anos de 1950 e início de 1960 Sarney organizou alguns movimentos de oposição a Victorino Freire.

Na política maranhense, o destaque de José Sarney se deu pela vitória da oposição nas eleições para governador em 1965. Sobre a relação da geração de 1945 e o discurso de “é preciso modernizar o Maranhão”, Costa⁷¹ analisou a emergência de Sarney ao governo do Estado com uma imagem de homem moderno, capaz de assim, modernizar o Maranhão:

Assim, podemos afirmar que, dialeticamente, o projeto do Maranhão Novo de Sarney foi possibilitado pelo retrocesso político a nível nacional (o ‘atraso’ da ditadura militar). A articulação com o centro político nacional foi essencial para a ascensão da nova liderança regional. Iniciava-se a escalada de José Sarney ao comando da política estadual, pautado em seu projeto de modernidade para o Maranhão. A construção discursiva em torno de um ‘Maranhão Novo’ estabelece de imediato uma diferenciação: em contraponto ao Maranhão ‘atrasado’ e ‘arcaico’ representado pela oligarquia vitorinista, a

⁶⁸ Wagner Cabral da Costa, **Do “Maranhão Novo” ao “Novo Tempo”: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão**. UFMA1997.

⁶⁹

⁷⁰ COSTA, Op cit p.05

⁷¹ COSTA, Op cit p.10

parcela da ‘geração modernista de 45’ que ascende ao poder regional se auto-identifica como portadora de um projeto modernizante⁷²

Pode-se então, pautada nesta proposição de Costa, inferir que o “novo”, desta forma, se constitui na marca distintiva autoatribuída desse projeto político, ocupando um lugar central em seu discurso, como pode ser observado na seguinte passagem:

[...] nada temos a continuar, tudo temos a inovar, em nosso Estado ... estamos sepultando um passado embrutecido pela ausência, pelas carências de toda a ordem. Um passado em que as instituições foram empobrecidas e deformadas, quando não corrompidas ou viciadas. Um passado que nos encheu de vergonha, de pobreza e de mistificação; um passado que, por tudo isso, deve ser sepultado para sempre⁷³

Pode-se então questionar, e a política de valorização cultural também é contemplada com esse “Maranhão Novo”?, Sim! Em São Luis com a valorização dos bumba-bois, em Codó a política de incentivo ao turismo se dá por meio dos festejos religiosos, visto que pessoas de vários lugares visitam Codó por conta desses festejos, Bitá do Barão em depoimento deu indícios que quando abriu seu terreiro na cidade em 1954 o fez por já não haver mais “ tanta perseguição” e na verdade uma política de valorização dos festejos dos povos de terreiros.

O discurso de posse de Sarney, como assinala Costa, é um ritual de celebração e representação da morte (da política de Victorino), interpretada como “atraso” e uma “vida nova”, através das ações do novo governador e de “um novo tempo para o Maranhão”. Depois de subir ao governo nacional enquanto presidente, pós ditadura militar e morte de Tancredo Neves, a promulgação da Constituição de 1988 assinala também “uma nova ordem”, “um novo tempo”, de liberdades religiosas, incentivo a tolerância e liberdade de expressão.

Em 1988 ao consagrar Bitá do Barão como Comendador da República por meio de Comenda, José Sarney mais uma vez, faz uso do seu discurso de “homem moderno” e incentivador cultural, além de aparecer na mídia local e regional- principalmente TV Mirante, emissora sua que é afiliada rede globo no Maranhão- como político que não tem preconceitos, que apoia as expressões locais de “cultura”.

⁷² Costa Op cit p.10

⁷³ discurso de posse de José Sarney apud Costa, op cit.

“Cultura” porque, em nível de políticas afirmativas, os trabalhos de Bitá do Barão são interpretados como parte da “cultura codoense”, e a presença de políticos (locais e regionais) em seus festejos se dão no sentido de valorizar essa cultura e reconhecer a religião de matriz africana como parte integrante do povo codoense, portanto digna de valorização, e de políticas públicas, como a divulgação na mídia local e regional incentivando o turismo à cidade por conta desses eventos.

Voltando a Nunes, observei que há uma militância no pesquisador em contrapor essas categorizações pejorativas em torno da cidade e dos cidadãos. No seu texto, o pesquisador acaba produzindo um discurso “valorização cultural da religião tradicional de Codó”, que ele diz- como Pontes⁷⁴ e Ferretti⁷⁵- ser o terecô.

Ele busca a partir do seu lugar social, combater o preconceito que se estabelece na taxação de “terra da macumba”, a medida que passa a escrever sobre a comunidade Santo Antonio do Pretos, que atesta ser “local de preparação dos pais e mães de santos de Codó”, colocando-a como lugar onde os “grandes nomes do terecô saem” ele atesta positivando, que de fato Codó é terra da macumba, e tem inclusive a origem de seus “famosos macumbeiros” na referida comunidade.

Ele constrói uma escrita valorativa da referida Comunidade, e positiva os estigmas substituindo terra da macumba por “lugar de bons e famosos feiticeiros”, apontando principalmente para Bitá do Barão. Neste sentido, discutir a “melhor maneira” de caracterizar a cidade e buscar fazer o seu discurso funcionar com o mais verdadeiro é o sentido que Nunes, assim como Pontes, Ferretti, advindos da Universidade buscam, ou seja, eles buscam por meio de suas escritas aquilo que Nietzsche⁷⁶ chamou de “vontade de verdade e Foucault acrescentou:

[...] a ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política [...]; é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grandes aparelhos políticos ou

⁷⁴ Pontes, op cit.

⁷⁵ Ferretti, op cit

⁷⁶ NIETZSCHE, Fridrich. **Da utilidade e das desvantagens da Historia para a vida**. In: Obras incompletas. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1996.

econômicos (universidades, exército, escritura, meios de comunicação)
p.13).⁷⁷

Nunes, bem como outros pesquisadores locais que ao se debruçaram sobre Codó e seus estigmas, acabam formando um grupo de intelectuais que passam a ter seus discursos consumidos como verdadeiros, por ter sido feito dentro das instituições científicas, que no Ocidente tais instituições foram tomadas como lugar de construção de verdades por se pautarem nos paradigmas das ciências e da razão, ou seja, no paradigma iluminista.

Ora, se a mídia, toma para si o valor de propagar a verdade, por ter seu alcance maior, e chegando em todos os níveis sociais, a ciência seguindo um lado diferente também o faz, visto que o alcance dela não é tão grande quanto a mídia, e para alguns isso é uma vantagem, até se vangloriam por isso, como se verifica na obra de Certeau⁷⁸ sobre a sociedade dos intelectuais, os “pares” e o contrato social do que se entende por “obra de valor”, é justamente essa mesma vontade de verdade, como já escreveu Nietzsche, é pegada para si por estar dentro de um corpus onde o saber-poder é dito legítimo por não vim do senso comum, mas do intelecto e da pesquisa.

Dito isto, voltando ao texto do cidadão pesquisador Nunes, no capítulo específico sobre a Comunidade de Santo Antônio dos Pretos, o autor é emblemático ao intitular de “ **Santo Antônio dos Pretos: onde tudo começou**”, nesta parte do seu texto é onde ele faz a crítica a rotulação de Codó como terra da macumba, e passa a mostrar como ele a interpreta, colocar a Comunidade como o lugar “onde tudo começou” é atestar que as expressões religiosas de matriz africana que estão presentes em Codó tem um começo, e ele segundo o autor, é Santo Antonio do Pretos

[...] o Terecô, como manifestação religiosa afro-descendente, teve início na comunidade [...] o Terecô foi fundado naquela localidade, pois não só os ensinamentos sobre os rituais do Terecô eram passados por seus antepassados, mas também a sua história [...] Dentre essas pessoas que faziam parte da comunidade de Santo Antônio e que levaram o terecô para zona urbana do município, destacam-se duas personagens. A primeira é Antonia Olinda de Almeida, mais conhecida em vida, como ‘ Mãe Antoninha’ [...] a segunda personalidade que fazia parte da comunidade de

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso. Aula inaugural no College de France.** Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola: 1996.

⁷⁸ Certeau, op cit.

Santo Antonio dos Pretos e que figurou como um agente responsável, [...] de levar o terecô para o setor urbano da cidade foi o próprio Wilson Nonato de Souza (Bita do Barão) [...] o maior ícone representativo do Terecô na cidade de Codó também fez parte da história da comunidade [...]⁷⁹

Pela citação depreende-se que o autor consagra a referida comunidade como o berço do terecô que é tão expressivo no meio urbano de Codó, ao citar “mãe Antoninha” e Bita do Barão, demonstra que pais de santos que são conhecidos localmente e possuem muitos filhos de santos, Já que Bita do Barão mais de 500, segundo o que declarou em entrevista e Antoninha quando viva possuía muitos também, que acabaram seguindo sua sobrinha Maria dos Santos, que deu continuidade a vida do terreiro. Isso mostra que ao falar em expressões religiosas de matriz africana em Codó é preciso se remeter primeiro a Santo Antonio dos Pretos.

Por sua vez, Santos, em seu estudo monográfico a respeito do “culto às divindades africanas”, representa Codó como “terra da macumba” e defende a tese que os conflitos religiosos que já existiram na cidade por conta disso, pois,

[...] fatos têm contribuído para aumentar a fama que a cidade tem de ‘terra da macumba’, ‘terra do catimbó’, e agora ‘capital da magia negra’. Essa fama tem adquirido dimensão tão grande que às vezes chega a gerar conflitos [...] Em Codó, hoje, a intolerância à diversidade cultural tem gerado conflitos entre os adeptos dos terreiros de macumba e aqueles que gostariam de eliminar essas práticas religiosas da cidade.⁸⁰

A partir desta autora, se nota que a cidade de Codó é um “mercado de bens simbólicos” ou “bens de salvação”, permeado por conflitos entre os seus protagonistas. A este respeito, embora tratando de outro contexto histórico, Bourdieu chama-nos atenção para o seguinte:

Pelo fato de que a oposição das instâncias religiosas, instituições ou indivíduos, na estrutura da distribuição do capital religioso determina todas suas estratégias, a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação organiza-se necessariamente em torno da oposição entre (I) a Igreja e o profeta e sua seita (II). Na medida em que consegue impor o reconhecimento de seu monopólio [...] e também porque pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação [...]⁸¹

⁷⁹ Nunes, op cit. p.49-51

⁸⁰ SANTOS, Ildener Almeida dos. **As manifestações culturais de Codó e a Formação da Identidade de um povo: passando pela escola**. Codó, 2007(Monografia apresentada ao Curso de Pedagogia da UFMA). P. 45-46

⁸¹ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992. (p.58)

Ortiz, ao tratar da relação entre a Umbanda e a religião católica no contexto de mercado de bens simbólicos brasileiro sublinhou,

Para compreendermos melhor, a passagem da inaceitação à aceitação social da religião, nada mais esclarecedor do que comparar a Umbanda à religião católica [...] correspondência estreita existe entre economia de mercado e economia religiosa [...] Na medida em que a religião umbandista tende a integrar num processo de competição com as outras instâncias religiosas. A legitimidade se caracteriza assim pela dominação de uma parte do mercado religioso.⁸²

Nesse sentido, pais-de-santo, como Bitá do Barão tendo os seus adeptos busca se colocar como legítimo a partir dos seus saberes e fazeres, e os da religiosidade cristã, também, por sua vez, procedendo com o mesmo propósito tecem uma interminável disputa por espaço e por legitimação no contexto da vivência do sagrado na cidade de Codó, porque os articuladores das religiões cristãs não querem perder adeptos e nem representação enquanto os afro-religiosos, em Codó, tem ganhado espaço e projeção nacional. Não obstante, Santos ressalta que não existe só conflitos, mas há quem admire e cultue essas práticas religiosas de matriz africana:

Mas felizmente, nesta história, não se registra somente a intolerância. Existe também na cidade, um grande número de pessoas que prestigiam as festividades umbandistas: divertindo-se nos terreiros de macumba, admirando a exuberância dos cultos [...], as peculiaridades dos rituais de cada santo e orixá: caboclos[...] pombas giras, São Jorge, Santa Bárbara [...]. O estudo tem o propósito de nos alertarmos para o fato de que a religião afro-brasileira na cidade é um elemento que está presente em nosso meio, na nossa vizinhança, dentro das escolas [...] alguns estudantes tem pai e /ou mãe, tias, avós que são médiuns [...] muitas vezes, esse fato gera preconceito e intolerância pelo constrangimento por ser filho de macumbeiro, por ter que ‘bater cabaça’ dentro dos salões de macumbas.⁸³

Em vista disso, o propósito de Santos é também mostrar como tal constatação faz parte da identidade do povo codoense, a despeito do preconceito que existe, mas que deve ser superado, uma vez que não é algo alheio a cidade, mas inerente a ela, segundo depreende-se de seu argumento, pois muitos codoenses convivem com elementos dessa religiosidade sem mesmo “se dar conta”. No entanto, vale questionar se

⁸² ORTIZ, Renato, 1947. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**\Renato Ortiz. --São Paulo: Brasiliense, 1999. P. 202

⁸³ Santos, Op. cit. P. (p. 46-47).

esse “elemento religião” de fato está presente em todo cotidiano local. Conforme a autora, questão:

Falar de macumba em Codó é falar de contradições: muitos codoenses, ocupados com os afazeres do cotidiano ou habituados a conviver com crenças e costumes locais, não se dão conta da áurea de misticismo que envolve a cidade; outros chegam a contestar as práticas dos rituais umbandistas, não aceitando a repercussão que a cidade tem em relação à macumba e há até os que gostariam de eliminar essas práticas da religiosidade da cidade. Embora muitos moradores se declarem avessos às práticas de macumba e as crendices populares, uma vez ou outra, recorrem aos trabalhos de benzedeiras para afastarem mal olhado, para rezarem contra quebranto em crianças, aos rituais de cura; sempre se encontra alguém que carregue um patuá, que tenha uma oração de proteção, há os adeptos de simpatias, da espada de São Jorge na entrada da casa para afastar olho gordo. Inclusive, se não todos, mas quase todos os moradores de Codó conhecem relatos de experiência com ‘trabalhos de magia’: e a namorada que deseja casar-se, é a visita de políticos aos terreiros de macumba [...]⁸⁴

Da leitura e análise destas considerações infere-se que o argumento de Santos nos traz a noção segundo a qual inexistente em Codó um consenso entre os seus moradores quanto à melhor prática religiosa, sua interpretação mostra sincretismo de práticas religiosas.

Santos aponta ainda para homogeneização do termo macumba, que parece reduzir a variedade de práticas religiosas a apenas uma delas. Ao escrever que em Codó há os apelos “as benzedeiras nos rituais de cura”, se verifica a pajelança, continua a escrita falando em “espada de São Jorge”, ela elenca elementos do catolicismo, da umbanda, de práticas afro-indígenas, ou seja são formas diferentes de expressões religiosas, que ao se colocar tudo como “macumba”, se perde a especificidade de cada uma delas e portanto sua riqueza cultural.

Outro dado que prendeu atenção na escrita de Santos, foi quando ela expos que as pessoas de Codó convivem com as “crenças e costumes locais” que não se dão conta da “áurea do misticismo que envolve a cidade”. Nesse ponto, a pesquisadora legitima na sua escrita que a cidade tem um misticismo intrínseco, tanto é, segundo seu argumento, que os cidadãos não enxergam nada de diferente, anormal. É como se fosse parte da vida deles, tão natural que no seu cotidiano não faz diferença.

Questiono a partir dessa proposição, essas crenças e costumes são de fato naturais?

Entendê-las assim, seria interpretar a religião e/ ou práticas, não como uma construção simbólica, mas como algo que possui uma essência natural.

É exatamente por partir de materiais como esses, que esta dissertação se apresenta como um “terceiro o lugar”⁸⁵, ou seja, saindo dessa dicotomia: é ou não é terra da macumba, a terceira via de análise é refletir sobre essas construções sociais que se cristalizaram a ponto de aparecerem, como foi o caso da monografia de Santos, como “naturais”, parte do cotidiano, ou como nas monografias de Nunes e Pontes, como ponto de conflito.

A partir dos saberes destes três pesquisadores, escritos dentro de uma instituição que emana poder (segundo Foucault e Certeau), consegui obter dados que apontam para algumas problemáticas, são eles: a relação dos trabalhos de alguns pais de santo na propagação de Codó como terra da macumba; algumas datas como demarcadoras dos começos dessa representação; alguns estigmas dirigidos a alguns pais de santo, principalmente Bitá do Barão. Portanto, os outros capítulos são esforços para se discutir essas problemáticas.

Posto isto, destaco que em dezembro de 2014 fiz umas entrevistas com codoenses para saber a opinião delas sobre o tema: Codó e a macumba, Codó e Bitá do Barão, fiz de maneira semi-estruturada a partir de um questionário previamente formulado, que a medida que eu ouvindo os depoimentos fui aumentando as perguntas.

As perguntas principais foram:

- 1- O que você acha da associação de Codó à macumba, e ser conhecida como “terra da macumba”?
- 2- Qual relação você acha que tem da maneira como Codó ficou conhecida e Bitá do Barão?
- 3- Em que medida essa representação da cidade lhe afeta?
- 4- O que você acha que tem a ver a representação de Codó como “terra da macumba” e a construção do portal da cidade com a frase “ Codó cidade de Deus?
- 5- O que é macumba para você?
- 6- Conhece Bitá ou algum pai ou mae de santo?
- 7- O que sabe sobre terreiros e festejos?

8- Você acha que a mídia influenciou na propagação da “fama” de Codó como lugar de macumba?

9- De onde você acha que veio essa “fama” ?

Como gostaria de saber as “falas” de codoenses sobre a temática da dissertação tive a colaboração de quatro pessoas, elas fizeram relatos orais sobre tais perguntas, foram elas: Jane Maria de Sousa, 27 anos, codoense que atualmente mora em Manaus, universitária do curso de Ciências Humanas, católica; Tomázia Neta, 35 anos, codoense, concursada pela Prefeitura Municipal de Codó, prestando serviços no Tribunal de Justiça, recém convertida ao protestantismo, frequenta a Igreja Batista; Carolina Kelly Alves Cortez, 27 anos codoense, protestante há 17 anos, trabalha no escritório de Contabilidade, frequenta a Igreja Adventista do Sétimo Dia; Mayanne Cutrim Sousa, 27 anos, codoense, policial, universitária do curso de Ciências Humanas, se identificou como cristã, mas não segue nenhuma denominação religiosa.

Coloquei a atuação profissional das colaboradoras da pesquisa porque o lugar social delas mostra bem como elas entenderam as questões e como a partir dele elas responderam, começamos por Jane Sousa.

Jane estuda na UFMA de Codó ciências humanas e muitas de suas respostas demonstravam uma preocupação com conceitos, em argumentar como cientista e não apenas como católica e cidadina, vejamos o que ela respondeu sobre a associação da macumba e a cidade de Codó:

Codó é conhecida como terra da macumba mais pela popularidade de Bitá do Barão, não vejo isso como algo positivo, porque em Codó não tem só umbanda, existem outras religiões, e a maioria da população é evangélica ou católica, acredito que até os umbandistas sejam a minoria.[...]Essa fama de Bitá do Barão vem dele ter adquirido nos trabalhos feitos na cidade e fora dela, tanto que ele é muito mais conhecido fora de Codó, até fora do país do que na própria cidade que ele habita. Isso não me afeta até porque a umbanda faz parte da nossa cultura, cultura da cidade.⁸⁶

Ela considera que essa associação está diretamente relacionada a Bitá do Barão, e apesar de negar que a maioria da população seja umbandista, considera que esta religião faça “parte da cultura da cidade”, e que por conta dela a cidade passou a ser conhecida, mas sobre o termo “macumba” ela acrescentou

Para mim, o termo macumba ele é amplamente utilizado como um termo pejorativo para se referir as práticas religiosas de matriz africana[...] daí vem

o nome macumba, para mim é de origem africana para definir em determinado instrumento musical.⁸⁷

Jane pontuou que a cidade tem de herança cultural a “umbanda”, mas a macumba ela a considera como um tipo de “instrumento”, não obstante mostrar que esse conceito não é o que ficou conhecido, já que é “amplamente usada de maneira pejorativa”. Sobre o caso do Portal da cidade ela respondeu:

Sobre o Portal da cidade, aquilo foi feito para tirar da cidade o título de cidade da macumba, o que honestamente achei desnecessário, a cidade se fez conhecida por isso, então há de se valorizar o que é característico.⁸⁸

Jane além de confirmar que a intenção de se criar o Portal com a frase: cidade de Deus, foi por tentar rebater a denominação de terra da macumba, e para ela isso foi “desnecessário” pelo depoimento dá para perceber que ela também não gostou porque foi uma imposição que acabou negando o que “característico” da cidade, ou seja, como Codó ficou conhecida. Sobre pais de santos e festejos, ela respondeu:

Não conheço pais de santos de Codó, e sobre os terreiros de umbanda de Codó eles são locais destinados aos indivíduos desta religião para praticar esses ritos sagrados de adoração, e convivência espiritual e ideológica de suas crenças, e já os festejos são para datas comemorativas, eventos importantes para religião, tipo no Bitá do Barão ele sempre realiza o aniversário do Sete Flechas, assim o povo diz ne.

Jane apesar de não conhecer pais de santos nem seus terreiros, demonstra que tem conhecimento sobre o que se comemora nos festejos, talvez pelo seu lugar social de cientista humana, visto que fala de “ideologia” de ser lugar de “convivência espiritual”. Já sobre a fama da cidade e Bitá do Barão ela relatou:

Essa fama surgiu acho que pelo número de terreiros e as práticas religiosas cultuadas neles, mas certamente a mídia contribuiu para dar notoriedade a cidade, promovendo essa característica religiosa e utiliza isso como atrativo turístico, e assim eles dão identidade ao município de Codó.⁸⁹

Jane não só demonstrou que a mídia deu “notoriedade” aos terreiros e os cultos neles existente, como acrescentou que isso é usado até como turismo e chegou a criar

⁸⁷ Relato oral de Jane Maria Sousa, op cit.

⁸⁸ Relato oral de Jane Maria Sousa, op cit

□ Relato oral de Jane Maria Sousa, op cit.

⁸⁹ Relato oral de Jane Maria Sousa, op cit

□ Relato oral de Jane Maria Sousa, op cit.

“identidade” ao município. Isso me leva a refletir sobre essa ideia de “terra da macumba” ser uma representação criada de fora ou dentro da cidade, como já dito, argumento que seja algo de fora, e essa “identidade” codoense que a mídia mostra, ou seja, que em Codó predomina a “macumba, magia, feitiçaria”, na verdade é uma construção dela, afinal quem são os codoenses que se sentem pertencentes a essa forma de representação? Se nem os pais de santos consideram macumba autodefinição e, já que a identidade necessariamente elege o critério de pertencimento como fundamental, como dito por Pesavento⁹⁰, não se sustenta que a identidade local seja a macumba, por não haver essa aceitação, esse pertencimento. Já Carolina Cortez sobre as questões respondeu:

Macumba para mim é um ritual satânico onde pessoas que não temem ao único Deus adoram outros deuses, idolatram, fazem sacrifícios em troca de algo como ter o marido de volta, infernizar a vida das pessoas, destruir lares e muitas outras coisas.⁹¹

Carolina Cortez como ela fez questão de enfatizar é protestante há 17 anos e todos os depoimentos dela deixam claro esse lugar social, a fala dela está toda permeada pela ideologia do protestantismo, daquilo que a igreja evangélica prega. Assim, ao falar em “único Deus” ela já demonstra que o protestantismo a influencia na forma de ver as outras religiões, já que para ela só existe um tipo de divindade, e mais, desqualifica as práticas religiosas afro-brasileira, ao enfatizar que há “idolatria, infernizar, destruir”, e caracterizar macumba como algo ruim, como “ritual satânico”. Ao questionar sobre pais de santos e festejos ela é bem enfática:

Conheço o famoso pai de santo Bitá do Barão, tanto pessoalmente, como por mídia.[...] Os festejos são sempre no mês de agosto e dezembro, durante esse tempo a cidade fica tensa, muitos dizem e eu também acredito que muitos tipos de demônios vêm para cá através dos outros macumbeiros que vem prestigiar os festejos, também são bastante conhecidos porque pessoas importantes como senadores, governadores, entre outras pessoas de classe social alta vem para cá. Os desfiles pelas ruas da cidade com bandejas cheias de ouro também é algo que chama atenção da população, fora as várias mortes que acontecem nesta época.

Conheço Carolina há alguns anos e sei que ela não suporta os tempos de festejos na cidade, ela sempre faz depoimentos públicos em agosto sobretudo falando mal e criticando as passeatas pelas ruas da cidade, reclama dos fogos de artifícios que soltam

⁹⁰ Pesavento, op cit

⁹¹ Relato oral de Carolina Kelly Alves Cortez, em 20 de dezembro de 2014

no terreiro do Bitá, no que tange ao depoimento, verifica-se que o discurso dela está muito relacionado ao discurso midiático, pois ela nunca foi a nenhum terreiro, mas afirma que nos festejos vão políticos e pessoas de “classe social alta”, como ela sabe disso? Sabemos que a mídia impressa e audiovisual enfatiza muito esse dado.

Outro aspecto importante do seu depoimento foi quando falou de “mortes que acontecem nesse período”, no período de festejo em Codó, muitos pastores vão a televisão (alguns tem programas nas tvs locais, como Assembléia, Universal) falar que “demônios ficam soltam” e que crimes e mortes acontecem porque Bitá do Barão leva muitos pais e filhos de santos para cidade e isso faz com “coisas ruins” aconteçam neste período, por isso ela enfatizou que a cidade “fica tensa”.

No que diz respeito a essa atuação da mídia na propagação da cidade e da associação a macumba, Carolina relata:

A mídia teve grande influência na propagação da macumba da nossa cidade, pois sempre que chegamos em outros estados as pessoas quando sabem que somos codoenses já acham que somos macumbeiros.[...]Abomino quando alguém se refere a minha cidade como terra da macumba, discordo totalmente, acho nossa cidade muito abençoada, tem sim muitos terreiros de macumba, mas também muitas igrejas em todos os bairros e cantos da cidade, pessoas dizem que aqui é terra da macumba é porque de fato não conhece a cidade.[...]Me incomoda muito chegar em outras cidades e as pessoas se assustarem quando digo que sou de Codó-Ma, perguntam logo pelo Bitá, se conheço, se sou macumbeira e outras coisas do tipo.⁹²

Ela reconhece que a mídia influenciou na divulgação da cidade como lugar de macumba, e isso a incomoda, ora, ela enquanto evangélica, não pode mesmo gostar de ser chamada de “macumbeira” ou habitante da “terra da macumba”, ela deixa isso enfatizado quando diz que “abomina”, que se “incomoda muito”, e ao falar que “pessoas que dizem que é terra da macumba é porque de fato não conhece a cidade”, deixa expresso que é uma construção midiática, já que segundo ela apesar de existir muitos terreiros na cidade- argumento muito usado para considerar a cidade terra da macumba por isso- também existem “muitas igrejas”. No que concerne ao Portal da cidade, Carolina comentou:

Creio que devido a essa grande fama que a cidade pegou a nível nacional inclusive, foi colocado na entrada da cidade uma frase onde diz que Codó é cidade de Deus, para aqueles que os visitantes ao chegarem tenham uma outra impressão da cidade e que não apenas o pensamento que aqui só tem macumba.⁹³

⁹² Relato oral de Carolina Kelly Alves Cortez, op cit

⁹³ Relato oral de Carolina Kelly Alves Cortez, op cit

Ela já havia em outra ocasião me relatado que tinha gostado da iniciativa do prefeito em fazer tal portal com a frase, e que não gostava da atuação da federação de religiões afro e comunidades afrodescendentes de Codó, quando esta espalhou outdoors pela cidade com fotos de pessoas com “roupas de terreiros e afirmando que eram afro-religiosas”⁹⁴, já no depoimento ela expressou que reconhece a finalidade do portal, que é dar “outra impressão” à cidade, e isso com certeza para ela é bom, já que não se reconhece como morada da “terra da macumba”, mas da “cidade de Deus”.

Tomázia Neta fez suas considerações sobre as perguntas desta maneira:

*“Ao meu ver é normal essa fama de chamar Codó como terra da macumba pelo histórico da cidade, das pessoas que povoaram eram negros, que vieram de outros lugares e faziam este tipo de trabalho.”*⁹⁵ Ao apontar como “normal”, Neta, como prefere ser chamada, faz referência ao histórico da cidade e assim aponta que a “macumba” veio dos africanos que foram escravizados na cidade no início de sua colonização, e ainda diz que é “um tipo de trabalho”. Mas nos outros depoimentos ela é bem incisiva quanto ao que considera “macumba” e a sua volta ao protestantismo recentemente tem também influenciado sua forma de ver e dizer sobre as práticas religiosas.

Com efeito, há anos atrás Neta já foi evangélica, mas deixou de frequentar, recentemente voltou a Igreja Batista e ao matrimônio e vi em suas falas muito da influência desse novo momento que vive, vejamos o que ela respondeu sobre a relação da “fama” de Codó e Bitá do Barão:

Relação que vejo da afirmação de Codó como terra da macumba e o Bitá do Barão é o que fica claro, ele é uma pessoa conhecida nacionalmente e em outros países por esses trabalhos desenvolvidos aqui [...] mas vejo mais pelo grande número de terreiros que existem nessa cidade, é uma cultura ainda muito arraigada que ela ainda predomina em muitos lugares da cidade embora não seja a maioria [...] a fama da cidade com certeza se propaga e aumenta a cada dia por ele (Bitá) ser uma pessoa conhecida.[...] Bitá é muito conhecido em muitos países, tem revistas que circulam fora do Brasil que falam de coisas que eu que moro aqui não conheço, não sabia, então a mídia ela potencializa a fama da cidade, que na prática na íntegra tem mudado muito.⁹⁶

⁹⁴ Relato oral de Carolina Cortez, op cit

⁹⁵ Relato oral de Tomázia Neta, em 22 de dezembro de 2014

⁹⁶ Relato oral de Tomázia Neta, op cit.

Neta deixa claro que reconhece que Bitá fez da cidade conhecida, e que os seus trabalhos fizeram com que a afirmação terra da macumba se propagasse com o auxílio da mídia, já que quem o tornou “nacionalmente conhecido” e isso fez com que o lugar onde ele habita e tem terreiro também tivesse divulgação, essa exposição da cidade atinge Neta, já que já comentou o seguinte:

Diretamente isso afeta todo mundo que mora na cidade de modo que eu acredite que ninguém viva, trabalhe, em lugar nenhum com total neutralidade sem ser de certa forma afetado, e é isso que eu vejo aqui, porque se você mora num lugar onde isso exerce um fascínio, ou muitas pessoas praticam, isso chega até você de uma forma ou de outra.

Sobre o Portal ela respondeu:

Eu diria que a criação desse portal, a nomenclatura (cidade de Deus) foi só uma ideia ingênua dos governantes que tentaram mudar num dia o que foi construído há cento e poucos anos, como se isso fosse suficiente. A cidade foi construída, sua base, o povo que morou aqui é fato, pois a macumba é parte da cultura do povo codoense. Agora daí achar que mudar a fachada da cidade fosse mudar o que a história demonstra, os estudos demonstram, as pesquisas demonstram é ingenuidade[...] as pessoas que chegam aqui elas acham mesmo que aqui é terra da macumba, como todo mundo fala aí fora, como todo mundo conhece, durante muito tempo isso foi muito forte. Macumba para mim, independentemente dos conceitos que os estudiosos dão, que é uma maneira que a população negra da época tinha para se defender, para mim macumba é exatamente o que o nome diz, é uma coisa má, para mim não existe macumba branca ou macumba negra, macumba é macumba, é uma coisa má, então isso é assim para mim pelo fato de crer num Deus que não mata, não destrói, não tem outra definição de macumba, é uma coisa má e ponto final.

Quão forte é esse depoimento, Neta não teve receio em afirmar o que pensa e como interpreta os cultos afro-brasileiros existentes nos terreiros de Codó, ela começa reconhecendo que a cidade tem como “base”, como parte de sua “cultura” essa tradição religiosa, mas ao configurá-la de macumba parte para sua percepção enquanto evangélica defendendo que a nomenclatura “macumba” já revela seu significado de “má”, ou seja, para ela a filologia da palavra já traria a negatividade do que representa, só por ter a sílaba ma em sua construção já seria a sua descrição de maldade, de estar relacionada a coisas maléficas.

De seu depoimento depreende-se que a colaboradora faz uma análise histórico-cultural. Mas, mesmo levando em conta o que dizem “os estudos e as pesquisas” ela é da opinião que “macumba é coisa má e ponto final”. Assim, demonstra que ela pode até já ter lido sobre a “população negra” que deixou de herança práticas religiosas, mas como ela disse, se outrora teve a finalidade de “defesa”- talvez ela esteja falando do fato

de populações africanas ter buscado manter suas tradições e reinventando-as em solo brasileiro quando tornadas escravas e isso foi interpretado por estudiosos como uma forma de defesa, resistência cultural- atualmente Neta não considera como “defesa”, mas ataque, já que ela é algo “mal”, principalmente porque ao apontar que ela crer num “Deus que não mata, não destrói” ela pode ter usado esse argumento para nas entrelinhas dizer que a macumba, como não segue esse “Deus” e é “má” faz exatamente o oposto dele.

Neta conhece Bitá do Barão, já foi funcionária de um empreendimento comercial dele, e sobre essa relação ela comentou:

Eu trabalhei durante quase um ano numa galeria de lojas do mais famoso pai de santo, Bitá do Barão, eu tive a oportunidade de vê-lo de perto, de matar a minha curiosidade como por exemplo de vê-lo falar sem ter um encantado, de ver ele sem ser possesso, digo possesso porque é inacreditável você olhar, porque são duas pessoas totalmente diferentes, a pessoa que estava no meio do terreiro possesso e a pessoa falando como empresário, dali você ver que macumba é uma coisa má, fora do normal, que muitas vezes foge do entendimento.⁹⁷

Sobre o conhecimento dela de terreiros e como isso é um argumento muito usado para categorizar a cidade de terra da macumba ela fez as seguintes considerações:

Aqui tem inúmeros terreiros, na periferia principalmente, rua Vinte de Janeiro por exemplo nessa rua existem mais de 50 terreiros, é um número muito grande, então aqui nós podemos dizer que a cidade tem uma área muita carregada, a cidade para pessoas que chegam aqui eles percebem isso, e eu acredito sim que isso se deva a essa áurea negativa trazida por isso, por isso digo que macumba é uma coisa má e não se pode esperar nada de bom disso. Com certeza a mídia influenciou na propagação, a mídia tem um poder muito grande e sem sombra de dúvida a fama de Codó como cidade da macumba, terra da macumba, ela é muito maior fora daqui do que aqui dentro da cidade realmente, aqui já foi muito forte, hoje não é um terço do que foi, e isso é manifestação do poder de Deus, não por conta de um portal, não por conta de um Deus que realmente existe.

Neta mostra muito conhecimento sobre os terreiros localizados tanto na sede do município como em sua zona rural- depois acrescenta a fala relatando sobre povoados -, como Carolina Cortez, que falou que a cidade fica “tensa”, Neta falou de uma “áurea negativa”, proporcionada pela “macumba” na cidade, e considera que a fama de Codó se dá mais “fora” que dentro da própria cidade, assim como já havia falado de Bitá, que existem revistas que falam dele “o que ela como codoense não saberia”.

Ela e Carolina como são evangélicas existem muitos pontos em comum em suas falas, mas quando se tratou do Portal da cidade houve uma diferença entre os discursos,

⁹⁷ Relato oral de Tomázia Neta, op cit.

já que Neta não acha que colocar uma frase no portal vá mudar toda uma construção que já se tem sobre a cidade, chegando inclusive a chamar de “ingenuidade” a atitude do prefeito, mas ela apesar disso, esclarece que a “macumba” já tem diminuído na cidade, não por conta do Portal, mas “da manifestação do poder de Deus”.

Sobre o tema da fama, Neta fez um depoimento bastante interessante, ela disse:

Essa fama ela não foi nada inventado, nada criado pela imaginação dessas pessoas, ela é sim originária da cultura da cidade, nós temos povoados aqui como Santo Antônio dos Pretos onde isso é dominante, em tudo há macumba, eles propagam isso como um poder, isso é um poder para eles, [...] mas é usado de uma forma má, é sim hoje assim. No povoado São Raimundo da mesma forma, é um povoado quilombola onde a macumba é muito presente, então o que na origem da cidade as pessoas que moravam aqui viviam isso no seu dia-a-dia, então daí a fama da cidade. Embora eu me alegre que isso diminuiu, eu não posso negar essa fama de conhecer a cidade de Codó aqui é fora daqui não se deve a imaginação de ninguém é fato.⁹⁸

Neta ao destacar que não foi “inventado” nem partiu da “imaginação das pessoas” os terreiros e os cultos afro-religiosos não nega que isso esteja intimamente relacionado à formação histórico-cultural da cidade, mas sabe que isso ao ser potencializado pela mídia fez da cidade conhecida por estigmas que são mais propagados fora que localmente, como já dito e que tem se alegrado com a “diminuição”, mas sabe que ainda é muito forte a presença destas práticas na cidade.

Já Mayanne Cutrim Sousa não respondeu as questões todas, mas pontuou algumas delas e fez o seguinte relato - “Entendo macumba como um ritual, que veio de africanos e tem mais a ver com dança que com religião, religião é o candomblé por exemplo”.⁹⁹ “Não me afeta em nada o fato de Codó ser conhecida como terra da macumba, isso sinceramente não tem importância para mim.”

Mayanne durante toda a infância e adolescência frequentou igrejas católicas, e há algum tempo tem ido a igrejas evangélicas, mas não filiou a nenhuma, não se autodefine como católica ou evangélica, como dito, apenas cristã. Sobre seu depoimento compreende-se que ela não considera macumba uma religião, já que para ela religião tem uma complexidade maior, em conversa informal ela já deixou isso transparecer, além de considerar uma forma pejorativa de designar religiões afro-brasileiras, ela compreende macumba como um “ritual”, ou seja, parte da religião, mas que não se resume a ele. Mayanne sobre Bitá do Barão comentou:

⁹⁸ Relato oral de Tomázia Neta, op cit.

⁹⁹ Relato oral de Mayanne Cutrim Sousa, em 22 de dezembro de 2014

Bitá do Barão é o pai de santo mais conhecido, conheço ele, já o vi na rua, e pela mídia, ele tá sempre aparecendo na televisão, os festejos deles são muitos famosos, ocorrem em agosto e nele vem muitas pessoas de fora do Brasil¹⁰⁰

Ela, assim como Carolina Cortez, apesar de não frequentarem terreiros, “sabem” que nos festejos muitas pessoas de “fora” veem à cidade, principalmente ao terreiro de Bitá do Barão que também é muito divulgado por isso, por receber muitas pessoas de outros países. No que tange ao Portal da cidade ela respondeu:

Acho que o Portal da cidade foi feito mesmo com essa intenção de combater a ideia que Codó é terra da macumba, e tentar implantar a representação de cidade de Deus, mas a mim não afeta em nada esse fato de ser conhecida como terra da macumba, logo não vejo porque contrapor isso.¹⁰¹

Ela também reconhece que o Portal com a frase cidade de Deus foi intencionalmente criado, mas diferente de Neta que disse que “todos são afetados” e Carolina que disse que além de ser afetada ela “abomina” a expressão terra da macumba. Mayanne disse que não se sente afetada, talvez exatamente por seu lugar social de não se filiar a nenhuma denominação religiosa e com isso não fazer nenhum tipo de apologia ou repulsa.

Interessante ver como ela sendo policial ela não se vê na função de combater as práticas de terreiros, como já aconteceu outrora, isso demonstra que com efeito os tempos são outros, as ações policiais mudaram e isso tem a ver com a mudança de mentalidade e a percepção que atualmente se tem de pais e mães de santos. No que concerne à mídia ela respondeu:

Acho que a mídia pode ter influenciado a propagar a fama da cidade, mas acho que o fato de Codó ser conhecida como terra da macumba veio pelo fato de ter tido muitos africanos aqui antigamente, a história da cidade tá marcada por esse povo que antigamente já fazia essas práticas, esses rituais, e hoje tem muitos terreiros e isso faz a cidade ficar assim, chamada de terra da macumba.¹⁰²

Já que expus falas de codoenses sobre Codo e Bitá do Barão, considere relevante escrever sobre o último contato que tive com Bitá do Barão, onde tivemos o convite de participar em novembro de 2013, de um evento no IFMA- Instituto Federal do Maranhão de Codó, na ocasião se discutia sobre consciência negra, e Bitá do Barão falou sobre sua história de vida, e eu falava sobre o artigo feito a partir da etnografia

¹⁰⁰ Relato oral de Mayanne Cutrim Sousa, em 22 de dezembro de 2014

¹⁰¹ Relato oral de Mayanne Cutrim Sousa, op cit.

¹⁰² Relato oral de Mayanne Cutrim Sousa, op cit.

que eu havia feito no seu terreiro em 2011, depois da palestra, peguei entrevista com ele mais uma vez e obtive as seguintes informações:

Quando questionado sobre a mídia sempre falar de rituais que envolvem sangue no terreiro dele o que ele tinha a falar. Ele respondeu:

Sobre morte de galinha isso é coisa do passado, quando era muito pobre, eu mato hoje é boi, aí é que é o negócio, sangue mesmo, sangue muito, o sangue significa a força da linha da esquerda, porque do jeito que tem gente boa, tem gente ruim, e para se defender de gente ruim é preciso sangue, em todo lugar tem gente ruim, invejosa, inimigos, por isso esse ritual serve para quem tem inimigo.¹⁰³

Nesse depoimento dá para ver um outro ponto de vista sobre os trabalhos que Bitá do Barão realizada, visto que no documentário Domingo 10 fora dito que ele “desconversa” quando questionado sobre matança de bode, ou seja, sobre trabalhos que usa sangue, ele foi bem direto ao ser questionado e não só reconheceu que usa sangue, mas porque é usado. Ao abordar a respeito de si sublinhou

Eu adoro me ver no santo, eu me acho bonito no santo, antes de entrar no terreiro eu passo um tempão me arrumando, escolho a roupa com tecidos finos, a maioria importado, e eu boto joias, boto coisas, e fico na frente do espelho me olhando, me achando bonito, eu gosto de me ver no santo.¹⁰⁴

Como se pode notar Bitá do Barão não tem receios de dizer quem é porque tem sua estima elevada, mas sobretudo quando está “no santo”, pois “*se acha bonito, que gosta*”. Acerca de sua fama destaca que,

Todo mundo quer um axezinho, quando as pessoas me veem na rua eles querem me pegar, pedir um axezinho, antes eu atendia cem pessoas de graça as quartas feiras, hoje com a idade, o cansaço e tudo eu só consigo atender cinquenta pessoas de graça, para ajudar né quem precisa[...] eu sempre ando com segurança aqui e fora de Codó, porque senão o povo até me rasga, (risos) sério, já houve lugares que tiraram um pedaço da minha roupa para fazer chá (risos) é as pessoas acham que eu sou santo, que faço milagre, não sou santo não.¹⁰⁵

Ele sublinha o “axezinho”, ao se referir a pedidos de pessoas porque creem na eficácia de seus trabalhos religiosos. Por isso é torna “famoso”, e, enquanto tal precisa andar com segurança; afinal, com bem salientou, tem gente que o considera “santo”, embora, o mesmo reconheça não é. Trata-se, portanto de uma representação bastante interessante, uma vez que a cristandade e parte da mídia já o chamou de “satânico,

¹⁰³ Relato oral de Bitá do Barão, 20 de novembro de 2013

¹⁰⁴ Relato oral de Bitá do Barão, op cit

¹⁰⁵ Relato oral de Bitá do Barão, op cit

demoníaco”. Perguntado a respeito do começo de sua história no contexto da religiosidade afro-brasileira, ele respondeu:

Comecei cedo a ter essas coisas, com cinco anos de idade, mas tudo se estabeleceu em Santo Antônio dos Pretos, uma senhora de nome Melania foi me iluminando espiritualmente, dizendo que eu tinha coisa diferente, comecei a receber entidades ali em Santo Antônio dos Pretos, mas era ruim para fazer meus trabalhos porque era tudo longe, naquela época povo andava muito para chegar lá, era longe de tudo, de Codó, abri terreiro lá, comecei fazer festejo lá, mas era ruim porque era longe de tudo¹⁰⁶.

Em relação ao preconceito ele relatou:

O meu pai não aceitou, ele também achava que eu era satânico, dizia que era coisa do cão, já minha mãe não, ela rezava por mim, rezava terço por mim[...] o piro mesmo era meu pai não gostar de mim porque eu recebia santo[...] corri, corri muito de polícia, e eu as vezes tava no santo era complicado, o povo também de igreja fala que é coisa do cão, que eu sou satânico, mas hoje tá melhor, as pessoas hoje aceita, hoje as pessoas falam no nome do Bitá do Barão e de meus trabalhos bem, mas sofri muito para chegar onde eu cheguei, lutando com meu pai, porque ele não aceitava, tinha preconceito.¹⁰⁷

Vale salientar que Bitá do Barão ficou muito emocionado ao lembrar do pai; inclusive, em sua palestra, embora tenha dito que no fim da vida o pai havia ficado “doido e velho”, ele só queria “comer se fosse eu que desse”. Ele salienta que o preconceito foi manifesto na família e que se não fosse a sua mãe não teria sido instruído e nem “botado terreiro”. A respeito de comentários relativos a sua riqueza e aos seus trabalhos religiosos, disse,

Já ouvi falar muito ah! Bitá é rico, rico, eu sou rico de fé, de dinheiro não sei não, tenho minhas coisas, ganhei muita coisa, recebo meus filhos de santo em minha casa em Codó tem comida e fartura para todo mundo, vamos para minha casa de praia em Luis Correia e em São Luis também as vezes quando é ano novo para fazer oferenda a Iemanjá, mas sou rico mesmo é de fé, de espírito.¹⁰⁸

Bitá apesar de falar em “ouro” sempre destaca que a sua riqueza está mais na “fé” do que em bens materiais, embora não negue que conseguiu muitos bens por conta de seus trabalhos. Tal situação é indicada quando diz que não mata mais “galinha”, mas agora “boi” demonstrando que a realidade é outra. Vale lembrar ainda que nos dias de rituais em seu terreiro ele sempre aparece ostentando joias e luxuoso.

¹⁰⁶ Relato oral de Bitá do Barão, op cit

¹⁰⁷ Relato oral de Bitá do Barão, op cit

¹⁰⁸ Relato oral de Bitá do Barão, op cit

No que diz respeito a sua apresentação fora de Codó, ele sublinhou que “*fora de Codó, principalmente fora do Brasil eu digo que sou terecozeiro, digo que terecô é muito bom, digo sim que tem umbanda, quimbanda, tudo isso são rituais, mas eu sou é terecozeiro é assim que digo é assim que me apresento*”¹⁰⁹. Ou seja, ele se reconhece como terecozeiro, e não como “macumbeiro”, pois a sua autodefinição se faz pelos trabalhos religiosos, nos quais como disse há muito de “umbanda e quimbanda”, mas que se caracteriza mais pelo Terecô.

2. INDÍCIOS DA REPRESENTAÇÃO DE CODÓ NA MÍDIA

O historiador está quase sempre manipulando memórias. Sejam escritas [...] ou orais, as memórias individuais ou coletivas têm se transformado numa das fontes cada vez de maior importância para o trabalho de gestão da História.

Durval Muniz de Albuquerque Júnior

2.1. DOCUMENTOS, MÉTODO DE LEITURA E ANÁLISE

Neste capítulo tem-se por objetivo discutir a respeito do papel da mídia-impressa e audiovisual no contexto da construção de representações relativas a cidade de Codó, e os seus desdobramentos acerca de *Bitá do Barão*. O foco de investigação são editoriais, artigos e outras matérias publicadas nos jornais: **CRUZEIRO 1930, DIÁRIO DE PERNAMBUCO 1994, JORNAL O MONITOR CODOENSE DE 1896, REVISTA ENCICLOPÉDIA DO MARANHÃO 2000**; os documentários: levados a público no ano 1994 e 1996, pelas redes televisão Bandeirantes (DOMINGO 10) e Tv Cocai-Maranhão (UMA CODORNA ME CONTOU) . Para dar mais verticalidade à análise utiliza-se, também, da memória oral dialogando com os textos e com os discursos da mídia no processo de tessitura da narrativa.

Dito isto, vale salientar que até meados do século XX a imprensa não era vista com “bons olhos” por historiadores. A este respeito Bezerrill sublinha,

Até então, os periódicos foram excluídos da historiografia devido serem considerados representantes de ideologias e interesses políticos. No decorrer da década de 1970, segundo Tania Regina de Luca (2008), ainda existia uma

¹⁰⁹ Relato oral de Bitá do Barão, op cit

relutância em escrever a história tendo os impressos como fontes, embora já houvesse um entendimento acerca de sua importância.¹¹⁰

Tendo por parâmetro a “revolução documental” proposta pelo *Movimento dos Annales* e as proposições de Le Goff¹¹¹ relativas ao sentido de documento, Capellato destaca,

[...] o documento é o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente da sociedade que o produziu e também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver esquecido ou manipulado. Esse produto resulta de relações de forças conflitantes e do empenho de seus produtores para impor ao futuro- voluntaria ou involuntariamente- determinada imagem da sociedade¹¹².

A leitura e a análise dos discursos destes documentos/textos estão baseadas no método genealógico baseado na orientação metodológica de Foucault // Albuquerque Júnior, para o qual,

As formas que os objetos históricos adquirem só podem ser explicadas pela própria História. É vasculhando as camadas constitutivas de um dado saber, de um dado acontecimento, de um dado fato, que podemos apreender o movimento de seu aparecimento, aproximarmo-nos do momento em que foi ganhando consistência, visibilidade e dizibilidade, foi emergindo como as duras conchas emergem do trabalho lento de petrificação do lamaçal do mangue. Os fatos históricos seriam como arrecifes, nascidos do paciente trabalho de aglutinação dos detritos, da dispersão de práticas e discursos, que vão se cristalizando e delineando o relevo do passado, que, embora nos apareça inteiriço e sem fissuras, guarda no seu interior, para um curioso arqueólogo, movimentos tectônicos incessantes, vagas e estremecimentos que ameaçam fazer voltarem ao fluxo do tempo aquelas cristalizações.¹¹³)

Nesse sentido, assim como Codó sob o signo de estereótipos foi constituído em objeto de estudo, os periódicos, os documentários televisivos e a memória oral também o foram como documentos uteis para a pesquisa pelo próprio objeto. Desse modo, cabe

¹¹⁰ BEZERRILL, Simone da Silva. **IMPrensa E POLÍTICA: Jornais como fontes e objetos de pesquisa para estudos sobre abolição da escravidão**. Comunicação oral apresentada no II SIMPOSIO DE HISTORIA DO MARANHÃO OITOCENTISTA. 2000. p. 01

¹¹¹ LE GOFF, Jacques. **Memória e História/“Documento/Monumento”**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010. , p.525-541.

¹¹² CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil**, Coleção Repensando a História, São Paulo: Context. usp, 2ªed, 1994, p.24

¹¹³ ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História: A Arte de inventar o passado**. Ensaios de teoria da História. Bauru. São Paulo: EDUSC, 200. P. 120.

ao pesquisador atento às especificidades de seu objeto de estudo saber como manipulá-los ao longo de seu trabalho de investigação.

Conforme Albuquerque Junior, “*mais do que explicarmos os fatos, interpretá-los, devemos seguir suas linhas de constituição [...], experiências e falas que deram origem ao seu desenho, atentos para os silêncios que são incontornáveis, mas são também elementos de sua tessitura.*”¹¹⁴ Deste modo, compreendo a mídia impressa e audiovisual, e a memória oral como instrumentos importantes para a pesquisa histórica e, assim, para a investigação deste tema-problema porque contêm e revelam, mas, também, silenciam fragmentos de experiências constitutivas da historicidade de uma “época”. Afinal, o que se lê como “notícias” são resultados de um trabalho de escolha.

Assim como, no *metier* historiográfico, foi rasgado o “véu” da “imparcialidade”, também, o discurso jornalístico que se ancora na bandeira da imparcialidade a fim de passar credibilidade ao leitor (ou ao telespectador, quando se trata de televisão) não se sustenta porque quem faz a mídia são pessoas; as quais ao escreverem, narrarem ou exporem um “fato” (na linguagem do jornalismo), o fazem com sentimentos definidos a partir de suas referências políticas e ideológicas. Logo, o que noticiam como o “real” é uma interpretação deste permeada de parcialidades. Nestes termos concorda-se com Pereira ao sublinhar que,

[...] o jornalismo periódico capta, produz e faz circular ideias e sistemas de valores referentes a uma formação social, constituindo um espaço público de representação simbólica e, por isso, um circuito de interatividade imerso no jogo de forças sociais constituintes da experiência histórico-social de seus agentes.¹¹⁵

Portanto, ao se considerar que os documentos são fragmentos sócio-históricos nos quais sistemas de referências podem ser identificados e que (re)produzem representações simbólicas, os jornais têm, também, essas especificidades, e quando usados como parte do corpo documental da pesquisa histórica esses aspectos não podem ser negligenciados. Por isso se pode deixar de atentar para os ditos e não ditos do discurso jornalístico, bem como refletir acerca de sua dimensão ideológica para evitar-se cair na armadilha de tomar o seu discurso como “a verdade” de uma época.

¹¹⁴ Albuquerque Junior, Op cit. P. 121.

¹¹⁵ PEREIRA, Josenildo de J. **As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo/USP. 2007. P. 15

Segundo Pereira¹¹⁶, CAPELATO¹¹⁷ e Jakson dos Santos Ribeiro¹¹⁸, o aparecimento dos primeiros jornais na Europa no final do século XVII proporcionou a constituição de um novo espaço de discussões. Esses primeiros momentos da chamada imprensa foram destinados a abordagens mais relacionadas ao mundo literário e cultural, somente depois os temas recorrentes da imprensa, que são o interesse social e político, ganharam espaço para serem abordados nos impressos desse primeiro momento da emergência da imprensa na Europa.

O referido pesquisador, acrescentou que no Brasil, a imprensa teve um início apenas com a chegada da Família Real, em 1808. Os motivos desse atraso se deram pela relação da Igreja com o Estado. Para ambos, apenas os meios utilizados pelo processo de catequização seriam suficientes para regularização dos habitantes do Brasil no chamado projeto colonial de conquista das terras brasileiras

No entanto, esta mentalidade ganha novas reorientações, o que viabilizou a implantação dos primeiros prelos em terras brasileiras, mais especificamente no Rio de Janeiro, onde estava instalada a Corte Real. Assim, em 1808, no Brasil chegou ao porto da cidade do Rio de Janeiro uma tipografia completa. Nessa perspectiva, em setembro daquele mesmo ano foi lançada a *Gazeta do Rio de Janeiro*, que, segundo Martins e Luca, foi a “única publicação em forma de jornal no país naquele contexto”. Segundo Sousa, a *Gazeta do Rio de Janeiro* foi “o primeiro jornal editado no Brasil, impresso na tipografia da Imprensa Régia e limitado a divulgar notícias oficiais e de interesse do governo”. Depois, “Surgiram tipografias em diversas regiões do país e outros jornais passaram a ser publicados”.¹¹⁹

Capelato¹²⁰ ainda sobre o caso brasileiro acrescentou que no início do século XX, a imprensa brasileira passou a traduzir as novas ideias e hábitos gerados pelas transformações vivenciadas pelas populações, tornando-se o espaço privilegiado para a

¹¹⁶ PEREIRA, Josenildo de J. **As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo/USP. 2007. P. 15

¹¹⁷ CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil**, Coleção Repensando a História, São Paulo: Contexto. usp, 2ªed, 1994, p.24.

¹¹⁸ CAPELATO, op cit

¹¹⁹ Ribeiro, Jakson dos Santos, op cit

¹²⁰ Ribeiro, Jakson dos Santos, op cit

discussão dos problemas e rumos da sociedade. Reforçando essa condição, a imprensa era um dos principais canais de informação e de transmissão de valores.

A imprensa no Maranhão só começou a partir de 1821 com a circulação do jornal *O Conciliador do Maranhão*, começando pela capital, seguindo pelas cidades de Caxias, Codó, Grajaú, Viana e Barra do Corda¹²¹. Segundo Roseane Arcanjo Pinheiro, os municípios maranhenses tiveram seus primeiros jornais entre 1821 e 2006, são eles - São Luís - *O Conciliador do Maranhão*/1821; Caxias - *O Telégrafo*/1848 ; Viana - *Alavanca*/1876; Codó - *Gazeta de Codó*/1892; Barra do Corda - *O Norte*/1892; Picos - *O Município*/1895 ; Rosário - *O Rosariense*/1903 ; Loreto - *O Ideal*/1904¹²². Em Codó, o jornal onde encontram-se referências a práticas afro-religiosas é o *Monitor Codoense* de 1896, o qual trata sobre pajelança e perseguições aos “pajeleiros” da época.

2.1.2 “ONDE OS TAMBORES TOCAM MAIS ALTO”: as representações de codó e dos povos de terreiros em documentários.

Para a análise acerca da relação entre Bitá do Barão e a representação de Codó toma-se por objeto de reflexão o documentário *DOMINGO 10*, exibido em 22 de maio de 1994, pela TV Bandeirantes nacional. Neste havia uma matéria intitulada **MAGIA NEGRA EM CODÓ**, em que, nas entrelinhas, a narradora insinuava o envolvimento do ex-presidente José Sarney com Bitá do Barão e que a causa-morte do ex-presidente Tancredo Neves teria sido da “magia de Codó”.

Esse documentário marca a história do Bitá do Barão na mídia nacional e a categorização de Codó, como “cidade da magia”, “da encantaria”, da “macumba”. O meu esforço será de fazer uma análise/descrição desse documentário me embasando não somente nele, mas em Ferretti¹²³ porque também o utilizou como fonte.

¹²¹ PINHEIRO, Roseane Arcanjo. **Gênese da imprensa no Maranhão nos séculos XIX e XX**. Trabalho apresentado no GT Jornalismo, no V Encontro Nacional de História da Mídia-São Paulo, 30 de maio a 02 de junho de 2007

¹²² PINHEIRO, Roseane Arcanjo. **Gênese da imprensa no Maranhão nos séculos XIX e XX**. Trabalho apresentado no GT Jornalismo, no V Encontro Nacional de História da Mídia-São Paulo, 30 de maio a 02 de junho de 2007

¹²³ Relato oral de Bitá do Barão, Op cit

O referido documentário foi dividido em blocos, visto que fazia parte de um programa o DOMINGO 10, a parte que coube ao documentário sobre Codó, teve essa divisão.

No primeiro bloco, Marília Gabriela descreve Codó como pequena cidade do Maranhão chamando-a de “*capital da magia negra*” que tem mais terreiros que igrejas. Atentemo-nos, ao mesmo tempo que a narradora chama a cidade de “pequena cidade do Maranhão”, ela assinala que ela tem um destaque em relação a outras, quando a coloca como “capital da magia negra”.

As falas do início do documentário se amarram ao final, quando ela retoma essa categorização dicotômica: pequena cidade\ capital da magia negra. Vejamos:

A pequena cidade de Codó tem mais terreiros do que igrejas, aqui as forças do mal, quando chamadas, descem e não costumam falhar, e muito ‘político importante’ não dá um passo sem consultar os seus guias espirituais.¹²⁴

Neste bloco foram apresentados depoimentos de codoenses falando que existem, na cidade, muitos feiticeiros e macumbeiros, os quais fazem serviços de bondade e de maldade para as pessoas. A narradora Programa prossegue dizendo:

Tem um tal de Bitá, famoso até no exterior [...] tem muita ‘brincadeira’ de macumba, noite e dia, para quem quiser brincar. Codó tem fama de ser a terra do feitiço, e que essa fama vem de forças que seu poder se origina do medo [...] existiam ali 149 terreiros de umbanda, candomblé e de Tambor de Mina¹²⁵

Ao passo que ia narrando sobre a cidade e a “macumba e magia negra” a narração alternava-se com matérias organizadas por blocos, cada uma com um título que tinha o objetivo midiático sensacionalista. O bloco dois, chamado ‘*Bem e Mal*’ foi iniciado com a reportagem com a mãe de santo Antoninha, assim descrita - “*Mãe Antoninha é a mais antiga, do tempo que a polícia batia e prendia quem brincava com tambor [...], ela faz segredo de tudo*”.

A respeito de si sublinhou “*não sujo minha alma por causa de dinheiro, hoje em dia Satanás até tem medo de pecador.*” “

Após o depoimento de mãe Antoninha a narração continua - “*Em Codó bem e mal são faces da mesma moeda e que, ao contrário de outras cidades onde se diz só*

¹²⁴ Documentário Domingo 10, 1994. 1bloco, op cit.

¹²⁵ Documentário Domingo 10, 1994, op cit.

fazer o bem, alguns pais-de-santo não escondem que o som do tambor é capaz de tudo.”¹²⁶

Os autores do documentário fizeram muita apelação para este aspecto, pois em ao longo da narração a expressão “mal” e “trabalhos para o mal” apareciam frequentemente, e a maioria dos depoimentos colhidos tinham essa característica de destacar “maldade” em trabalhos realizados nos terreiros de Codó.

Dado o poder de fazer circular ideias e conceitos a mídia possui e, por conseguinte, a capacidade de influenciar a opinião pública, não é demasiado supor que tal documentário pautou a história da cidade de Codó como um lugar onde a religiosidade afro é realizada com o intuito maléfico deturpando o significado delas, ao sugerir aos expectadores que tudo que existe em Codó é “*trabalhos de magia para o mal*”.

Nesse bloco foi apresentado o senhor Antônio, identificado como pai-de-santo de Codó. Segundo a narração, “*seu Antônio trabalha na linha negra, com Exu, e que realiza despachos na encruzilhada ou no cemitério para ‘unir, separar, adoecer pessoas e faz uso de bonecos para enfeitiçar*”¹²⁷. O seu depoimento destacou-se por falar em “casos reais” onde houve a dita “magia negra”, sobretudo porque um desses casos referia-se a Tancredo Neves. O narrador enfatizou:

Existiu dois casos que muito se ouviu em Codó, mas as pessoas não se atreviam a comentar, um foi do caso de um empresário que mandou matar o cunhado, por meio de pais-de-santos que trabalhavam com magia negra, e depois do fato consumado, ele distribuiu alimentos pela cidade. [...] e o outro foi quando na cidade os tambores soaram dia e noite até Tancredo Neves morrer.¹²⁸

Essa frase dita em 1994, ainda hoje é muito usada no cotidiano local e virou até “clichê” de identificação de pessoas de Codó, pois não é raro codoenses serem, em outros lugares, identificadas como cidadãos “*da terra da macumba, lugar onde os tambores tocaram alto quando Tancredo Neves morreu*”. Nesse sentido, vale sublinhar que eu já escutei, por diversas vezes, em Codó e fora da cidade, inclusive em aulas de História, em cursinhos preparatórios para vestibular em São Luís, professores abordarem com escárnio a emergência de José Sarney como presidente do Brasil, porque “isso ocorreu após a morte de Tancredo Neves e os tambores tocarem alto em

¹²⁶ Documentário Domingo 10, 1994, op cit

¹²⁷ Documentário Domingo 10, 1994, op cit

¹²⁸ Documentário Domingo 10, 1994, op cit

Codó”. Desse modo, vê-se que a mídia tem o poder de tornar corriqueiro algo complexo.

Após o depoimento de Antônio, foi apresentado o de Pai Aluísio, no qual vê-se imagens pde um ritual feito pelo mesmo numa encruzilhada. Assim o descreve, “*eu acendo uma vela para Iemanjá e outra para Exu [...] sou filho de santo de dona Antoninha e trabalho nas duas linhas, branca e preta*”. Depois desse ritual, “mostrado” com o intuito de reforçar o argumento da narração que era o de que em Codó “bem e mal se confundem”, e que é “normal pais e mães de santos trabalharem nas duas linhas”, foi exibida outra matéria que começa na loja de Bitá do Barão tendo como depoimento a senhora de nome Olga.

A respeito desta ressalto que conheço por ser vizinha de minha mãe e avó há anos, que moram na rua Palmério Catanhede (conhecida rua da bomba) que fica acima da que se localiza a minha residência em Codó. Ela não é mae de santo, mas há muitos anos ouço falar que ela ia para terreiros, mas que hoje ela faz questão de enfatizar a sua conversão ao protestantismo e não gosta quando tocam nesse assunto. Olga aparece na frente da loja de Bitá do Barão falando “*a macumba de Codó para fazê-la é preciso de sangue de gato ou cachorro preto, mas, se querem derrubar um comércio, fazem uma aplicação no animal e , se ele morrer, é aí que começa a macumba de Codó, a daqui mesmo, que não veio de fora*”¹²⁹ Ao finalizar a fala, a matéria continua com depoimentos de pessoas identificadas como padres, a narração ressaltou:

Os de fora estranhavam, mas em Codó tudo é normal e, quando saímos daqui as pessoas que sabem de onde eles são tem medo da gente[...] em Codó é tudo normal essa mistura, tanto que os codoenses vão à missa e ao terreiro, procuraram Deus por caminhos com que nós não concordamos, mas fazer o que só Deus pode decidir.

Depois disso, volta-se ao ponto que iniciou a matéria, o ritual da encruzilhada. Na narração/imagem, o Pai Aluísio é apresentado de modo “assustador”, e em transe falando “*Estou recebendo as forças do mal, Exu não sai levando o meu anjo da guarda*”. Enquanto o ritual está acontecendo, duas filhas de santos de Pai Aluísio aparecem rezando perto dele, mas logo entram em transe. Segundo a narradora, “*as pombagiras desceram nas filhas de santo porque Exu nunca vem só a uma encruzilhada*”. No ritual mostrado, segundo a narração, Pai Aluísio recebeu primeiro

Maria Lina, sua guia-chefe, “que prepara a bancada”, somente depois recebeu “Exu das Almas ou Caveira”.

Para finalizar esse bloco é exibido uma filha de santo de pai Aluisio incorporada numa pombagira, a qual disse, “*desejo que pai e as forças de Jesus acompanhem vocês , mas eu dispense a sua companhia*”. Depois de dizer isso são exibidas imagens dessa filha de santo em transe mordendo pescoço de uma galinha branca e engole o sangue. Quão fortes são todas essas cenas, um desencadear de expressões, falas, imagens, um arsenal simbólico inteiro que busca “provar” que em Codó ver pais e mães de santos incorporados fazendo rituais é algo cotidiano e que muitos afirmam cultuar Exu, e que a presença de Jesus é “dispensada” por filhos de santos em transe. Depois de “mostrarem” o transe das filhas de santo de pai Aluisio, Olga aparece em transe incorporada em pombagira. O narrador/ra descreve esse tipo de incorporação se dá “na linha negra”.

Antes de ser apresentado o terceiro bloco chamada de: “Cura”, o narrador anuncia que no mesmo “haverá cenas de arrepiar”. O bloco iniciou com a imagem de um homem identificado como lavrador, deitado numa rede, acorrentado. Em seguida logo aparece outra pessoa identificado como Simão, o qual levou o senhor para “*curar de nervosismo e brigas*” na casa de “*um índio guajajara*”. Nesta cena aparece também uma mulher, a qual o narrador diz ser do Pará e que faz cura com “*banhos e purgantes*”. Nesse bloco é apresentado apenas isso, as ditas “cenas de arrepiar” não aparecem.

No quarto bloco chamada “Dança” foi iniciado com um ritual para Ogum, liderada por Bitá do Barão, o qual foi assim apresentado,

Bitá é o pai de santo mais conhecido e temido de Codó, tem quase 500 filhos-de-santo e que é muito procurado para trabalho de vingança e quando vê que o homem (Exu) faz mesmo, vai lá e faz, e que ele precisa de sangue de bode, de criação, que com isso consegue até a morte.¹³⁰

A narração continuou dizendo que Bitá “*desconversou quando perguntado sobre o que todos sabem, da matança do bode e dos tambores que tocaram para Tancredo, mas que recebeu do ex-presidente Sarney até o título de comendador*”. O narrador continuou dizendo “Em Codó Bitá na macumba é o presidente no Maranhão”. O fato de Bitá não falar do caso foi interpretado como “desconversa”, ou seja, estava fugindo do tema, mas que “todos sabiam”, e ainda ao acrescentar que “tambores tocaram para Tancredo” como se fosse de conhecimento geral e que de fato ele o fez, só não quis foi

assumir. Não foi por acaso que continuou desta maneira, já que a insinuação feita sobre a morte de Tancredo está ligada a trabalhos feitos por Bitá, a mandos de Sarney vice do presidente que veio óbito, que teve como recompensa pelo ato “a Comenda”, o argumento usado se consagrou ao afirmar que “muito político importante não dá um passo sem consultar os seus guias espirituais”.

Em seguida, foram exibidas imagens de Bitá do Barão que diz em depoimento: “Sarney é muito amigo da religião, ele está sempre pedindo um axezinho para o santo e que não cai nunca, sempre sobe.”¹³¹

A relação de Bitá do Barão com a família Sarney depois desse documentário passou a ser muito enfatizada nas pesquisas acadêmicas e jornalísticas que se dedicaram ao tema do terecô de Codó, esse estereótipo de Bitá ser o que faz “o axezinho” para José Sarney passou a ser falado, repetido, divulgado em muitos trabalhos.¹³² O trocadilho de “presidente da República” dito depois de “recebeu a comenda” e da “morte de Tancredo Neves” fora feito intencionalmente, pois um argumento usado atrás do outro foi um recurso midiático para dar o tom de verdade, pois as falas se encaixavam, da narração ao depoimento de Bitá do Barão.

Na frase final do documentário diz que “*aqui em Codó ninguém sabe direito os limites entre o bem e o mal. Nos ritos bem e mal se misturam e se confundem, e essa gente simples se dá o direito de intervir na vida dos outros ou na história do próprio país*”.

Indagando o fato de Codó, sendo uma “pequena cidade do interior do Maranhão”, que tem gente “simples”, porém que “se dá o direito de intervir na vida dos outros ou na história do próprio país”, o fato que está nas entrelinhas é a morte de Tancredo é a presidência passar a José Sarney, ou seja, um pai de santo de uma pequena cidade conseguiu mudar a vida de muita gente, inclusive a do “próprio país” por meio de trabalhos “de magia”.

Toda essa construção simbólica feita neste documentário ajudou a criar estigmas e várias lendas sobre a cidade de Codó e a sua veiculação Brasil a fora. A esse respeito vale sublinhar que a mídia coloca-se no lugar de exibidora de fatos, quando na verdade os cria, os formula, faz uma montagem de cenas e falas que juntas devem mostrar o que

¹³¹ Documentário Domingo 10, 1994, op cit

¹³² Ferretti, Santos, Silva, Nunes (op cit)

foi cuidadosamente pensado em salas de reunião de pauta, tal como esse documentário fora feito. Sublinha-se que o documentário narrado por Marília Gabriela, exibido pela TV Bandeirantes fazendo ora insinuações, ora afirmações causou um impacto sobre a representação que ficou dessa “pequena cidade” na mídia.

O documentário *UMA CODORNA ME CONTOU* foi produzido e filmado por Cândido de Sousa em comemoração aos cem anos de fundação da cidade. Foi exibido no Maranhão, em 1996, pela extinta TV COCAIS. Ainda hoje é utilizado em escolas e eventos políticos em Codó. O texto foi escrito por Alberto Rocque com a colaboração de João Machado e José Merval e a narração é de Acélio Trindade. Na capa do DVD consta a informação que esta produção foi baseada em pesquisas realizadas por Cândido de Sousa durante cinco anos e que as informações foram recolhidas de revistas, de jornais, e de relatos de dois historiadores locais - o senhor João Batista Machado e o senhor José Merval.

Conheço Cândido de Sousa há onze anos, o conheci quando trabalhei na TV RECORD de Codó, emissora da prefeitura de Codó, no governo de Ricardo Archer. À época tinha 15 anos de idade. No contexto jornalísticos conheci Cândido, filmando pela TV Mirante, função que desempenha até hoje na emissora filial de Codó-Ma.

Do trabalho à intimidade do lar, o que se pode falar de Cândido é que ele é um historiador diletante faminto por informações, e assim, um pesquisador incansável e amante da cidade de Codó – por isso, ufanista, sonhador, mas, sobretudo, crítico histórico e político. Ele compila materiais sobre Codó há anos; já escreveu um livro ainda não publicado. De idosos da cidade, ele não se cansa de escutar as histórias antigas relativas às suas memórias, lendas e contos de Codó e de seus habitantes. Fotografia, cinema, televisão deixa Cândido encantado, ele tem se dedicado a isso há anos, mas é também um hábil escritor, pesquisador, isso o levou a cursar História, uma de suas grandes paixões. Desse exaustivo trabalho constituiu, em sua casa, um arquivo invejável de fotografias, imagens, jornais, revistas tratam da cidade. Por ser do tipo “ciumento” não deixa outros pesquisadores “mexer no seu maior tesouro”.

Por meio dele eu tive acesso ao livro “*Capital da magia negra?*” de Mundicarmo Ferretti, quando em 2010, dois anos antes de me graduar em História pela Universidade Estadual do Maranhão fui a sua casa falar-lhe do meu interesse em pesquisar Codó e

Bitá do Barão. Ele me emprestou o livro e ajudou a configurar a documentação da pesquisa. Depois disso quase não vi mais Cândido.

Ele é um grande amigo de João Machado - o senhor que muito contribuiu para a historiografia local tendo mais de três livros dedicados a “história da cidade”, e muito do que Cândido sabe ou tem, deve a ele. Hoje, ambos, fazem parte do *Instituto Histórico e Geográfico de Codó* – IHGC.

A escolha deste documentário deve-se ao fato de ser um material de pesquisa que potencializou representações relativas às práticas afro-religiosas da cidade e, também, porque ainda hoje é exibido durante as comemorações de aniversário da cidade. A partir de seu uso objetiva-se refletir acerca do impacto que ele provoca nos cidadãos codoenses com a sua formulação e propagação de imagens e discursos relativos a Codó. Acélio Trindade destaca que dentre as versões do nome da cidade a mais divulgada e “aceita” é a de que sua origem se deve a “uma ave chamada codorna”. Por isso nomeou o documentário de *UMA CODORNA ME CONTOU*.

O Documentário é constituído das seguintes partes: História, Habitantes, Economia, Política, Cultura. Por ser uma homenagem e propaganda de Codó começa ufanicamente sublinhando - “*Codó está de parabéns por tudo o que possui e pelos seus cem anos de lutas e tropeços, de trabalho e desenvolvimento*”¹³³. A respeito da história sublinha,

Codó teve sua área habitada primeiro por índio barbados ou ubirajaras e guaranés, que lutaram contra estrangeiros que invadiam seu território para retirar madeira até serem exilados para outras regiões. (...) A cidade surgiu próximo ao local onde, em 1719, os índios atacaram missionários católicos e onde morreu o padre João Vilar, que viera da aldeia de São Miguel, para catequizá-los, a pedido dos guaranés¹³⁴.

Como se pode notar, este relato fortalece o argumento que a história de Codó se inicia com povos indígenas que resistiram a colonizadores europeus fossem eles civis ou religiosos católicos que empreendiam missões para catequizá-los. Por meio de

¹³³ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996

¹³⁴ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996. Op cit

imagens de fotografias antigas da cidade narram a respeito de seus prédios, ruas e “monumentos históricos”, tal como,

Os Correios e Telégrafos surgiram aqui em 1921, Codó teve sua primeira rádio em 1982 e sua emissora de Tv em 1995, mas desde 1968 já recebia sinais de televisão (...) tudo começou com o cavalo, embarcações a vapor, que perduram até 1960 e trem a partir de 1922 e que, desde 1942, a cidade tem aerocampo. [...] a cidade já teve ônibus, chamado de jardineira, e atualmente sua população anda de bicicleta, táxi, carro particular e que, diariamente, saem e chegam ônibus para cidades e Estados vizinhos¹³⁵.

Em relação aos ícones destaca, “*na bandeira do município estão ali representados os portugueses, os africanos, os indígenas, os franceses e as principais riquezas de Codó: minerais (gesso-cimento), arroz, babaçu e algodão.*”¹³⁶

Em relação a economia destaca a criação de animais, as “riquezas” minerais e naturais. Ainda sublinha a chegada de sírios e de libaneses, povos que se “dedicaram ao comércio”. Depois trata da “chegada dos negros à cidade” contando a história de um fazendeiro que possuía escravos. E, então, começa a fazer a “amarração” de argumentos de como essa entrada de africanos na cidade motivou a criação e propagação do “*folclore do tambor na cidade*”,

O primeiro fazendeiro de Codó, José Nicolau Henrique, conhecido como ‘Pau Real’, chegou ali em 1822, que possuía muitos escravos e teve 63 filhos, com mulheres brancas, negras e índias. [...] foi ele quem- pagando uma promessa a Santa Filomena por ter sobrevivido a um ataque de índios associados a negro foragidos- construiu uma igreja que foi consagrada à santa.¹³⁷

A respeito de religião, a narração enfatiza a vinda de missionários para catequizar índios; depois a de africanos para trabalharem como escravos nas fazendas de algodão, a de outros povos como sírios e libaneses, bem como outros estrangeiros fomentando na cidade uma diversidade de práticas religiosas assim narrada - “*a religião é, sem dúvida, destaque em Codó; a população está dividida entre o catolicismo, o*

¹³⁵ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996. Op cit

¹³⁶ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996. Op cit

¹³⁷ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996. Op cit

protestantismo e a umbanda; aqui existe espaço para todos sem discriminação, já que todas as religiões têm por propósito servir a Deus”.¹³⁸

Em Codó, desde o século XIX, a religiosidade afro-brasileira sofre perseguição e preconceito, tal como indicam como *Códigos de Posturas, Códigos Penais* e, também, os *documentos policiais e eclesiásticos*.

No final do século XX, ano de 1996, campanhas foram organizadas por catolicismo e protestantes com o propósito de acabarem com “o terecô em Codó”¹³⁹. Por isso, a maneira “romântica” de tratar acerca dos diferentes campos religiosos feita pelo autor deste Documentário pode ser interpretada como uma “vontade de verdade” ao se considerar que a mídia pode influenciar a opinião pública por meio de imagens e discursos veiculados; embora, neste caso, isto não tenha ocorrido dada a permanência do preconceito com as experiências afro-religiosas codoenses, sobretudo, o Terecô. Mas, afinal seria interessante um *documentário-comemorativo*, falar em perseguição? Preconceito e discriminação? Então a escolha de falar as “coisas boas da cidade” levou o autor a “maquiar” essas relações e destacar o “espaço que todas as religiões têm na cidade”.

Na parte final do documentário dedicada ao “folclore e cultura”¹⁴⁰ o autor sublinha que “a cidade de Codó é um lugar onde os tambores tocam mais alto, e seu povo é visto como supersticioso, místico”.¹⁴¹ O tambor, como já dito, quase sempre aparece na mídia e em livros, revistas, jornais, e monografias como símbolo da “religião que predomina em Codó”¹⁴². Por isso, Codó é “conhecida” como “terra da macumba, e Bitá do Barão é o maior pai de santo de Codó na atualidade”¹⁴³. Desse modo, Bitá do Barão quase sempre “rouba a cena”, no contexto dos meios de comunicação e em pesquisas acadêmicas ao ser “confundido” com a “à religião” porque é sempre citado

¹³⁸ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996. Op cit

¹³⁹ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996. Op cit

¹⁴⁰ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996. Op cit

¹⁴¹ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996. Op cit

¹⁴² Ferretti, op cit.

¹⁴³ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996. Op cit

como “o maior representante, maior expoente” e, assim, os outros pais e mães não aparecem, ao não ser, Maria Piauí em alguns jornais de circulação estadual.

Para o autor do documentário as danças de macumba,

são folclore de Codó, elas se originaram dos festejos dos escravos em comemoração às fartas colheitas e que caíram na simpatia do povo e ganharam uma popularidade enorme, fazendo com que Codó ficasse conhecido como terra da macumba¹⁴⁴

Segundo Durval Muniz de Albuquerque Júnior¹⁴⁵ o folclore, bem como o discurso de “cultura popular” também fora inventado; o documentário Uma Codorna me contou diferenciou-se do documentário Domingo 10 em muitos aspectos, mas sobretudo na maneira como fora abordada o tema de religiosidade afro-brasileira, pois se no documentário exibido em rede nacional Codó apareceu como “capital da magia negra”, e os pais e mães de santos como aqueles “que faziam trabalho para o bem e para o mal”, como já dito, no exibido em nível de Estado e atualmente apenas localmente, a religiosidade afro fora apresentada como “folclore”, e os rituais, suas formas de cultos como “danças de macumba”.

Não obstante, o termo “macumba” voltar a ser usado, mas neste documentário adquiriu outra conotação, o de “dança” e não como “ritual para o mal”.

Na busca de entender essa “mudança de representação” busquei ler Albuquerque Junior¹⁴⁶ que ao escrever sobre como se fabricam mitos, especialmente no que tange ao aspecto folclore destacou:

Os mitos de origem para os estudos de folclore e cultura popular estiveram atrelados a duas tradições influenciadoras nos estudos de folclore nordestino. Uma de inspiração romântica, que estabeleceu a relação entre a cultura nacional e cultura popular, dando origem ao conceito de povo.

O documentário dá a oportunidade de se refletir sobre esse aspecto, o conceito de “povo”, já que fora feito para dar aos cidadãos um material de homenagem, mas também de conhecer a “história” de sua cidade, criar esse sentimento de ufanismo, e fazer dos codoenses um “povo”, com ideia de pertencimento, pois ao comemorar 100 anos a cidade dá aos seus habitantes um documentário histórico, que tinha esse caráter

¹⁴⁴ Documentário Uma Codorna me Contou, 1996. Op cit

¹⁴⁵ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular** (nordeste 1920 – 1950). São Paulo: Intermeios, 2013,

¹⁴⁶ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular** (nordeste 1920 – 1950). Op cit

de fazer com que as pessoas se reconhecessem nele, soubesse de seus “mitos de origem”, como o propagado caso dos índios e a morte de missionários.

Assim, também enxergo outra instância que Albuquerque Junior¹⁴⁷ também acrescentou em seu texto, que o a “síndrome de resgate”, Cândido de Sousa, é um saudosista, um historiador apaixonado, ele escolheu cuidadosamente as fotos, os textos, as imagens a serem usadas no documentário, e tudo tinha a intenção de criar a ideia de “volta ao passado”, de “resgatar” o tempo que já se foi, para ele ser apresentado aos “novos” e reapresentado aos “velhos” citadinos.

Sobre o conceito de “síndrome de resgate” cabe destacar:

síndrome de resgate[...] existente nos estudos de cultura popular ou organizações de grupos e manifestações classificadas como folclóricas, onde imperam a noção de resgatar das tradições, sem ao menos se fazer a crítica à volta ao passado através de manifestações populares no presente, tidas e entendidas por aquele como seriam praticadas anteriormente.¹⁴⁸

Então colocar como “folclore” essas práticas afro-religiosas tiveram essa característica, tanto de dar um lugar a elas no Documentário, ou seja, demarca-las, não deixar de mencioná-las, porque elas fazem parte da “história de Codó e de seus primeiros habitantes” como deixar transparecer que elas são aceitas por todos, porque são “danças”, são “folclore local”, que a história revela que começou como uma “comemoração dos escravos”. Por isso não poderiam ter sido esquecidas ou negligenciadas neste documentário.

Portanto, sobre a análise feita do supracitado documentário, ficou a interpretação que buscou-se neste documentário dar uma nova visão aquela propagada pela TV Bandeirantes, há até de se questionar se isso não fora feita intencionalmente, visto que o documentário *Domingo 10* fora exibido em 1994, e o *Uma Codorna me contou* em 1996, um tempo próximo entre um e outro, e sabendo que a produção de um documentário exige um tempo razoável, há de se considerar essa hipótese, e essa “nova visão” é exatamente a de dar à cidade outra representação, visto que a de “capital da

¹⁴⁷ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular** (nordeste 1920 – 1950). Op cit

¹⁴⁸ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular** (nordeste 1920 – 1950). Op cit

magia negra” já tinha sido feita, mostrar outros aspectos, como os históricos, mostrar sobre os começos de sua povoação, seus habitantes, sua economia e sua cultura.

Assim, ele se configura como um segundo olhar sobre uma mesma cidade, e se o primeiro fora feito pela mídia, o segundo também assim o fez, a mídia que se encarregou de criar estereótipos e de levar a “verdade sobre a pequena cidade do interior do Maranhão”, esta mesma mídia criou outro ponto de vista, também com o intuito de ser “verdadeiro”, e com intuito de dar legitimidade, uma vez que fora produzido por pesquisadores e jornalistas da própria cidade, e não alguém de fora.

Esse aspecto de ter sido feito pelos próprios codoenses, é um argumento muito usado nos eventos comemorativos da cidade, que o documentário trata da “história de Codó e mostra a verdade dos fatos”, esse tipo de frase já ouvi muito nos discursos políticos de comemoração de aniversários de emancipação política de Codó, e em muitas gincanas promovidas por escolas, nestas também ouve-se muito por parte dos professores de história que o documentário *Uma Codorna me contou* “retrata a verdadeira história de Codó”.

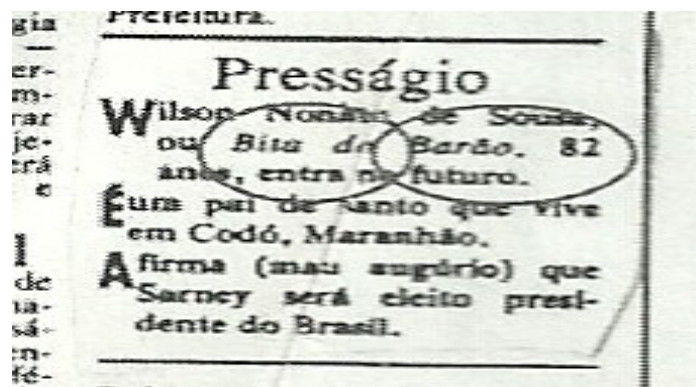
Essa luta pela “vontade de verdade”, pela legitimidade é visível, ninguém quer aceitar que sua cidade é lugar onde ocorrem “trabalhos para o mal”, macumba é uma forma pejorativa, preconceituosa de representar a afro-religiosidade, se o documentário *Domingo 10* desqualificou práticas religiosas, o *Uma Codorna me contou* trilhou o caminho de romanceia-las, sem deixar de desqualificar visto que também tende ao simplismo das práticas afro-religiosas pois ao coloca-las como “folclore” também deslegitima-as enquanto religião.

2.1.3 BITA DO BARÃO E CODÓ: a problemática das imagens

No dia onze do mês de maio do ano de 1994, na seção **OPINIÃO**, do Jornal **DIÁRIO DE PERNAMBUCO** foi publicado uma pequena nota intitulada “*PRESSÁGIO*”. Esta, talvez, não sem propósito causou um *grande* furor, em todo o país, em torno do pai de santo codoense – Wilson Nonato de Souza, mais conhecido por *Bita do Barão*..

O articulista da matéria movido por suas convicções asseverou que o referido pai de santo entrava “no futuro” porque profetizara que José Sarney seria eleito presidente do país. A despeito das inúmeras interpretações ou argumentos contrários ou a favor de

tal formulação deste pai de santo é fato que José Sarney, candidato a vice-presidente da República na chapa com Tancredo Neves, após o falecimento deste, foi tornado Presidente da República, conforme as regras legais do Estado brasileiro, em 1985.



Notícia de Presságio envolvendo Bita do Barão

Fonte: Jornal DIÁRIO DE PERNAMBUCO, seção OPINIÃO, Recife, quarta-feira, 11 de maio de 1994, p. ***.1994

É neste momento que Wilson Nonato de Sousa passou a ser conhecido nacionalmente como Bita do Barão.

No contexto maranhense, a partir de Codó, Wilson Nonato de Sousa - o mestre *Bita do Barão* tem em torno de si inúmeras representações - para uns ele é o satã¹⁴⁹. Para outros ele é um bruxo.¹⁵⁰ Há ainda aqueles que o chamam de “guru da família Sarney”.¹⁵¹ Eu, assim como tantos outros de minha geração, desde os tempos da infância até o final ano do ano de 2006, apesar de muito ouvir falar a seu respeito, não o conhecia pessoalmente.

Ao retornar de uma estadia em São Paulo - onde as pessoas pareciam saber mais da cidade e de Bita do Barão do que eu, trabalhei entre os meses de outubro a dezembro, em Codó, numa loja de brinquedos e variedades no centro comercial.

Neste curto período de trabalho verifiquei que dentre os muitos clientes desta loja havia um que se destacava por sua constante presença, sobretudo, no período de pico de vendas, ou seja, os meses de outubro devido ao “dia das crianças”; e o mês de dezembro por conta do Natal e as festas de Fim de Ano. Este cliente é o senhor *Wilson Nonato de Sousa*. Ao chegar ao interior da loja, sempre vestido de roupa cor

¹⁴⁹ Pontes, op cit

¹⁵⁰ Santos, op cit

¹⁵¹ LÔBO, Libânio da Costa. **Vulto Singular, em meio a rico mosaico**. Rio de Janeiro: ALLPRINT Impressões e Serviços, 2003.

branca e usando muito ouro, por meio de sua voz baixa e muita polidez comprava vários brinquedos para os seus netos. Até então não passava pela minha cabeça tratar-se de Bitá do Barão. Ao estar prestes a pedir demissão desse emprego a gerente me contou que o “meu” cliente era o *Bitá do Barão*. A princípio essa informação não fez nenhuma diferença em minha vida.

Ao mudar-me para São Luís e, depois, para Caxias descobri que pessoas continuavam a “saber” mais do que eu a respeito de Codó e de Bitá do Barão. Quando chegou o tempo de fazer o trabalho de conclusão de curso da graduação, a minha orientadora, a professora *Cynthia Martins Carvalho*, doutora em Antropologia e professora da UEMA - São Luís me indagou acerca do que sabia em relação ao Bitá do Barão. Para o meu espanto eu quase nada soube dizer, a não ser o que já havia lido em livros, jornais e monografias. Ela, então, me sugeriu voltar a Codó e tentar pesquisá-lo. Assim, o fiz; mas, após algumas investidas sem nenhum sucesso porque ele não costumava conceder entrevistas a pesquisadores – a mim disse: “*já cansei desse negócio de falar com estudante, não gosto muito não*”.¹⁵²

A este respeito a professora Mundicarmo Ferretti me informou que mesmo tendo escrito artigos e livros sobre Codó e Bitá do Barão ele não concedeu-lhe entrevista, embora sempre tenha recebido-a sua casa e no terreiro. Destacou que as informações que teve dele, em grande parte, foram conseguidas por meio do trabalho de etnografia que realizou em seus festejos e, também, pela compilação de fontes bibliográficas e da mídia. No entanto, o mesmo não ocorre com jornalistas e produtores de documentários locais, nacionais e internacionais, pois, para os mesmos o sr. *Bitá do Barão* não se exime de dar entrevistas.

Tendo em vista esse limite, eu recorri aos meandros das “*relações clientelistas*” e “*de compadrio*” solicitando a colaboração de D. Amparo, amiga de minha mãe e fornecedora de salgados para o terreiro de Bitá do Barão, em dias de festejos, para que intercedesse junto ao mesmo a meu favor. Esta estratégia foi bem sucedida, pois, a partir desse pedido ele concedeu-me a oportunidade para gravar os seus relatos tratando de sua história de vida envolvendo o seu processo de iniciação religiosa e de sua prática na *Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá*. Portanto, o

¹⁵² Relato oral de Bitá do Barão em 08 de julho de 2011

fato de eu ser codoense e ter tido o intermédio de uma pessoa que ele tem como amiga, me ajudou na aproximação com ele para fazer pesquisa.

No dia 08 de julho de 2011, um mês antes de começar o maior festejo realizado por sua Tenda, ele me atendeu em seu escritório que fica no centro comercial de Codó, o mesmo lugar onde funciona a sua loja de artigos religiosos. Primeiro conversamos informalmente e, depois, solicitei a permissão para gravar os seus relatos – um pedido atendido prontamente.

Passado um mês, o festejo da *Tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá* começou as suas atividades com um jantar oferecido pelo pai de santo Bitá do Barão. Deste participaram os filhos de santo dele oriundos de vários lugares do país e do exterior, como Inglaterra, Alemanha e a França. Contou ainda com a presença de políticos locais, dentre os quais, o atual prefeito *Zito Rolim* e o ex-prefeito Ricardo Archer e família; o senhor Francisco Carlos de Oliveira, proprietário da indústria FC OLIVEIRA; representantes da imprensa local, nacional e internacional; bem como amigos e parentes do pai de santo.



(figura 7. foto retirada pela pesquisadora, nela estão autoridades locais: políticos e empresários)



(figura 8)



(figura 9)

(fotos retiradas pela pesquisadora, figura 08- Bita do Barão cedendo entrevista a uma emissora de tv local; figura 09- convidados se servindo no jantar)

Ao longo festejo, o qual começou logo após o término jantar às vinte horas ampliei o número de colaboradores para a pesquisa: os senhores Edmilson Brandão¹⁵³, Valcir Moura Brandão¹⁵⁴ e Domingos Júnior¹⁵⁵. Depois dos contatos de 2011 com Bita do Barão, só voltei a reencontrá-lo em 2013 no *Instituto Federal do Maranhão* - IFMA, Campus Codó, por ocasião de um evento em referência ao dia da *Consciência Negra*, para o qual fomos convidados a fazer uma palestra relativa ao tema. A partir da conversa transcorrida entre nós, com fim do evento, surgiram as problemáticas desta pesquisa atual.

Um cabaceiro de sua Tenda, a saber, Edmilson Brandão, me ajudou a entender alguns rituais que aconteceram ao longo do festejo, bem como permitiu que eu gravasse entrevista com ele. Nela ele enfatizou o seu ponto de vista de considerar que a visibilidade de Codó como lugar de grande expressão afro-religiosa se deve a figura de Bita do Barão, tanto que num trecho de seu depoimento, Domingos Júnior, associa a fama de Codó à figura do Bita do Barão.

Isso é porque tem o pai de santo Bita do Barão, porque hoje querendo ou não ele é uma referência, até internacionalmente, aqui em Codó e fora daqui, quando fala Codó, fica logo subtendido o nome Bita do Barão, então ele no decorrer do tempo criou, o que eu chamo de logomarca para ele e para Codó

¹⁵³

O guia dos tamborzeiros da Tenda

¹⁵⁴

cabeceiro da Tenda de Bita do Barão

¹⁵⁵

O filho da contra-guia da Tenda e tamborzeiro

também. Então se fala Codó é terra dos mistérios, terra da macumba, isso não é só aqui, aqui é relacionado ao Terecô, que só tem aqui em Codó¹⁵⁶.

A relevância desse depoimento consiste em perceber como alguém ligado a Bitá do Barão, enquanto tocador de cabaça/cabaceiro e filho da contra-guia da Tenda interpreta as ações desse pai de santo e as formulações feitas por pesquisadores e mídia sobre a cidade de Codó. Porque mistérios e não macumba? Primeiro porque há uma clara predominância no imaginário coletivo de práticas e imagens relacionadas ao universo religioso afro-brasileiro. Segundo, porque, historicamente, associa-se o mundo material, simbólico e humano africano e afrodescendente ao que é negativo. Por isso, se define, pejorativamente, Codó como terra da macumba, um termo homogeneizador que carrega uma série de diferentes expressões religiosas, que para os grupos que dela participam, são definidos e compreendidos de outras maneiras.

Além de revelar o ponto de vista ligado ao terreiro, que não se sente representado pela categoria macumba. Domingos Junior coaduna com as proposições do próprio Bitá do Barão, ao admitir haver uma associação direta entre a visibilidade de Codó e os trabalhos feitos por Bitá do Barão no campo religioso. Por isso, eles não consideram que *macumba* seja a expressão mais adequada para configurar as práticas religiosas que se expressam nos terreiros da cidade. Bitá do Barão, neste sentido, em depoimento destaca:

Um dia desses ouvi alguém falar de Codó como capital da magia negra, eu acho que não é terra só da magia, é terra dos mistérios dos encantados, Mistério! Coisa muito além da macumba, Mistério! Coisa que ninguém vê, e que aqui tem e que acontece¹⁵⁷.

No destaque “coisa muito além da macumba”, Bitá do Barão sublinha que está subtendida nessa representação de Codó uma caracterização estereotipada e simplista que não dá conta de processos complexos relativos à formação histórica da cidade explicitados nas experiências de vida das pessoas com as suas práticas e os seus valores.

Bitá do Barão prefere usar a expressão “terra dos mistérios”, e por que não poderia usar? Se falam tanto em macumba, terra do senhor Jesus, cidade de Deus,

¹⁵⁶ DOMINGOS JÚNIOR, entrevista concedida em 16/08/2011.

¹⁵⁷ Bitá do Barão relato oral em 08 de julho de 2011.

porque ele não pode falar em mistérios? Cada um identifica a si aquilo que o cerca de acordo com o que acredita e como percebe. Se representação é uma maneira de ver as coisas, então Codó para Bitá é a cidade dos mistérios, uma vez que isso tem a ver com seu lugar social, de pai de santo, que tem seu ofício perpassado por mistérios da religiosidade, daquilo que foge do entendimento lógico-objetivo porque diz respeito ao sagrado.



Figura 10 – Bitá do Barão-fotografia do dia que recebeu a Comenda.
Fonte: LÔBO¹⁵⁸, 2003, p.14.

Esta foto está no livro de Libâneo Lobo, que é uma coletânea sobre cidades maranhenses. O autor chamou seu livro de **Vulto Singular, em meio a rico mosaico**. Na parte que diz respeito a cidade de Codó, o autor sublinha a figura de Bitá do Barão e a relação deste com a família Sarney. A foto em destaque é de quando ele recebeu a *Comenda da República*. Na legenda Bitá é apresentado como “**bruxo preferido da família Sarney**”, não apenas bruxo, mas o estigma que recai sobre Bitá ainda o associa a família Sarney, talvez pela notoriedade política que essa família tem tanto no Maranhão como nacionalmente.

Bitá do Barão é o mais afamado pai de santo de Codó, talvez a divulgação de sua imagem associada aos Sarney's seja pelo fato de recebido a Comenda por José Sarney e, também porque Bitá do Barão nunca ter negado que tanto Roseana como José Sarney frequentam seu terreiro, não obstante nunca ter revelado que tipo de trabalhos já

¹⁵⁸

LOBO, Libâneo Lobo. **Vulto Singular, em meio a rico mosaico**, 2004.

fez a eles. Sobre outros estigmas atribuídos a Bitá do Barão, Ferretti¹⁵⁹ ao citar uma reportagem de Melo mostra várias facetas que são atribuídas ao Bitá do Barão

[...] É também apresentado como um pai-de-santo legitimado pela União de Tendas Espíritas de Umbanda e Candomblé de São Paulo, muito procurado por políticos, que recebeu do presidente Sarney em 1993, o título de Comendador da República, com apoio de um Centro de Estudos de Ciências Jurídicas e Sociais. Aparece também na reportagem de Flávia como um pai-de-santo que faz trabalho pago e que afirma poder intervir no destino das pessoas por meio da força da umbanda tanto para o bem como para o mal, e que, quando bate o maracá para um político e o maracá um forte, ‘ele cai na cadeira que quer’¹⁶⁰.

Como já dito, as representações sobre Bitá do Barão ultrapassaram a cidade de Codó, e a mídia contribuiu para aumentá-las, interessante que o *capital cultural* dele é sempre reforçado, o poder que ele tem de congregar políticos em seu terreiro, prestar serviços a estes e obter dinheiro com isso é um aspecto que muito interessou a mídia. Essas representações alicerçadas em discursos e práticas têm contribuído para potencializar a força de Bitá - o ‘*Barão de Guaré*’, o qual já não é mais um simples pai-de-santo de uma cidade do interior do Maranhão porque se tornou um grande líder religioso conhecido nacionalmente. Por isso, lanço mão de uma categoria/conceito de Bourdieu¹⁶¹ para refletir sobre essa singularidade de Bitá do Barão, a saber, carisma.

[...] Assim, talvez seja preciso reservar o nome carisma para designar as propriedades simbólicas (em primeiro lugar, a eficácia simbólica) que se agregam aos agentes religiosos na medida em que aderem à ideologia do carisma, isto é, o poder simbólico que lhes confere o fato de acreditarem em seu poder simbólico (p.55)

A essa “ideologia do carisma”, Lévi-Straus chamou de eficácia simbólica¹⁶². Tomando por base as categorias de carisma e eficácia simbólica, podemos discutir sobre a visibilidade de Bitá do Barão, visto que outros pais de santos existem em Codó, porém

¹⁵⁹ Ferretti, Op cit

¹⁶⁰ Ferretti, Op cit

¹⁶¹ Ferretti, Op cit

¹⁶² LÉVI-STRAUSS, C. “O feiticeiro e sua magia”. In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967[1949]; _____. “A eficácia simbólica”. In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

por que o Bitá do Barão se tornou uma referência no campo afro-religioso? Uma forma de interpretar pode ser essa a partir das análises de Strauss e Bourdieu, talvez pelo seu poder simbólico, e a crença em suas técnicas pela opinião coletiva comungar com seu sucesso. Assim:

[...] Como quer que seja, recorde-se que o xamã não é completamente desprovido de conhecimentos positivos e técnicas experimentais, que podem explicar em parte o seu sucesso [...]. Mas este elemento não é essencial, pois está subordinado aos dois outros: Quesalid não se tornou grande feiticeiro por que curava seus doentes, ele curava seus doentes por que se tinha tornado um grande feiticeiro. Somos, pois, diretamente conduzidos á outra extremidade do sistema, isto é, ao seu pólo coletivo. É de fato, na atitude do grupo, bem mais que no ritmo dos reveses e dos sucessos, que é necessário procurar a verdadeira razão da derrocada dos rivais de Quesalid ¹⁶³,

Bitá do Barão é, de certo modo, um tipo de Quesalid, porque tem conhecimentos e técnicas de magia; mas, a sua eficiência simbólica vem do que conseguiu construir em longos anos: reputação, prestígio e crença; além de advir de sua história de "grande feiticeiro", que tem a aceitação coletiva (dentro e fora do seu grupo religioso). Desse modo, o seu poder pode ser compreendido pelo mesmo viés de *Quesalid*, - afinal, "cura" porque se tornou grande feiticeiro e não o oposto. Vale salientar que os outros pais e mães-de-santo da cidade não obstante logrem êxitos por seus trabalhos e sejam citados em reportagens, livros, monografias e artigos científicos, não conseguem competir com o poder simbólico de *Bitá do Barão*.

No que se refere à trajetória de Nilson Nonato de Sousa /Bitá do Barão no contexto da religião de matriz africana, o mesmo sublinhou que,

[...]tinha cinco anos de idade, foi quando comecei a aparecer com coisas diferentes, preocupei muito a minha família, por que naquele tempo não era assim, hoje é tudo mais claro, hoje é tudo mais compreensível a história; e nesse tempo, a umbanda, o terecô como nós chamamos aqui na nossa nação, era muito (...) como se diz, tinha muita gente que interpretavam, tinha aqueles preconceitos que achavam que nossa religião umbanda, de cultos afros era uma religião do satanás, e isso causou problema, polêmica dentro do catolicismo! (BARÃO¹⁶⁴)

Como se pode notar, neste depoimento, desde os anos de 1930 a religião umbanda já era associada ao *satanás*. Bitá do Barão ao rememorar sua trajetória,

¹⁶³ LÉVI-STRAUSS, Op cit. p. 15

¹⁶⁴ Bitá do Barão Relato oral obtido no dia 08 de julho de 2011

ressalta que mesmo em seio familiar, a falta de conhecimento desencadearam o preconceito. Uma matéria veiculada na revista **ENCICLOPÉDIA DO MARANHÃO DO ANO DE 2000**, escrita por um pesquisador chamado Sullivan, destacou sobre a “fama de Codó como lugar de encantaria” e também a “ trajetória de Bita do Barão”, chamado de “o Barão de Guaré”. Ela destacou:



Figura 6 – Página da revista que escreve sobre trajetória de Bita do Barão
Fonte: BARROS, 2009 – Enciclopédia do Maranhão- Leia Hoje, ano 2000, p. 41.

A mediunidade de Bita do Barão tem, apesar de problemas enfrentados, uma ancestralidade manifesta entre outras pessoas de sua família, tal como destaca,

[...] A minha irmã mais velha começou também a aparecer, nos meus trabalhos de criança ela começou também a incorporar, aí incorporava e ela foi crescendo e também foi ser mãe de santo, também feita por mim [...] e eu sempre pontifiquei na Umbanda, e hoje sou esse pai de santo que você ta vendo aqui, muito feliz, muito acreditado no mundo, não é só o mundo brasileiro não, é fora, em outros países, e eu agradeço isso a Deus e a estrela que Deus me deu, porque a Umbanda ela é importante, quando a gente nasce para ela, a gente já nasce formado, nosso senhor_Jesus_Cristo já colocou o diploma na mão da gente. Tô te dizendo que quando eu tinha cinco anos de idade eu já fazia meus trabalhos; eu admirava, eu fazia adivinhação, fazia muita coisa que não é *normal*, não era normal!

Como bem sublinha, a sua relação com *os encantados* é inata, porque “já nasceu com ela”. Por isso, ele começou a “fazer trabalhos com cinco anos”. Note-se

que mais dois irmãos seus também incorporavam encantados por terem os “dons da magia”; mas, como salienta só ele se sobressaiu ao de ter sido quem “fez” a sua irmã biológica uma mãe de santo. Ainda assim, ele vivenciou problemas em sua trajetória de vida, tal como destaca,

Eu passei uma porção de tempo sofrendo assim, de uma família muito católica sem ninguém querer, depois, um certo dia minha mãe, eu já recebia as entidades, meu pai também não gostava, diminuía muito, tinha aquele preconceito, aí minha mãe me levou numa cidadezinha perto que é Timbiras, um cidadão por nome de Teles foi quem abriu meus caminhos, abriu a minha cabeça, e o resto os meus guias tomaram conta e Deus[...]depois de muito tempo, conselho do Teles, aí seu Teles falou Olívia, que era minha mãe, eu acho bom tu ajudar esse menino se não tu vai perder um grande espirita, ele vai ser uma luz no mundo!*Não sei se no mundo sou, mas sou conhecido em quase todo mundo, e muito bem sucedido [...] espiritualmente!*¹⁶⁵

A história do vir a ser de sua mediunidade, contada por ele mesmo, revela que tal como acontecia com as práticas afro-religiosas ele foi recriminado, perseguido, e somente quando teve a aceitação de sua mãe demonstrada pela atitude de levá-lo a um pai-de-santo, começou a mudar o rumo da vida dele; sobretudo, depois da abertura de seu *Terreiro*.

Em 1954, quando o Bitá do Barão, abriu sua *Tenda*, em Codó, as práticas afro-religiosas ainda não eram aceitas e divulgadas porque no imaginário social tratava-se de coisas de "bruxo" com poderes usados para fazer o mal. Mas, conforme destaca

Com a continuação da vida, das histórias, dos trabalhos positivos a *Umbanda* foi crescendo até aqui dentro de Codó, terra da magia que chamavam, até outro dia eu vi: Capital da magia, Codó capital da magia (risos), então tudo isso se vê no Codó. Mas eu muito corajoso, comecei a lutar também pela Umbanda, aqui no Codó, e que hoje você vê, quando você chega no Codó Umbanda é bem recebida, é bem comentada, principalmente do nome do pobre Bitá do Barão.¹⁶⁶

Quando perguntado se ele achava que havia relação direta da propagação da cidade de Codó com os seus trabalhos, ele respondeu - “*É! Eu acho que eu levei isso muito longe, eu levei! No começo quando entrei nisso era difícil, muito difícil como já lhe disse, a religião era coisa de satanás, era difícil*”¹⁶⁷. Mas, ao contrário, ele se

¹⁶⁵ BARÃO, Relato oral obtido no dia 08 de julho de 2011. Grifo nosso.

¹⁶⁶ Bitá do Barão, Relato oral obtido no dia 08 de julho de 2011. Grifo nosso

¹⁶⁷ Bitá do Barão, Relato oral obtido no dia 08 de julho de 2011

compreende como a “*luz no mundo*”. Com este argumento ele se vê como o principal propagador da cidade reconhecendo que as suas práticas foram o fator que levou o nome da cidade para “muito longe”.

A partir de seu depoimento vê-se que as imagens de Bitá do Barão e a cidade de Codó se confundem sugerindo tratar-se de algo sem fronteiras em decorrência de sua luta, como destaca, e do sucesso de seus trabalhos no campo da Umbanda. Este processo de positivação, diga-se de passagem, ainda está em curso dada a permanência dos estigmas negativos. Dai porque, talvez, ele refira a si como “pobre” no sentido de reconhecer as classificações negativas que pesam sobre sua pessoa e à Umbanda.

Conforme Foucault, um discurso nunca é neutro, por que é manipulado e imbricado de poder¹⁶⁸. Nesse sentido, compreende-se que a história contada por *Bitá do Barão* revela aspectos individuais que dizem respeito a sua história de vida pessoal, mas, também, da coletividade na qual se desenvolveu a sua trajetória de vida, visto que está inserido num contexto de relações sociais permeadas por tensões e conflitos decorrentes das lutas entre os diferentes interesses, sejam eles econômicos, políticos e ou simbólicos constituintes da dinâmica cotidiana da cidade.

A respeito da territorialidade de sua ação salientou que - “*trabalho mais aqui em Codó com curas, trabalho muito para política, eu sou muito bem sucedido! [...] pelos políticos, que é proibido revelar nomes, eu fui logo procurado, quando eu comecei a crescer, eu cresci rápido [...]*”.

Em relação ao título de *Comendador da República*, que recebeu, Bitá do Barão não hesitou em dizer - “*Comenda, a pessoa é monitorada, a pessoa vai ser investigado, eu recebi de Comendador da República eu já recebi tava coroa, mas já tenho quatro comendas, a primeira foi a de homem trabalhador [...] eu sou mais falado é pelo terecô*”¹⁶⁹.

A *Comenda* parece para o *Bitá do Barão* mais como uma consequência, um reconhecimento do que é e do que faz, do que uma “prestação de contas”, como insinuou o documentário analisado. Por isso, ele enfatiza de maneira sutil que o mais importante “é o Terecô” e não o título de Comendador da República.

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2001.

¹⁶⁹ BARÃO, relato oral em 08/07/2011).

3. “FEITICEIROS, BRUXOS, MACUMBEIROS”: OS ESTIGMAS DIRIGIDOS AOS POVOS DE TERREIROS DE CODÓ

“Não há simbolismo neutro, a sociedade constitui sua ordem simbólica “

Cornelius Castoriades

Neste capítulo, eu discuto como alguns pais e mães de santo de Codó conseguiram notoriedade e porque estigmas foram construídos sobre eles e os seus saberes e fazeres. A literatura consultada indica que, no Brasil, estereótipos relativos aos povos de terreiros existem desde o período colonial e, que, os mesmos ainda são legitimados por historiadores, antropólogos e a mídia.¹⁷⁰

Thornton, Homi Babha¹⁷¹, Laura de Melo e Sousa¹⁷² tratam dessa temática, apontando como no ocidente as religiões de matriz africana foram interpretadas e como ainda existem permanências desses perfis ideológicos sobre elas e seus adeptos, portanto, numa longa duração, imagens, discursos e estigmas se consolidaram.

Thornton aponta que na diáspora africana houve mudanças na forma de pensar e cultivar o sagrado, no mundo atlântico houve interação com outras culturas, havia uma dinâmica diferente aqui, assim salientou que cultura não é estática, e desta maneira a a circularidade de culturas neste novo espaço ocorreu.

[...] os imigrantes africanos não formam um grupo (uma cultura homogênea) mas uma “multidão” (culturas diversas sem contato prévio) , e toda uma nova estrutura social e organização foi criada, começando pelo “par” de escravos dividindo o mesmo espaço no navio. A ausência de uma especificidade étnica e cultural necessária para manter ou recriar a cultura africana nas Américas levou os escravos a formarem uma nova cultura. Essa nova cultura tem raízes africanas, baseia-se num denominador comum das muitas e variadas culturas da África que serviram de alicerces, porem foi criada em um contexto no qual os elementos da cultura europeia infiltrou-se na sociedade escrava, mas ela era muito mais homogênea do que as diferentes culturas africanas, conferindo-lhe uma coerência que faltava nas da África¹⁷³.

¹⁷⁰ Ferretti, op cit

¹⁷¹ Bhaba, Op cit. P. 254

¹⁷² SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçarias e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986

¹⁷³ Thornton, Op cit

A respeito da relação de povos africanos com o processo de formação das culturas afro-americanas nas Américas, Thornton chama-nos a atenção para o seguinte,

[...]ao chegarem nas colônias do Atlântico, os escravos africanos não enfrentaram tantas barreiras para a transmissão de sua cultura, como Mintz e Price afirmam. Eles também não começaram uma cultura africana no Novo Mundo. Mas o fato de terem encontrado pessoas de sua nação que ajudaram a manter vivas a linguagem e a cultura não significa que elas tenham se mantido intactas. Afinal, eles estavam em um novo cenário, com um sistema político e econômico diferente. Eles comunicavam-se com pessoas que não compartilhavam sua herança e não eram seus vizinhos na África, inclusive europeus e euro-americanos. Mesmo que fossem capazes de transmitir sua cultura para uma nova geração, ela não seria a mesma da África. A cultura afro-americana tornou-se muito mais homogênea do que as diversas culturas africanas que a compuseram, fundindo-as e incorporando a cultura europeia. As evidências mostram que os escravos não eram nacionalistas culturais militantes que procuravam preservar toda a sua herança e, sim, demonstravam uma grande flexibilidade em adaptar e mudar sua cultura¹⁷⁴.

Logo, ao fazer referência a algumas cidades que teve a presença africana em sua formação histórica e populacional e, que em dias atuais permanece com raízes fortes em termos de religião, o que se verifica que esse elemento integrador- a religião-, por assim dizer, é o que vem sendo alvo de críticas tanto pelos historiadores, antropólogos, como pela mídia e pelas igrejas cristãs.

Conforme Martina Alehrt, a chegada dos primeiros africanos escravizados em Codó vindos de Angola, Congo, Senegal e Costa da Guiné data do ano de 1693 e a formação de quilombos na área onde se encontra a comunidade de *Santo Antonio dos Pretos* desde o século XVIII.¹⁷⁵ Sendo a presença africana, em Codó, bem antiga se lida com a hipótese de que os estereótipos relativos às suas heranças vêm, também, desse mesmo tempo. Segundo Reis, a intolerância para com as práticas do sagrado de matriz africana não se restringiu a pequenas cidades do Estado do Maranhão (como foi o caso de Caxias e Codó), mas dominava as preocupações da elite brasileira, colonial e pós-colonial.

[...]no Período Colonial tais práticas e crenças eram combatidas por apresentar uma ameaça ao sistema econômico e social que foi o regime escravista. No Período Republicano, seu combate se deu em nome de um ideário moderno, que permeava o imaginário [...]. Nesse sentido, toda e qualquer postura ou prática que remetia o destino do país a um passado escravista ou a uma herança africana era extremamente condenada, visa como

¹⁷⁴ Thornton. Op. Cit. P. 279

¹⁷⁵ Alehrt, Op cit

primitiva ou bárbara afastar a nação dos caminhos trilhados pelos países da Europa, ou seja, rumo a modernidade, civilidade e cristandade¹⁷⁶.

É importante lembrar que em cada período histórico havia ideologias que regiam as interpretações sobre as práticas e crenças religiosas de matriz africana. Nesse sentido, destaca-se que os discursos constituintes da historiografia brasileira de até meados da década de 1980 e relativa a esses povos com as suas culturas os representam como “inferiores” e “bárbaros”. Por isso, PEREIRA sublinha que é importante se analisar não só os ditos “dados históricos”, mas a construção desses dados, aquilo que aparece como documento, escrita, historiografia, teve uma emergência.¹⁷⁷ Afinal, eles foram construídos dentro de determinada instituição de saber-poder.¹⁷⁸ Desse modo, conforme Pereira,

[...]não é demais reiterar que nenhum discurso apresentado acerca de determinados temas é neutro em relação às condições históricas vividas por seus sujeitos, uma vez que os mesmos se orientam por um filtro ideológico. Esse é um aspecto central de qualquer discurso¹⁷⁹.

Assim, percebi que os trabalhos sobre essa natureza dividem-se em dois polos - como dito na introdução- pela negação ou posituação do estigma, ou seja, os pesquisadores tem se debruçado sobre a temática da religião de matriz africana interpretando-a com estigmas ou positivos ou negativos, e não se observa análises que partam do próprio estigma, ou seja de reflexões sobre as imagens e discursos que visibilizam religiões de matriz africana como práticas estigmatizadas. vejamos:

em grande parte, o estudo dos traços, sobrevivências ou extensões da África entre a população de descendência africana no Atlântico tem se direcionado a grandes preocupações políticas e ideológicas, para demonstrar o “passado negro” (na terminologia de Herskovitt) que se estende à escravidão, ou ir ao encontro dos conceitos pan-africanistas dos intelectuais nacionalistas modernos. Contestar a sobrevivência da cultura africana nos afro-americanos significa negar um passado afro-americano e um possível presente pan-africanista; reconhece-la significa aceitar o passado e o futuro. Mas, como

¹⁷⁶ REIS, Mirian Ribeiro. **Negros Feitiços! As representações das práticas mágico-religiosas no periódico caxiense Cruzeiro nas décadas de 1930 e 1940**. Caxias, 2010.(Monografia apresentada ao Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA). P. 42

¹⁷⁷ Foucault. Op cit

¹⁷⁸ Foucault e Certeau, op cit

¹⁷⁹ PEREIRA, Josenildo de Jesus. **Africanidades nos subterrâneos da formação do Novo Mundo**. In: Entre dois Mundos, escravidão e a diáspora africana./ Benedito Souza Filho (organizador)- São Luis: EDUFMA, 2013

sublinhado por Mintz e Price, o cerne da questão e a natureza da interação cultural e sua transformação. (p.283)

Neste trabalho segue-se uma terceira via, na qual a análise pauta-se pela perspectiva de compreensão do processo na sua própria configuração. Ao iniciar o processo de leitura e análise dos documentos usados para fazer a pesquisa, algo que me intrigava era a questão: porque, antes da ciência e da mídia, a cristandade se preocupou em extirpar as religiões de matriz africana ou pelo menos em que medida esta a interpretava como “bárbara”? A este respeito, em seus estudos Thorton escreve que:

Tanto o cristianismo quanto as religiões africanas foram construídos da mesma maneira, através de interpretações filosóficas de revelações. As africanas, entretanto, ao contrario das cristas, não construíram essas interpretações religiosas de modo a criar uma ortodoxia. Assim, os africanos podiam concordar na origem do conhecimento religioso, e por essa razão aceitar as descrições filosóficas ou cosmológicas, porem não estavam totalmente de acordo com toda a sua especificidade. Quando os africanos entraram em contato com os cristãos, essa ausência de ortodoxia facilitou a conversão, e de modo geral as relações entre as duas tradições não eram hostis, pelo menos do ponto de vista dos africanos [...] contudo, no início, a Igreja moderna tinha conhecimento do perigo da revelação contínua para sua autoridade e, apesar, de reconhecê-lo, ela também procurava contê-lo. Os padres missionários fizeram isso primeiro insistindo na primazia da revelação descontinua (a ponto de negar a validade de uma revelação se ela contradissesse diretamente a Bíblia), enquanto colocavam sua interpretação em suas próprias mãos e depois atribuíam ao demônio revelações com as quais não concordavam¹⁸⁰.

Eis o cerne da questão! A revelação ou, em outras palavras, o poder e a autoridade da Igreja Católica para impor-se no “Novo Mundo”, enquanto a Instituição portadora da verdade a ser revelada pelo Deus cristão. Logo todas as dimensões da religião cristã sendo ortodoxa, tinham que ser interpretadas a partir de suas doutrinas, do arsenal filosófico e espiritual que existia no “velho mundo”; assim, as formas de cultivar o sagrado tanto de nativos, como de povos vindo de outras regiões, como foi o caso dos africanos, foram julgados e avaliados pelos articuladores dessa religião que se colocava como “oficial”.

Portanto, aquilo que não estava em coadunação com ela era visto como ameaça, e logo disseminados como não divino, portanto diabólicos. Ainda conforma este autor vale sublinhar que o conceito de revelação,

¹⁸⁰

Thornton. Op. Cit. p.325-p.329

[...]de inspiração diabólica foi a segunda justificativa para o controle da Igreja sobre a revelação contínua. O tratado popular do sacerdote espanhol Pedro Ciruelo sobre esse assunto descreve cuidadosamente a posição da Igreja, atribuindo ao demônio todas as formas de revelações populares(pressagio, astrologia, adivinhações etc), mesmo quando os agentes da revelação eram bons cristãos e agiam de boa-fé. Todas essas revelações podiam ser então classificadas como bruxaria e seus praticantes queimados (como na verdade milhares foram), embora a Igreja ainda aceitasse a maioria das que estavam sob seu controle ou que não fosse ameaçadora (como as aparições de santos e da Virgem)¹⁸¹.

Assim sendo, a “falta de ortodoxia” como apareciam “ser” as crenças africanas passaram a incomodar os dogmas católicos e estes a serem entendidos como parte de uma não religião. Por isso, eles foram (e ainda são) chamados de magia e demoníacos por colocarem em cheque a autoridade da Igreja Católica.

Na busca de informações sobre os começos da representação da cidade de Codó como terra da macumba, e o impacto da cristandade em negar tal representação, encontrei alguns trabalhos que versaram sobre a religiosidade no Maranhão e alguns que especificaram o caso de Codó.

De acordo com Maria do Socorro Coelho Cabral¹⁸² a ação catequética e missionária desenvolvida pelos jesuítas e demais ordens religiosas (mercedários, carmelitas) foram fundamentais no processo de conquista e ocupação do estado, pois os religiosos realizaram o trabalho de catequizaçã(por meio de missões) além de terem sido os responsáveis pela educação na colônia.

Tal aspecto contribuiu para dominação dos indígenas, bem como para formular uma ideologia cristã em solo americano. Além disso, o movimento missionário no Maranhão foi marcado pelos constantes conflitos entre religiosos e colonos.

Ainda embasada em Cabral¹⁸³, encontramos o dado de uma das mais significativas ações dos jesuítas na província, a missão no interior maranhense, a saber, nas Aldeias Altas em 1741, local onde haviam povoações indígenas, que foram

¹⁸¹ Thornton. Op. Cit p. 329.

¹⁸² CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do Gado: conquista e ocupação do sul do Maranhão**, São Luís: SIOGE, 1990

¹⁸³ CABRAL, op cit.

catequizadas, e chegou a existir um colégio-seminário, que funcionou até meados do século XVIII.

O poderio jesuítico nas colônias brasileiras só foi abalada na segunda metade do século XVIII, fase marcada pela atuação de Sebastião de Carvalho Melo, o Marquês de Pombal, cujas reformas administrativas provocaram mudanças radicais na província.

Pombal iniciou várias campanhas contra a atuação jesuítica no Brasil, isto porque a Ordem Inaciana gozou durante anos de privilégios econômicos e políticos advindos da exploração da força de trabalho indígena. Tais privilégios provocaram a insatisfação das autoridades, políticas e colonos. A política pombalina tirou os missionários o poder temporal sobre os índios e resultou na completa expulsão de todos em 1759.

Segundo a historiografia, uma das ações que marcaram a atuação pombalina foi a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755, segundo Cavalcanti¹⁸⁴ foi essa Companhia o fator determinante na instauração de bases de uma economia de caráter mercantil escravista.

No que tange ao aspecto escravista no Maranhão, Mundicarmo Ferretti¹⁸⁵ escreveu que os escravos trazidos para o Maranhão foram originados de quatro regiões da África: Angola, Congo, Senegal e Costa da Guiné.

O legado cultural africano foi crucial na montagem das práticas religiosas existentes em Codó, para Machado¹⁸⁶ este legado serve como justificativa para o desenvolvimento da tradição religiosa afro-brasileira na cidade, e sua propagação como “terra da macumba”.

Feitas essas considerações, retomo a discussão sobre a atuação da cristandade em Codó, e as perseguições empreendida por ela às religiões afro-brasileira.

Em Codó existem muitas igrejas e paróquias, cada uma delas, procura trabalhar de forma autônoma, a nível de bairro, na organização de campanhas comunitárias, na realização de encontro de jovens, adultos e casais, na realização de grupos de discussão e estudos bíblicos nas pastorais.

¹⁸⁴ CAVALCANTI, op cit.

¹⁸⁵ FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**, Codó, capital da magia negra? / Mundicarmo Ferretti. - São Paulo: Siciliano, 2001

¹⁸⁶ MACHADO, op cit. P 186

Durante todo o ano, as paróquias de Codó seguem uma intensa programação de celebração de festejos, novenas e procissões aos santos mais populares do município, em clara demonstração de sentimentalismo e religiosidade.

È durante estes eventos realizados pela igreja que se percebe mais claramente a batalha desta pela manutenção de seu predomínio. Todas as pregações, discursos e preces rogam pelo fortalecimento da fé católica e pelo combate às superstições (no caso de cultos afro-brasileiros) na cidade.

Dentro da Igreja católica em Codó, o grupo da Renovação Carismática Católica- RCC- é o que tem se empenhado no sentido de fortalecer o catolicismo na cidade e desconstruir a fama umbandística do município. As ações desempenhadas nesse sentido se dão em dias frente: trazer os fiéis de volta à igreja e desse modo, esvaziar os terreiros e salões em épocas de comemorações religiosas.

Durante todo o período onde há festejos da RCC há uma programação em vigílias, terços, confissões e celebrações no intuito de incentivar as pessoas procurarem a igreja católica e não o terreiro.

Todos os eventos são realizados na Capela de Nossa Senhora das Graças, localizada no centro da cidade. Neste período a capela abre suas portas 24 horas , durante todos os dias de festejo do terreiro de Bitá do Barão.

Cabe destacar, que tais festejos ainda hoje são realizados na cidade, e permanece essa tradição de ficar o dia e a noite a capela aberta, tendo uma programação variada.

No que concerne a reação da cristandade local sobre a representação “terra da macumba” e as práticas afro-religiosas, a primeira reação a representação de Codó como “ terra da macumba” visibilizado, como já dito, no Documentário exibido pela TV Bandeirantes, se deu, segundo PONTES¹⁸⁷, no dia 29 de dezembro de 1996 pela Igreja Assembleia de Deus, que organizou uma grande passeata que foi encerrada com um culto.

Sobre tal passeata e o objetivo dela, Pontes entrevistou um pastor assembleano, a saber, Adean Almeida, em 2008, que disse a ela:

Codó é a cidade macumba, Codó é envolvido com magia, como está lá fora estampado. Isso é uma miséria para a cidade. Isto traz desemprego, isso traz miséria, isso traz a mentira, o dissabor. Isso traz tudo que é desgraça para a vida das pessoas porque o demônio não tem nada de bom para dar a alguém [...] por intermédio de Cristo, estamos trabalhando em cima disso, do bem

estar espiritual, da luz, da paz, para as pessoas, E aqui a macumba tem agora diminuído, se dissipando. Hoje eu até já declaro e digo Codó não é mais a cidade da macumba, da magia negra, mas a cidade do Senhor Jesus (entrevista dada à pesquisadora Veroneide Pontes, pelo pastor Adean Almeida, em 2008)¹⁸⁸

Deste depoimento, cabe refletir sobre a visão que se tem de “macumba” pelo protestantismo, a fala do pastor que enfatiza a “luz” contra as trevas, interessante que Bitá do Barão também se ver como “luz do mundo”, logo isso é bem relativo partindo da concepção que se tem de sagrado, o pastor atribui “as misérias da cidade” à magia e a “macumba de Codó”, e na busca de “mudar tal realidade”, busca combater primeiro o simbolismo, ou seja a representação, de “terra da macumba” por terra do senhor Jesus”.

Essa luta de classificação¹⁸⁹ pode ser interpretada como a vontade de impor um poder, poder simbólico¹⁹⁰, visto que ao se combater a “macumba” e se impor “Jesus” o poder da cristandade estaria efetivado, e tanto mudaria o “rótulo” da cidade, como toda uma estrutura simbólica e social, até mesmo no que tange ao turismo, afinal a procura pela cidade se dá por conta do terecô, da umbanda, e não a procura de protestantismo.

Pontes¹⁹¹ ressaltou que a partir de 1996, muitos anos a Igreja Carismática Católica e várias igrejas protestantes (Assembleia, Universal) realizaram vigílias e circuitos de orações durante todo o período de realização do festejo de Bitá do Barão no mês de agosto, sobretudo porque neste festejo há dias de procissão, e Bitá junto com seus filhos de santos saem as ruas da cidades, tal ritual fora etnografia por mim em 2011, e acompanhando até o festejo de 2014 isso se repete, três dias Bitá do Barão sai as ruas da cidade, com velas, imagens de santos e orixás, filhos de santos, as luzes da Avenida Central da cidade, a saber, Avenida Santos Dumond, são apagadas, e muitas pessoas juntam-se aos filhos de santos com velas e orações.

Sobre o posicionamento católico face a categorização da cidade como terra da macumba, Pontes entrevistou um membro da paróquia de São Raimundo, que reforçou a fala do pastor citado pela referida autora neste texto.

¹⁸⁸ Apud PONTES, op cit. P.55

¹⁸⁹ Bordieueu, op cit.

¹⁹⁰ Borudieueu, op cit

¹⁹¹ PONTES , op cit. P 55

Existe uma luta muito grande dentro da nossa cidade ou em qualquer outro lugar é a da luz contra as trevas. Nós nunca vamos aceitar que a nossa cidade seja terra da macumba, não vamos aceitar as trevas na nossa cidade. Nós vamos lutar para acabar com isso, acabar com as bruxarias e macumbarias. O poder dos cristãos verdadeiros de Codó é lutar contra o mal em nossa cidade. (entrevista dada à pesquisadora Veroneide Pontes, católico praticante José da

Mais uma vez se referencia a luz X trevas, do depoimento se observa a relação que católicos e protestantes tem, neste ponto ambos reforçam o combate à “bruxarias, macumbarias, e feitiçarias”, as diferenças dogmáticas são deixadas de lado e o ponto em comum é afluído: a propagação da cristandade e o combate a outras religiões.

No que tange a formalização da perseguição as religiões afro-brasileiras, passemos ao Códigos de Postura e penal.

O Código criminal de 1830, o primeiro elaborado pelo Estado brasileiro para substituir o ditado pelo Estado português, não falava em perseguição aos feiticeiros, mas o Código Penal de 1890 fazia menção a “magia e espiritismo”.

Código penal 1890 Art 156 : Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou pharmacia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos;

157: praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica;

158: ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fôrma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro.

Percebe-se que a República estava se efetivando e com ela o ideal de “ciência, razão”, conceitos tomados de empréstimo da Europa também achava solo fértil em terras brasileiras, neste Código, vê-se mais uma preocupação em combater práticas de “cura” consideradas ilegais, porque mexia diretamente com o poder, a autoridade, e a legitimidade dos médicos, ou seja, dos “homens da ciência”.

Tudo que levava ao misticismo, a magia , as práticas que não eram respaldadas em razão e ciência eram combatidas, exatamente porque a nova República embasava-se nesses moldes europeus, de vinculação ao paradigma iluminista.

Fazendo referência ao caso de Codó, Ferretti e outros pesquisadores já lançaram mão de estudos sobre o Código de Postura da cidade de 1848, exponho-o para fazer algumas considerações:

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

Códigos de posturas foram criados com o intuito de normatizar práticas, condutas, hábitos, e no século XIX surgiram vários no Brasil, exatamente por ser o século XIX um período em que o Brasil propagou muito ideias de : civilidade, cientificidade e eugenia. Logo, “embranquecer” hábitos e costumes passou a ser um empreendimento do Estado Brasileiro, e o combate as referências ao africanismo, e suas formas de cultuar o sagrado não escaparam das ações do governo.

O código de postura de Codó é bem claro, e tácito quando ao combate ao “feitiço”, não se fez aviso, ou sugestões de hábitos e costumes, fez na verdade uma proibição formal.

Outro código de postura que faz o mesmo é o de Guimarães, nele consta:

“Os que curão de feitiço (a que vulgo dá o título de pajés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão” (Artigo 3 da Lei nº 400, de 26 de agosto de 1856- Postura de Guimarães).

A diferença desse código de postura é que nele já aparece o termo “pajé”, anos depois em muitos jornais, e outros meios passa a aparecer o nome Pajé, para designar todos os que “curam” com magia, ervas, ou através de “feitiço”, e com isso passa a haver toda uma organização de combate a essa especificidade de prática religiosa, a saber , a pajelança, cabe ressaltar que em algumas cidades brasileiras essa nomenclatura já havia aparece antes do século XIX.

De acordo com Ferretti¹⁹² tudo indica que muito do que hoje é conhecido como Tambor de Mina ou como Mata Pura/ terecô começou com o que era denominado pajelança em meados do século XIX pelas camadas dominantes, tanto em São Luis como em outros municípios maranhenses. Não sabemos se a “pajença de negro” recebeu aquela denominação por ter sido camuflada na indígena ou por ter se originada ou se inspirado em modelos indígenas, mas sabemos que a pajelança praticada no passado por negros foi considerada uma “nova religião”.

¹⁹² Ferretti, op cit

Em relação à perseguição policial aos pajés e curadores, a atividade fora considerada “crime contra a saúde pública”. De acordo com o Artigo 284 do Código Penal promulgado em 1940, é crime contra a saúde pública:

exercer o curandeirismo: I – prescrevendo, ministrando ou aplicando habitualmente qualquer substancia; II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnóstico. Pena – detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único – se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa, de um a cinco contos de reis.

Decreto-Lei nº 2848, Artigo 284 – de 7/12/1940, publicado no Diário Oficial de 31/12/1940

Ferretti,¹⁹³ escreveu um livro a partir da descrição densa de um processo crime de uma “pajeleira”, a saber, Amélia Rosa, ela destacou:

Em 10 de outubro de 1876 a Província de São Paulo- falando de uma ‘religião de que não gosta o governo’, a pajelança- noticiou a prisão, em São Luis, da pajé de nome Amélia, procurada por fazer profecias, e de um grupo por ela liderado, constituído por 12 mulheres e um homem, que ‘dançavam seminus polvilhados de cinzas’, em ‘templo erguido junto quase ao Paço Municipal’.

Conforme a descrição de Ferretti, pelo processo- crime de Amélia, fora feita uma busca no templo, e nele foram encontrados “uma lata de pimenta e alfavaca, três pequenos canudos pintados, uma tigela com aguardantes e diversos rosários de contas brancas e pretas”¹⁹⁴.

Ferretti¹⁹⁵ ao abordar sobre a temática de perseguição a curandeiros, destacou que apesar de a ‘pajelança’ ter sido apresentada pelo jornalista do A Província de São Paulo como uma religião que estava se organizando na capital e, nos Códigos de Posturas de Codó e de Guimarães, como uma prática ‘contra feitiço’, João Alfredo de Freitas, relatando um caso de prisão ocorrido na mesma época, que teria ‘acabado com a terrível instituição dos pajés em São Luis’, apresenta a pajelança como uma sociedade suspeita de negros e da ‘classe baixa’, voltada para a prática de ‘feitiçaria’ e para o crime, embora fosse também curativa e exorcizasse o demônio:

¹⁹³ FERRETTI, Mundicarmo (org.) **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís:CMF/FAPEMA, 2004.

¹⁹⁴ FERRETTI, Mundicarmo (org.) **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís:CMF/FAPEMA, 2004.

¹⁹⁵ Ferretti, **Cura e Pajelança em terreiros do Maranhão(Brasil)**. Curso de aperfeiçoamento em Antropologia médica- Università degli Studi di Milano Bicocca, em 18 de março de 2008, Itália

‘há cinco ou seis annos foi descoberta na capital do Maranhão uma sociedade suspeita, de negros e pessoas de classe baixa, cujo fim era fazer feitiçarias. Esta denominava-se ‘pagelança’ e os seus sectários eram conhecidos pelo nome commum de ‘pagés’. Não sei porque artificio veio a policia a saber da existência d’esses ‘pandegos’, que forma todos mudados para a Casa de Detenção, onde poderiam, se quisessem, continuar na pratica de seu officio. Penetrando a policia a tal casa de feiticieiros encontrou uma grande panela de ferro, onde se cozinhava juntamente uma quantidade enorme de objetos, como : cabellos, pedaços de sola, ferros velhos, folhas, fructas, etc., com o fim de ser aplicada esta mistura para a salvação de consocios doentes. Diziam elles, todo aquelle que provasse de tal composição não sahiria mais da casa dos pagés, e ficaria sectário da ‘pagelança’. Em todos os cantos da sala das sessões haviam outras feitiçarias, que se applicavam a fins diversos. Todo aquelle de quem estes individuos conseguiam apoderar-se, era immediatamente castigado, em excesso, e, por sobre as feridas, atiravam-lhe uma colherada da ‘meizinha’, bem quente, de forma que o desgraçado ficava estenuado. O fim principal da sociedade era cometter toda a sorte de roubo e infâmias.

Mas, si elles sabiam fazer o ‘diabo sahir do couro’ dos doentes, a policia fez melhor com elles; mandou-os para huma habitação mais aprasivel- A Casa de Detenção. Assim acabou-se esta terrível ‘instituição’ dos pagés em São Luis.¹⁹⁶

Da citação acima depreende-se que a polícia e a política do Maranhão do século XIX a meados do século XX interpretou práticas de cura como “feitiço” e “magia” e combateu com rigor. A pajelança e os pajeleiros foram interpretados como “charlatões”, visto que não faziam “medicina oficial” e levavam as pessoas a acreditarem em seus ofícios por meio da “enganação”, esse tipo de argumentou ajudou a justificar a perseguição à pais e mães de santo no Maranhão e as inúmeras “batidas” da polícia aos terreiros, bem como ajudar a fomentar o imaginário do medo, do preconceito, e das ações de combate a tais práticas por parte da cristandade e de muitas pessoas até em dias atuais.

3.1 “TODA HISTÓRIA TEM SEU COMEÇO”: REFLETINDO SOBRE OS DISCURSOS SOBRE PAIS DE SANTOS DE CODÓ .

O livro, cujo título é **Encantaria de “Barba Soeira”, Codó, capital da magia negra**, de autoria de Ferretti¹⁹⁷ me faz pensar questionar - porque *Codó, capital da magia negra*? Ao longo do enredo de seu livro, a autora “explica” que essa expressão

¹⁹⁶ FREITAS, João Alfredo de. **Lendas e superstições do norte do Brasil**. Recife [s/ed], 1884 id ibidem Ferretti

¹⁹⁷ FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”, Codó, capital da magia negra?** / Mundicarmo Ferretti. - São Paulo: Siciliano, 2001.

foi usada pela primeira vez por Marília Gabriela num documentário exibido na TV BANDEIRANTES em 1993, o qual já foi discutido anteriormente.

Segundo Ferretti, A representação de Codó como capital da magia negra se deu por conta dos trabalhos feitos por alguns pais e mães de santo que ganharam destaque localmente e também na mídia e na literatura histórica e antropológica do Estado. A negatividade acerca da “extensão da África” me fez querer compreender porque, em Codó, pessoas adeptas às religiões de matriz africana são lidas sob o signo do preconceito e da desqualificação de suas práticas.

No imaginário brasileiro, umbanda, candomblé, tambor da mata, terecô, tambor de mina aparecem, muitas vezes, tanto na imprensa (escrita e audiovisual) como no meio acadêmico, ou em falas de pessoas de maneira muito confusa, como se fossem iguais. No Brasil, Bastide já escreveu acerca de algumas casas¹⁹⁸. No Maranhão, destacam-se os estudos de Ferretti.¹⁹⁹

Magia, magia negra, feitiçaria, macumbaria, encantaria, são maneiras de categorizar as práticas afro-religiosas existentes Codó. Na literatura consultada elas aparecem de três maneiras: todas como “macumba”- sem haver uma discussão mais detalhada sobre o que se entende por macumba; segunda, como folclore ou cultura- principalmente nos documentários locais; e terceira como culto ao demônio. Tais elementos identitários indicam que essas práticas do sagrado são compreendidas e tratadas como sendo uma religião.

Ahlert²⁰⁰ ao analisar sobre os começos do terecô em Codó, destacou alguns nomes de pais e mães de santo, segundo a antropóloga, eles foram os primeiros a ganhar visibilidade tanto local quanto regionalmente. Ela assinala:

Codó ganhou notoriedade ao ser considerada a ‘capital mundial da feitiçaria’ ou ‘capital da magia negra no Brasil’. Esta fama surge de diversos elementos. Conta-se sobre a existência de antigos feiticeiros com poderes de fazer chover, curar doentes, transformar pessoas em objetos inanimados, prever a morte dos seus desafetos e mesmo causa-las (p.18)

¹⁹⁸ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. v. 1-2. São Paulo, Civilização, 1971.

¹⁹⁹ Ferretti, Op cit

²⁰⁰ Ahlert, Op cit

Ferretti²⁰¹ também atribui essa “notoriedade de Codó” por conta de desses pais e mães de santos, aparecem três nomes Tobias, Deus Quiser, Maria Piauí, como os “primeiros feiticeiros a levar o nome de Codó para outros lugares e assim fazer dela conhecida como lugar de “feitiçaria”.

Em entrevista, Bitá do Barão²⁰² declarou que ele se vê como quem “mais levou o nome da cidade para fora”, mas também disse que “ tudo tem seu o começo” e que os trabalhos realizados por Tobias, Deus Quiser e Maria Piauí chegaram a ser divulgados fora de Codó e com isso, eles foram os precursores dessa “ história da encantaria de Codó”.

A fama desses pais e mãe de santo se deu tanto porque chegaram a aparecer em jornais, como o caso de Maria Piauí que tinha os festejos de sua Tenda divulgados no Jornal **TRIBUNA DO MEARIM**, Bacabal, 1977, além dos jornais que circulavam localmente (Jornal de Codó, Tribuna), mas também pela recorrência do nome deles em textos acadêmicos, como os de Ferretti, em revistas, como a que teve uma reportagem de Barros²⁰³, documentários locais, como o de Candido de Sousa, livro de historiadores locais, como Machado²⁰⁴ e as monografias que já foram citadas neste texto.

Um dado interessante que notei, foi que além do fator mídia e Academia, os clientes desses pais de santo também ajudaram a fazer deles famosos, de acordo com Ahlert²⁰⁵, a relação dos pais e mães com políticos ajudou-os na notoriedade de seus trabalhos como da cidade de Codó:

de igual maneira, se entende que os primeiros pais e mães de santo da cidade contribuíram para que Codó se tornasse conhecida como lugar ‘ de força’, ou seja, de energias surgidas da relação com as entidades. Seus poderes e sua fama, por sua vez, teriam se disseminado a partir do atendimento a ‘clientes’ de outras partes do país, especialmente a políticos com visibilidade no cenário nacional. (p.18)

²⁰¹ Ferretti, Op cit

²⁰² Relato oral dado em 08/07/2011

²⁰³ BARROS, Sulivan. - **Enciclopédia do Maranhão**- Leia Hoje, ano 2009

²⁰⁴ Machado, Op cit

²⁰⁵ Ahlert, op cit

Logo, esse aspecto também será contemplado na pesquisa, quem são esses clientes e em que medida a relação deles com os pais e mães de santo de Codó contribuiu para a construção da representação terra da macumba.

Ainda no que diz respeito a fama da cidade, a Revista Época de 2000²⁰⁶ ressaltou:

a fama da cidade como ‘capital da magia negra’ tem sido impulsionada também pela exploração midiática intensa- em grande parte estigmatizadora e preconceituosa- da profusão de tendas de religiões afro-brasileiras e dos atendimentos realizados por pais e mães de santo. Neste sentido, Codó aparece como ‘Meca dos políticos’, que a visitam para realizar trabalhos e vencer eleições, como terra do pai de santo José Sarney

“Meca dos políticos”, essa expressão aparece pela primeira neste momento, a relação de políticos com a religião afro em Codó frequentemente em muitos documentos analisados, o que demonstra que essa clientela específica faz destes pais e mães de santo também diferenciados, talvez por isso a cidade seja mais conhecida que outras que também possui muitos terreiros e forte presença de afro-religiosidade.

Retomando as análises de Ferretti²⁰⁷ sobre Codó, ela argumenta que na literatura antropológica Codó é conhecida como a cidade berço do terecô(chamado ainda de tambor da Mata, Encantaria de Barba Soeira, Brinquedo de Santa Bárbara, Verequete), sobre os afamados pais e mães de santo, ela informa:

Conforme depoimento de Pai Euclides (São Luis) [...] Em torno de 1930 os famosos na questão da bruxaria em Codó eram Deus Quiser e Tobias. Depois deles, quem se notabilizou na feitiçaria em Codó foi Maria Piauí (já falecida) e, depois dele, o Bitá do Barão, que deveria estar com uns 72 ou 73 anos de idade (nascido em 1924/1925 ?). (p.163/164)

Observei que em relação a Deus Quiser e Tobias são atribuídos a categoria de “bruxos”, e posteriormente Maria Piauí e Bitá do Barão, passam a ser estigmatizados de “feiticeiros”. Assim, a representação dos líderes religiosos vai mudando. No primeiro momento é configurada como lugar de bruxaria e aos poucos vai tendo a imagem de lugar de feitiçaria e “terra da macumba” ou capital da magia negra, como preferem alguns, o que não muda a ideia negativa que se tem deles e dos seus trabalhos,

²⁰⁶ Apud Ferretti, op cit

²⁰⁷ Ferretti, Op cit

configurar de bruxaria ou feitiçaria significa enquadrá-los em noções pejorativas e de desconhecimento de suas práticas.

Além disso, desse depoimento depreende-se que a divulgação da “feitiçaria” em Codó fora feita por Maria Piauí e Bita do Barão, mas uma representação não é edificada de maneira rápida, muito menos por uma só pessoa, como esclarece Braudel²⁰⁸, é preciso analisar os acontecimentos históricos na perspectiva da longa duração.

Desta maneira, busquei entender essa história que se repete, se legitima, que perdura, pensando “nos primeiros feiticeiros” o fio do tapete que se apresenta como pronto, a estrutura dos estigmas e por conseguinte da representação da cidade se dá desse trabalho árduo da repetição, da duração longa.

Assim, entendi que estigmas, representações, estereótipos são construções sociais que tem sua emergência em determinado momento, neste sentido compartilho da conceituação de Foucault²⁰⁹, entendendo que ela se produz em um determinado estado de forças. Por isso, procuro essas forças que notabilizam pessoas, imagens e discursos sob o signo da feitiçaria e/ou bruxaria.

Ferretti²¹⁰ ainda esclarece que Deus Quiser e Tobias aparecem em escritos de outros estudiosos e na mídia, o que contribuiu para a propagação de Codó como palco de feiticeiros e bruxos

A fama de Deus Quiser, de Tobias e dos trabalhos realizados por outros, em Codó, na linha negra, parece que não era muito grande em São Luis, por volta de 1954, pois eles não foram citados pelo líder espírita Waldemiro Reis no livro *O Espiritismo e o Mediunismo no Maranhão* (REIS, s/d) [...]. Waldemiro Reis refere-se ao Maranhão como lugar de curandeiros afamados, dando destaque a Codó, São Bento, Viana, Guimarães, Salinas [...] Em relação a Codó, fala apenas que o número de ‘macumbeiros’ ali sempre muito elevados em virtude de os descendentes dos negros africanos haverem ali se internado depois da abolição. (p.164-165)

Um dado relevante de ser observado, é que Ferretti²¹¹ enfoca que os trabalhos de magia negra não eram grandes antes de 1954, há de ser questionar se essa

²⁰⁸ BRAUDEL, Fernando. **Reflexões sobre a História**. São Paulo: Martins fontes, 2002

²⁰⁹ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**: Rio de Janeiro: Graal, 1982

²¹⁰ Ferretti, Op cit

²¹¹ Ferretti, Op cit

constatação tem a ver com a abertura da Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá de propriedade do Bita do Barão, que acontece exatamente na cidade de Codó neste ano.

Assim, pode-se pensar que a figura Bita do Barão, emerge no cenário local em 1954 e a difusão das suas práticas propagam essa figura para o espaço nacional e internacional- visto que ele já apareceu já em documentário da Discovery Chanel, levando também toda uma estigmatização da própria cidade, que passa a ser vista portanto, como "lugar de magia".

A cidade de Codó começa a se constituir como “reduto de grandes feitiços e feiticeiros. Assim, Maria Piauí em muitas fontes bibliográficas aparece como a personagem que desponta em âmbito pelos seus trabalhos, não obstante a figura de Bita do Barão geralmente aparece associada à ela, isso quando diz respeito ao início da propagação do estigma de Codó como “terra da macumba”.

Investigando sobre Maria Piauí, encontrei poucas referências sobre sua origem e práticas, mas Ferretti²¹² tomando como referência um pesquisador chamado Assad²¹³ esclarece:

Assad cita, entre os pais-de-santo mais importantes de Codó, Maria Silva Lima, a ‘ Maria Piauí’, e Wilson Nonato de Sousa, o ‘Bita do Barão’. Segundo informa, a primeira nasceu em Teresina, no dia primeiro de abril de 1916 e iniciou suas atividades religiosas lá, mas logo depois se mudou para Parnaíba e ficou fazendo seus trabalhos nas duas cidades [...]. Fundou em Codó a Tenda Santo Antônio, de Tambor de Mina e Mata, em 1936, e foi a ‘mais falada curandeira do Estado do Maranhão’. Dizia que fazia trabalhos, principalmente, para casamento, amor, justiça e perseguição. ‘Viajou por todo o Brasil’ e teve clientes nos mais diversos meios de atividades, principalmente entre os políticos maranhenses.(p.81)

A estadia de Maria Piauí fora de terras codoenses ajudou a fomentar o estigma da cidade, segundo a citação, ela enquanto a “mais falada curandeira do Estado do Maranhão” não só teve sua imagem projetada, mas também de Codó, constituiu-se, portanto parte da memória e das representações citadinas.

Os festejos realizados no terreiro de Maria Piauí eram também divulgados em jornais de circulação dentro e fora da cidade, como se verifica em anúncio abaixo:

²¹² Ferretti, Op cit

²¹³ ASSAD, Marcelo Yasser. **Codó, fragmentos**, Codó, 1979. (Monografia apresentada no Departamento de Pedagogia da Ufma).



Figura 05 – Maria Piauí em festejo

Fonte: Jornal TRIBUNA DO MEARIM, Bacabal, 1977, p. 05

A legenda diz: "quem vai a Codó tem que conhecer Maria Piauí" e embaixo diz que ela faz “parte hoje da vida folclórica da tradicional cidade de Codó , cidade dos encantos e das magias”.

Logo, tal anúncio demonstra que não só o nome da mãe-de-santo percorreu as cidades do Estado, mas Codó passou a aparecer como lugar de magias e festejos desses tipos de práticas.

Sobre Tobias, a única fonte que encontrei falando sobre ele foi Machado²¹⁴, que escreveu em seu texto que ele usava pedras para fazer adivinhações e que durante sua infância sumiu, em seu texto e no de Ferretti²¹⁵ encontrei a seguinte citação:

Tobias. Esse menino era defeituoso, nasceu surdo, não escutava nada. Aos três anos sumiu de casa. Andaram procurando-o entre os curadores e encontraram um pajé, que naquele tempo eram chamados de terecozeiros, em Codó, que falam que ele estaria com o povo do rio [...]. Disse que, quando chegasse época, ele voltaria. Doze anos depois, ele reapareceu . Já estava com quinze anos de idade e, quando veio trouxe duas pedras redondas, bonitas, com um pingo preto dentro [...] quando colocava a pedra no ouvido, escutava tudo o que as pessoas diziam e o que os encantados, o povo do rio , dizia para ele. Ai começou a vida dele de curador- dar consultas para pessoas”.(p.15)

A outra informação que tive de Tobias, foi através de Bitá do Barão em entrevista, que disse que chegou a conhece-lo em Santo Antonio dos Pretos, ambos

²¹⁴ Machado, Op cit

²¹⁵ Ferretti, Op cit

eram de lá e ambos foram religiosamente preparados também nesta comunidade, segundo Machado²¹⁶ Bita do Barão e Tobias passaram a disputar clientela, e porque o segundo ter ficado surdo, foi complicado continuar seus trabalhos, apesar de o uso das pedras o auxiliar até o fim de sua vida, já o primeiro saiu da comunidade e abriu seu terreiro em Codó onde ganhou mais clientes e notoriedade.

No que tange a aspectos relativos a cidade e a religiosidade, cabe esclarecer um dado que frequentemente aparece na documentação pesquisada, o número de terreiros, fiz uma pesquisa sobre eles e outras casas de cultos existentes na cidade e encontrei as seguintes informações.

No arquivo da Prefeitura Municipal de Codó, consta livros de atas em um deles encontrei o registro da criação de uma lei datada de número 237, de 31 de dezembro de 1963 que estabelecia:

Concede isenção de impostos sobre Templos de qualquer culto religioso e dá outras providências. Faço saber a todos os habitantes deste referido município que a Câmara Municipal decreta e eu sanciono e promulgo a seguinte lei:

Art 1º Em cumprimento do art 31 item V alínea b da Constituição Federal fica concedida isenção de imposto sobre Templos de qualquer culto religioso.

Art 2º Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação, renovadas as disposições em contrário.

O Secretário da Prefeitura assim o faça executar.

Gabinete do Prefeito Municipal, Estado do Maranhão, 31 de Dezembro de 1963- Moisés Reis(Prefeito Municipal)

Secretário(Luis Gonsaga da Silva) (fonte: Arquivo Público da Prefeitura Municipal de Codó, consulta em Maio de 2014)

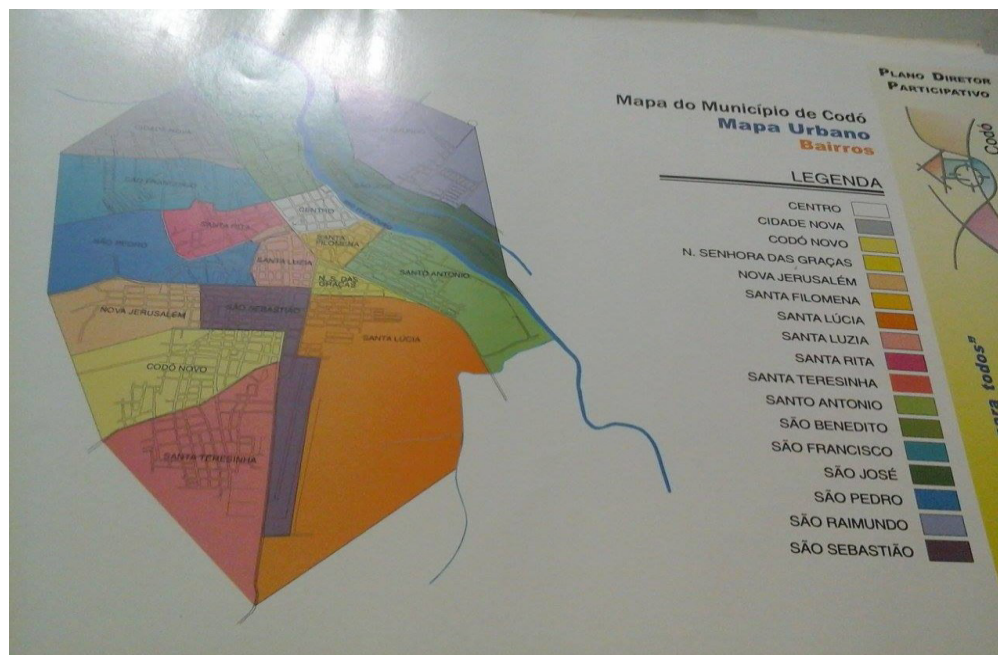
Esse documento expressa que há igualdade no que tange a cultos religiosos na cidade em termos de impostos, sobre o número desses na cidade Ahlert²¹⁷ fez uma entrevista com Augusto Serra, o atual secretário de cultura e igualdade racial do município e ele afirmou haver muitas denominações religiosas, tais como:

trinta denominações religiosas ‘evangélicas’ em Codó. Em um periódico local é mencionado o número de cento e nove igrejas na cidade, mas, não é feita nenhuma referência às suas denominações [...]. Segundo dados do Censo 2010 do IBGE, 98.439 habitantes de Codó se declaram como sendo católicos, 13.162 como evangélicos de missão e 7359 como evangélicos neopentecostais; 650 pessoas se declaram como sendo da umbanda e do candomblé

²¹⁶ Machado, Op cit

²¹⁷ Ahlert, Op cit

Consigo elencar nome de algumas dessas casas de cultos a partir dos bairros da cidade, para melhor visualizá-los tem-se a imagem:



(figura 06. fonte: Mapa do Município de Codó- Arquivo Público da Prefeitura Municipal de Codó- foto tirada pela pesquisadora em Maio de 2014)

Em Codó, existem sete Igrejas Católicas, distribuídas pelos principais bairros da cidade, da chamada “cidade alta” para “cidade baixa”, encontra-se no Codó Novo a Igreja Santa Teresinha, com sua respectiva paróquia de mesmo nome; no bairro São Sebastião tem-se a Igreja de São Sebastião, esta igreja fora criada pelo antigo diretor-presidente da fábrica têxtil de Codó, a saber a Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão, Sebastião Archer. Há também neste bairro a respectiva paróquia.

Descendo dos bairros ao alto para o centro, encontra-se a Igreja da Matriz, cujo nome da verdade é Santa Rita e Santa Filomena, padroeiras locais, e sua respectiva paróquia; na parte baixa da cidade, no bairro São Francisco tem-se a Igreja de São Francisco e sua paróquia; no bairro São Pedro, tem a Igreja São Pedro, que não possui paróquia porque está ligada à Igreja de São Sebastião.

E nos bairros mais afastados do centro, encontram-se às Igrejas de São Raimundo com sua paróquia e Igreja de Santo Antônio, que não possui paróquia por ser ligada a esta primeira.

Destas informações, dá para fazer a seguinte consideração: não deve ser fácil ser pai de santo, filho de santo, mãe de santo, ou seja, adepto das religiões afro-brasileiras

numa cidade com tantas igrejas católicas, e que a própria estruturação da cidade remete ao catoliscismo, já que há tantas ruas e bairros que recebem nome de santos, ora um lugar onde há predomínio de Santos não deve ser mesmo fácil ser “do tambor”.

Autodefinir-se como “terecozeiro”, “umbandista” numa cidade repleta de demarcação de cristandade é além de complicado, perigoso, visto que as perseguições ainda ocorrem, mesmo que atualmente seja de maneira mais sutil, como campanhas de Igrejas católicas de “busca de fiéis que estão nos terreiros”, como acontece sempre por parte da Renovação Carismática, e por parte dos protestantes a perseguição é “escancarada” nos meios de comunicação local, na promoção de passeatas de “combate ao demônio”, como feitas frequentemente por parte da Universal, Assembléia de Deus.

No que tange as casas de culto evangélico estas estão espalhadas em todos os bairros, segundo a Secretaria de Cultura e Igualdade Racial (SEMCIR) havendo cerca de trinta diferentes denominações evangélicas (históricas e neopentecostais), contendo inclusive mais de uma em cada bairro, porém sua maior concentração é na principal avenida da cidade, a saber, Avenida Augusto Teixeira, entre as denominações encontram-se Igreja da Graça de Deus, Assembleia de Deus, Universal, Batista.

A mesma secretaria informou que há dois centros de Espiritismo Kardecista e, no que diz respeito às casas de culto de matriz africana, entrevistei Marcelo Senzala em Maio do corrente ano, ele é o presidente da federação de religiões afro e comunidades afrodescendentes de Codó ele afirmou haver 400 terreiros ao todo de Umbanda, Candomblé e Terecô na cidade, sendo que dentre esses 280 são congás, porque alguns pais e mães de santo fazem “consulta” em quartos e espaços menores, destes, ele disse haver registro de 180 que possuem diplomação pela federação nacional de umbanda.

Essa federação fora criada em Codó em 27 de fevereiro de 2009 com o intuito, segundo Marcelo de:

organizar recurso para população de terreiro, pletear projetos culturais via Ministério da Cultura, dar assistência médica com o doutor Eudes, e assessoramento jurídico, com o doutor Wagner, porque ainda há muita perseguição religiosa aos populações de terreiro²¹⁸

Como cidadina, não tinha conhecimento dessa federação, comecei a conhecer o trabalho dela esse ano, um ponto importante que percebi na atuação dela esse ano na

cidade foi a efetivação de projetos de afirmações da religiosidade afro no município, com o intuito de desmistificá-la e tirá-la da categoria de “folclore”, além de usar do recurso de outdoor para colocar essa população de terreiro afirmadas, como em alguns que ví espalhados no início da cidade (próximo ao Portal de Entrada) e no centro onde continha a frase: “sou do terreiro sim senhor”.

Numa cidade onde o poder pública usa o slogan: “ cidade de Deus” , onde há o dia do evangélico-30 de novembro- instituído pelo prefeito via pedido da Câmara Municipal, onde os festejos católicos, como o tradicional de São Sebastião em Janeiro, que conta com programação quase que o mês todo, incluindo missas, procissões, corridas com premiação em dinheiro, ter uma instituição que afirma os povos de terreiros é com efeito necessário.

Marcelo afirmou várias vezes que o preconceito a população de terreiro, como ele prefere chamar, ainda é muito grande em Codó, e que ele tem procurado via federação combater isso, por isso conta com o apoio de advogado para apoiar aqueles que por vezes tem sofrido de perseguições pelo seu culto religioso.

Sobre o tão mencionado slogan “cidade de Deus” o questionei se este o representava e ele respondeu:

nós, população de terreiro não nos sentimos representados não, não achei nada democrático, eu penso que deveria ter tido uma enquete, algo assim, a população de Codó não votou nada, e já aparece esse slogan[...] conhecendo a forte crença local nos encantados, pelo menos uma enquete seria o certo, nós não gostamos²¹⁹

Marcelo Senzala é iniciado no Candomblé do terreiro Ilê Axé Oxosse Oxum, filho de Ogum, e enquanto presidente da referida federação deixou claro em seu depoimento que não se vê representado nessa categoria “ cidade de Deus”, essa representação portanto, para ele, aparece como uma imposição, como ele relatou “ de cima para baixo”, o que não faz da população de terreiro se sentir pertencente a ela.

Sobre Bitá do Barão e a vinculação de sua imagem à de Codó como lugar de “encantaria” ele respondeu:

“reconheço que Bitá do Barão é um grande babalorixá, levou o terecô, o tambor da mata para muitos lugares, não tiro o mérito dele, mas o fato é que essa fama dele so se deve porque ele se organizou antes de todos, mas o sol nasce para todos”²²⁰.

Marcelo demonstra que apesar de reconhecer o mérito de Bitá do Barão em ter divulgado o terecô e por conseguinte a cidade de Codó, ele atrela isso a sua organização, mas acrescenta que assim como ele, outros pais e mães de santo podem adquirir notoriedade no aspecto afro-religioso, já que “o sol nasce para todos”.

Pesquisando sobre a presença de cultos de matriz africana em Codó, ainda na tese de Ahlert²²¹ encontrei as seguintes informações:

estima-se que a umbanda foi introduzida em Codó na década de 1930, com a chegada de Maria Piauí- ou Maria Carinhosa – [...] mãe de santo que fundou a Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio[...] A partir de sua chegada, muitos terecozeiros passaram a utilizar a palavra umbanda para descrever também as suas tendas, ainda que tocassem o tambor da Mata [...] Enquanto viva, a fama da mãe de santo tornou a cidade de Codó conhecida dentro e fora do Maranhão(p. 21)

Os terreiros são mais difíceis de catalogar que os templos católicos e protestantes, logo porque não são tão grandiosos (com exceção do de Bitá do Barão) e nem possuem suas atividades tão divulgadas, os festejos que aparecem anunciados na mídia é apenas o que fica no bairro São Sebastião o mais afamado é de Maria do Santo, que recebeu de sua tia Antoninha, considerada uma “terecozista tradicional”²²² o terreiro de Santa Bárbara, e o que fica no centro, a Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá de Bitá do Barão, os demais inativos e ativos estão espalhados pela cidade, que apesar de serem muitos, não são tão “visíveis”, o que chega a ser contrário, visto que a cidade aparece como terra da macumba, localmente é difícil identificar onde fica cada terreiro.

Por terecô, entende-se:

o Terecô é tido como a religião afro-brasileira originária da cidade de Codo, especificamente do povoado rural de Santo Antônio dos Pretos. O Terecô é uma religião de transe onde são incorporados, especialmente, encantados da mata e onde existe uma grande diversidade de práticas curativas. Como lembra Araújo (2008) o panteão de encantados da mata é chefiado pela família do vaqueiro Légua Boji Buá da Trindade e o toque do tambor é mais rápido do que o do Tambor de Mina, muito encontrado na cidade de São Luís. No Terecô os encantados se apresentam incorporados como “alguém

²²⁰ Senzala, relato oral, Op cit

²²¹ □ Bitá do Barão, relato oral Op cit

²²² Ferretti, op cit

que teve vida terrena há muitos anos e que desapareceu misteriosamente ou tornou-se invisível, encantou-se” (p. 15)²²³.

Cabe não esquecer que na literatura antropológica o terecô é a denominação mais frequente que aparece como expressão religiosa local, talvez porque os mais afamados pais de santo autodenominam-se “terecozeiros”, e também por que a mídia local e nacional também pontuou essa especificidade de Codó, por ter um culto afro diferente, não obstante aparecer terreiros de Umbanda e Candomblé, por vezes chamados apenas de “macumba”, terecô é o nome do culto religioso de matriz africana que mais chama atenção dos ditos divulgadores da cidade.

Sobre isso, em entrevista disse Bitá do Barão: “ nossa nação aqui em Codó é do terecô, de encantados da mata”²²⁴.

Já sobre o Candomblé, no texto de Araújo²²⁵ há uma menção sobre a chegada dessa prática religiosa na cidade:

A partir da década de 1980, surgem na cidade os primeiros centros de Candomblé, analiso o processo de 'chegada' do Candomblé em Codó, através de entrevistas com pais-de-santo. As tendas de Candomblé tocam giras de Tambor da Mata após seus próprios rituais, assimilando, desta forma, elementos do Terecô de Codó. Durante a minha pesquisa de campo esta relação ficou evidente porque os pais-de-santo de Codó têm o costume de convidar e visitar outras tendas em seus festejos. Assim, os pais-de-santo do Terecô e da Umbanda também visitam tendas de Candomblé (e vice-versa). Não faria sentido visitarem estes locais se não pudessem “brincar”, ou seja, fazer a sua obrigação aos seus encantados – e isto não seria possível se os toques e pontos do Terecô e da Umbanda não fossem tocados e cantados no local.(p.22)

Sobre a forma como são visualizados, por assim dizer, conseguir identificar que dependendo do lugar social que se ocupa há uma representação sobre os povos de terreiros, exemplo: o poder público e a mídia local tem os representados como “folclore” ou “cultura popular”, um exemplo disse é o documentário local Uma Codorna me Contou de Cândido de Sousa-já feitas as considerações no segundo capítulo. E frequentemente quando se trata de Bitá do Barão e os pais e mães de santo, a mídia local, bem como a secretaria de cultura tem os chamados de parte da “ cultura popular”, chegam a chamar

²²³ Ferretti op cit

²²⁴ Op cit

²²⁵ ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, cadombleização: para onde vai o Terecô? In: X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. **Anais do X Simpósio ABHR / UNESP - Assis** - 12 a 15 de maio de 2008.

de “brincantes do tambor”²²⁶ Já aqueles que são “brincantes do tambor”, com efeito, durante muito tempo esse foi até um mecanismo de autodefesa dos povos de terreiros de espacarem das perseguições policiais e religiosas, chamarem a religião do Tambor da Mata, expressão local, de “brinquedo de Santa Bárbara”.

Há algumas décadas, o poder público fala das religiões afro-brasileiras e da feitiçaria como a “cultura do povo de Codó”. A fim de legitimar os pertencimento e práticas mágico-religiosas de muitos de seus moradores, diante de críticas e estigmas acionados por outros grupos, seus representantes optaram por tratar destes como a cultura e o folclore dos negros e, portanto, herança da cidade. Reportagens e documentos produzidos pela Prefeitura Municipal resumem a religião da cidade a uma descrição da presença da Igreja Católica. As religiões afro-brasileiras são apresentadas nas páginas dedicadas à cultura e ao folclore. Nestas fontes e também na fala de muitos membros do poder público, se destaca a ancestralidade destas “manifestações culturais” - ou seja, seu caráter de tradição – como elemento legitimador de sua presença atual. É feita uma correlação com a escravidão e o sofrimento dos negros trazidos para Codó e sua luta por manter a “cultura” da qual provinham.
(p.04)²²⁷

Em muitos eventos, como 13 de maio no Centro Operário de Codó, 20 de Novembro nas escolas, ou eventos feitos pela secretaria de cultura e igual racial local, são apresentados documentários ou panfletos que ao tratarem da religião de matriz africana a seção onde é “enquadrada” é a do folclore, quando se trata de documentários ditos históricos, o máximo que se fala é em herança africana, Machado chegou a chamar de “Codó, quintal da África”, mas o que entende-se por herança africana? O que está sendo entendido por “quintal da África”, apenas dar aos africanos escravizados nas lavouras locais o seu espaço na construção da cultura, história e identidade codoense, tornam-os historicamente analisados? Ou essa referência é apenas uma “prestação de contas” com esse passado escravocrata? Estas questões ainda serão contempladas nesta dissertação.

Já os evangélicos, como abordado no primeiro capítulo, os categorizam das formas mais preconceituosas possíveis, gente de “satã”, demoníacos.

E a última interpretação dessa religiosidade é a feita pelos próprios povos de terreiros, que encheram a umbanda, o candomblé o terecô como uma religião, e portanto tendo suas particularidades, sua forma de cultuar, mas ainda estigmatizada.

²²⁶ A respeito disso ver Ferretti op cit quando fala : “Brinquedo de Santa Bárbara”

²²⁷ Ahlert op cit

Já no que concerne propriamente à cidade de Codó, um representante desses povos de terreiros, Bitá do Barão, em depoimento afirmou que se sente desconfortável com a categorização de capital da magia negra ou terra da macumba, prefere representá-la deste modo:

“eu acho que não é terra só da magia, é terra dos mistérios dos encantados, Mistério! Coisa muito além da macumba, Mistério! Coisa que ninguém vê, e que aqui tem e que acontece” (BARÃO, entrevista cedida à pesquisadora em 08/07/2011).

É muito emblemática a maneira que Bitá do Barão contrapõe a simplificação de encarar Codó, como apenas lugar de magia e\ou macumba, tais categorias homogeneizam e tornam simplórias as práticas religiosas, configurar de “Mistério dos encantados” é tanto uma alternativa mais complexa de representar a cidade, como um posicionamento de quem busca decifrar esses mistérios, já que Bitá do Barão, como pai-de-santo afamado, tornou-se, tomando as análises de Bourdieu como base, a “autoridade simbólica legítima” de falar sobre suas práticas e a cidade.

3.1.2- Do tema da Pajelança à terra da macumba: refletindo sobre os começos das representações de Codó-Ma

Ao abordar sobre as perseguições que as religiões afro-brasileiras sofreram, encontrei algumas referências que abordavam sobre a pajelança, e por isso decidi criar um tópico sobre o tema, no intuito de fazer uma pequena exposição da literatura consultada e como Codó, desde o século XIX, tem em sua imprensa menções a tais práticas. Assim, ao tratar do tema da “macumba” em Codó genealogicamente como uma forma de representação, verificou-se que os começos dessa representação se deu com a pajelança.

Pontes²²⁸ abordou sobre o tema, destacando que enquanto não existiam terreiros nem salões de Terecô na zona urbana de Codó, os ditos “especialistas religiosos” realizavam suas consultas em casa, em seus quartos-congás.

Ferretti²²⁹ ressaltou sobre esses “começos” da religiosidade afro em Codó que, em sua fase inicial do Terecô com efeito fora nas áreas de plantio de algodão, e que com

²²⁸ Pontes, op cit

²²⁹ FERRETTI, op cit

a abolição da escravidão, os ex-escravos passaram a realizar seus rituais às margens de uma lagoa, chamada Lagoa do Pajeleiro, às escondidas da polícia.

Esta Lagoa não existe oficialmente registrada em mapas da cidade, porém na Enciclopédia dos Municípios Brasileiros edição de 1959 ainda encontra-se referência a ela.

Segundo Pontes²³⁰ por constituir um local de realização de rituais religiosos, a Lagoa do Pajeleiro foi palco de vários conflitos envolvendo terecozeiros e policiais.

Ainda de acordo com a autora citada acima, o povoado Santo Antonio dos Pretos, localizado na zona rural de Codó, é tido como berço do terecô de Codó, visto que lá que oficialmente surgiram os primeiros salões dessa prática religiosa e ainda hoje são preparados pais de santos, por ser uma comunidade quilombola, a literatura consultada²³¹ reforça o argumento que era uma área de concentração de escravos que trabalhavam nas lavouras de algodão que começaram a cultuar o terecô.

Já, a pesquisa de Maria do Rosário Santos e Manoel dos Santos Neto:

A notícia mais antiga de que temos conhecimento sobre a prática de religião afro-brasileira no Maranhão é de abril de 1820 e foi encontrada em relatório policial sobre a destruição de um quilombo no Baixo-Mearim(...) foram encontrados em uma casa daquele quilombo ‘vários chifres de boi’, um ferro pesado e oco, cabaças cheias de ervas, um pote contendo diversas pedras de rio, muitas coisas velhas que, as palavras do delegado, pareciam coisa de feitiço.²³²(p.25)

Segundo Ferretti²³³, que usou esta citação em seus trabalhos, considerou que de acordo com a descrição da citação acima, depreende-se que como aqueles objetos são hoje muito encontrados em terreiros de mina, não é difícil concluir que eram usados em culto a entidades espirituais afro-brasileiras.

²³⁰ PONTES, Veroneide Oliveira. **A Igreja católica e o Terecô em Codó: conflitos e resistências**. Caxias, 2008 (Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC- UEMA)

²³¹ FERRETTI, op cit;

MACHADO; op cit;

NUNES. Gleison Thiago. **Religiosidade Afro-brasileira na cidade de Codó: O terecô e a comunidade remanescente de quilombo Santo Antônio dos Pretos**. (Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA)., Caxias, 2010

²³² SANTOS, Maria do Socorro C. e SANTOS NETO, Manoel dos. **Boboromina: terreiros de São Luis, uma interpretação sociocultural**. São Luis, SECMA/ SIOGE, 1989

²³³ FERRETTI, op cit. 35

Conforme Sérgio Ferretti²³⁴ o terreiro mais antigo de São Luis, a Casa das Minas (jeje), funciona, pelo menos desde 1845, no lugar onde se encontra e foi construída em terreno pertencente a negros forros, mas, de acordo com a memória oral, já havia funcionado em dois outros locais.

Sobre Codó um pesquisador chamado Herliton Rodrigues Nunes escreveu como a pajelança passou a ser tema recorrente no Jornal local de nome Monitor Codoense. Ele escreveu:

“no século XIX, as perseguições às religiões de origem africana estavam estampadas nos jornais da capital e das principais cidades do estado do Maranhão”.²³⁵(p.09)

Segundo Nunes²³⁶ essa perseguição se dava por ser uma disputa de espaço entre, necessariamente, médicos, que praticavam medicina legal, institucionalizada, e o curandeiro, que em algumas regiões recebia o nome de pajé e realizava uma ‘medicina alternativa’, considerada pelos médicos e legisladores ‘prática ilegal de medicina e charlatanismo’, cabendo a estes a repressão policial, perseguição no âmbito religioso, e problema de saúde pública.

“A predileção dos órgãos institucionais, em especial a polícia, em perseguir a pajelança deve-se ao fato dela ir de encontro a medicina oficial e de ser enquadrada, como curandeirismo ainda considerado crime no Brasil.”²³⁷(p.10)

Nunes²³⁸ destacou em sua pesquisa alguns termos que apareceram no Jornal Monitor Codoense para designar os adeptos da religião afro-brasileira, são eles: “Pajé, Pajeleiro ou Cuba, Carumbé”.(p.10)

Ainda acrescentou os significado da época para esses termos, os principais são:

“Pajelança: prática religiosa que consiste na utilização do poder das ervas para cura de doenças[...] Pajé- chefe de terreiro e conhecedor da pajelança[...]”²³⁹

²³⁴ FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luis, EDUFMA, 1996 (1ª ed 1985)

²³⁵ NUNES, Herliton Rodrigues. **PERSEGUIÇÃO RELIGIOSA: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896**. In: Comissão Maranhense de Folclore, boletim nº34, São Luis, junho de 2006.

²³⁶ NUNES, Herliton Rodrigues, op cit, p.10

²³⁷ NUNES, Herliton Rodrigues

²³⁸ NUNES, Herliton Rodrigues

De acordo com o pesquisador supracitado o Jornal Monitor codoense em suas publicações entre 27-10-1894 a 12-07-1896 continham matérias que faziam referência à pajelança.

Nunes enfatizou que a menção a pajelança no referido periódico levou ele a interpretar que era feita de uma forma que o levou a crer que havia um interesse de encontrar, expulsar ou de prender pajés.

Herliton Nunes sublinhou que algumas matérias divulgavam a existência de pajés nas seguintes localidades:

“Cruzeiro, Ouro Preto, Pão de Ouro, São Joaquim, São Christovam, Nazareth, Califórnia, Rio Novo, Ferrugem, Boa Hora, Santa Rosa, Sede da vila de Codó.”²⁴⁰

Algumas desses localidades eram fazendas que utilizaram trabalho escravo e não foram encontradas no mapa de Codó.

Ainda sobre a pajelança Ferretti destacou em seu livro, “Codo capital da magia negra?” uma história sobre Santa Bárbara, tipo de santa que tem devotos tanto no catolicismo como na umbanda e terecô e em Codó é considerada a “dona do terecô”, tanto que é o terecô é conhecido localmente também como “brinquedo de Santa Bárbara” ou Barba Soeira, considerei relevante trazer parte dessa história para esta produção, assim ei-la:

Embora Santa Bárbara seja muito importante em Codó e dona Antoninha tenha nos assegurado que ela é a mesma Maria Bárbara ou Barba Soeira, chefe da encantaria, a história dessa complexa entidade que vamos relatar não foi recolhida em Codó, mas em Cururupu.[...]

Maria do Rosário Santos²⁴¹ divulgou, em 1996, no Boletim 6 da Comissão Maranhense de Folclore, uma história de Santa Bárbara, narrada por um discípulo de Mestre Bruno de Nazaré [...]. No referido relato, Santa Bárbara aparece como uma jovem nobre que não valorizada as coisas materiais, que tinha o dom de clarividência e curava o povo humilde com elementos encontrados na própria natureza (resinas, barro, pedras) e, mais tarde, com um raio de luz que saía do palácio (onde seu pai queria mantê-la confinada) e atingia os doentes que a esperavam em uma montanha. Não conseguindo afastá-la de sua missão, seu pai tentou afoga-la no mar e, depois, mandou decapitá-la na montanha, o que terminou provocando a morte dele, por castigo divino.²⁴²(p.157-159)

²³⁹ NUNES, Herliton Rodrigues

²⁴⁰ NUNES, Herliton Rodrigues

²⁴¹ SANTOS, Maria do Rosário, op ci. APUD FERRETTI p.157

²⁴² Ferretti, op cit

Conforme relatado por Ferretti no artigo, Rosário Santos cita músicas cantadas para Santa Bárbara e para Bárbara Soeira, em São Luis e também no interior do Maranhão, onde esta é chamada de ‘pajeleira’.²⁴³

Acrescenta ainda que no Maranhão, Santa Bárbara não é apenas patrona do terecô ou padroeira dos curadores, mas também, como ‘pajeleira’, é percursora dos curadores.

“Assim, sem deixar de ser branca, é a grande deusa, rainha, mãe e mestre dos terecozeiros, dos curadores e dos ‘mineiros’, e a grande chefe da encantaria.”²⁴⁴

Feita essas considerações, deixamos como questionamento: a pajelança e as representações que ela teve na imprensa nacional e local ajudaram a fomentar representações sobre práticas afro-religiosas em Codó ao ponto de tornar a cidade, anos depois, conhecida como terra da macumba, lugar de “grandes macumbeiros”, “capital da magia negra”?

Diante da pesquisa empreendida arrisco-me a responder a pergunta, sim! A dita “pajelança de negro”, como assim conceituou Ferretti, por ter sido interpretada como a primeira forma de manifestação das práticas religiosas afro-brasileiras na cidade de Codó, e naquele momento ter sido entendida como “curanderismo”, “feitiço”, empreendidos por “macumbeiros, feitiçeiros” abriu o caminho para as representações posteriores, como “terra da macumba, da feitiçaria, capital da magia negra”.

O que hoje se configurou como religiões afro-brasileiras, como terecô, tambor de Mina, umbanda, candomblé por exemplo, a mídia, a polícia, a política, sobretudo no século XIX a meados do século XX caracterizou com denominações preconceituosas, e todas essas instâncias esforçaram-se em promover discursos e ações que desqualificaram tais práticas enquanto sua forma de culto ao sagrado, e já que a Pajelança foi a primeira manifestação a passar por todas elas com perseguição e preconceito, ela foi, com efeito, a que levou a tantas outras formas de representação e interpretação pejorativa existentes em Codó.

Não há também como não confirmar o argumento, que o saber-poder da mídia não somente criou, mas propagou vários estereótipos de Codó e da religiosidade afro-brasileira, ela desde o século XIX tem dado atenção a formas de cultuar o sagrado feitas

²⁴³ Ferretti, op cit, p.159

²⁴⁴ Ferretti, op cit, p.159

por afro-brasileiros, e ao configurá-los como “pajeiros, feiticeiros, curandeiros” fomentaram as ações políticas e policiais sobre os que faziam “cura ou feitiço”.

E se no século XIX houve a proliferação de códigos de posturas que abordam o tema, no XX o combate ao “feitiço e macumbaria” continuou pela cristandade e por essa mesma mídia, que continuou a praticar violência simbólica contra os povos de terreiros, ao descaracterizar os ofícios dos pais e mães de santo, e dos cultos feitos em terreiros.

Cabe ressaltar, que não está se deixando de levar em consideração aquilo que já existia na cidade de Codó antes da mídia dar visi/dizibilidade, se o terecô e a umbanda chegou a mídia nacional, é porque na cidade há a existência deles, mas o que se coloca em questão é a forma de representar, para pais e mães de santos codoenses, como Bitá do Barão, macumba não é uma categoria que os represente, ao contrário, eles também esforçam-se em combater-las, visto que ela além de não dar conta de tantas práticas, rituais, cultos existentes nos terreiros da cidade, ela é uma maneira pejorativa, tem um caráter negativo, e eles não veem sua fé como negativo, logo não faria sentido tomarem para si a definição de macumbeiros.

Posto isto, acrescenta-se que, não obstante, existirem sim vários terreiros espalhados pela cidade, como já dito nesta produção, e pais de santos que se tornaram famosos, o que poderia ser usado como argumento da justificativa de Codó se destacar dentre outras cidades como terra da macumba, faço a ressalva que foi o investimento midiático na cidade, dado principalmente por conta da relação de Bitá do Barão com José Sarney e outros políticos- o fato de um pai de santo ter relação com um chefe político de uma oligarquia consolidada no Estado do Maranhão, que já fora presidente do Brasil- o que interessou a mídia, e isso fez com que ela super explorasse os dados de existência na cidade muitos terreiros, e de ter tido no de processo de formação muitos africanos, que escravizados nas lavouras de algodão local, deixaram de legado suas práticas religiosas.

Ou seja, não foi o legado dos africanos na cidade que a fez conhecida como terra da macumba, até porque macumba não é reconhecida como forma de identidade e representação daqueles que pegaram para si este legado- pais e mães de santos- mas o exatamente a atenção da mídia a um pai de santo que tem relação com um ex-presidente que tornou tais práticas- primeiro a pajelança, depois do terecô, a umbanda e os

inúmeros terreiros de referência afro-brasileira- conhecidas, divulgadas e estigmatizadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletir como as representações são capazes de construir a realidade não é tarefa fácil, o historiador tem se debruçado há algum tempo não somente em estudar o real, mas como este é permeado por símbolos, imaginário, representações e discursos.

Desta maneira, buscou-se neste trabalho, averiguar o “fio e os rastros”²⁴⁵ da constituição da cidade de Codó, como “terra da macumba”, estigma este por vezes propagado localmente, mas que é carregado de preconceito.

Pelo caminho trilhado de investigação, pode-se compreender que há sempre lutas representativas e de memórias, a mídia, os livros, os documentários, as várias fontes que foram pesquisadas, a partir das perguntas feitas a elas, mostraram que Codó vem ao longo dos anos sendo uma cidade simbólica, e que isto tem a ver com a visibilidade que há dos trabalhos feitos em terreiros de religião afro-brasileira existente nela, mas principalmente a “eficácia simbólica” atribuída a Bitá do Barão.

Sendo assim, através das pesquisas feitas para construção desse trabalho, pude observar que as representações são construções sociais, elas se formam e buscam dar conta de pensamentos, visões de mundo em determinada época.

Verificou-se que o argumento de Codó ter muitos terreiros fez dela a cidade da macumba é recorrente na mídia, em livros, monografias e relatores orais, mas também foi entendido que o que fez da cidade a “terra da macumba” não foi a sua herança africana de cultos e práticas religiosas, mas a dizi/ visibilidade que foram dadas a elas.

Assim, a representação de Codó como terra da macumba fora histórico, social e midicamente construído, mesmo considerando os inúmeros terreiros da cidade, a visibilidade de Bitá do Barão nos trabalhos afro-religiosos, eles tornaram-se conhecidos pela mídia e não o oposto.

Portanto, o trabalho genealógico de buscar os começos da representação da cidade como lugar de “feitiçaria, encantaria, magia negra, macumba”, revelou que a pajelança foi a primeira manifestação religiosa a ser relatada na mídia e combatida pela

política e polícia, e que passando do século XIX ao XX o combate a outras expressões afro-religiosas se deu também pela cristandade, e em Codó chegou a ser feita campanhas e passeatas.

Se hoje não há mais códigos de postura, penal, e “batidas policiais” aos terreiros, o preconceito ainda impera quando se trata de religiões de matriz africana, em Codó isso é percebido pela forma como elas são designadas, já que “macumba” não é uma categoria de adefinição, mas pejorativa, simplista e estigmatizada.

A relação de Bitá de Barão com José Sarney potencializou ele na mídia e isso fez com que a cidade também obtivesse grande divulgação.

Diante do que fora exposto no texto da dissertação, compreendemos que formas de representação esta intimidante relacionadas ao lugar social que as pessoas ocupam, que a mídia possui um saber-poder muito grande capaz de criar e propagar estereótipos, e que uma construção simbólica não se muda apenas mudando um portal de uma cidade.

REFERÊNCIAS

AHLERT, Martina. **Cidade relicário. Uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó** (Maranhão). Tese de doutorado apresentada à Universidade de Brasília, programa de pós graduação em antropologia social. 2013

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. **Umbandização, cadombleização: para onde vai o Terecô?** In: X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. **Anais do X Simpósio ABHR / UNESP** - Assis - 12 a 15 de maio de 2008.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História: A Arte de inventar o passado**. Ensaios de teoria da História. Bauru. São Paulo: EDUSC, 2007

_____. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Ed. Massangama; São Paulo: Ed. Cortez, 1999.

_____. **A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular** (nordeste 1920 – 1950)

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, cadombleização: para onde vai o Terecô? In: X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. **Anais do X Simpósio ABHR / UNESP** - Assis - 12 a 15 de maio de 2008.

BHABHA, Homi K.. **O local da cultura**. Belo Horizonte:UFNG, 1998,p.17

BARROS, Sullivan Charles. **Encantaria de Bárbara Soeira: a construção do imaginário do medo em Codó/MA**. 163f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília. Brasília, 2000.

BARROS, José de Assunção. _____. **Cidade e História**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BARROS, Sullivan Charles. **Enciclopédia Do Maranhão: Codó**. Leia Hoje. Ano VI, nº 49, 2000.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. v. 1-2. São Paulo, Civilização, 1971.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do Gado: conquista e ocupação do sul do Maranhão**, São Luís: SIOGE, 1990

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. Tradução: Diogo Mainardi Companhia das Letras, 1990.

CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil**, Coleção Repensando a História, São Paulo: Contexto. usp, 2ªed, 1994, p.24.

CAVALCANTI FILHO, Sebastião. **A questão religiosa no Maranhão Colonial (1622-1759)**. São Luis: SIOGE, 1990.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural, Entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1990

CHALHOUB, Sydney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial**/ Sydney Chalhoub. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da História** (M. de L. Menezes, Trad.). São Paulo: Forense Universitária (Original publicado em 1975).

_____. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**/ Michel de Certeau. Tradução de Ephraim Ferreira Alves- Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

COSTA .Wagner Cabral da, **Do “Maranhão Novo” ao “Novo Tempo”: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão**. UFMA1997

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**, Codó, capital da magia negra? / Mundicarmo Ferretti. - São Paulo: Siciliano, 2001.

_____. **Pajelança do Maranhão no século XIX, o processo de Amélia Rosa**. São Luis: CMF\FAPEMA, 2004.

_____. **Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís- a Casa de Fanti-Ashanti**. São Luis: CMF\FAPEMA, 2000.

_____. **Religiões afro-brasileiras, terecô, tambor da mata e encantaria de Barba Soeira**. In: Missa, Culto e Tambor: os espaços da religião no Brasil.- São Luis, EDUFMA-FAPEMA, 2012.

FOUCAULT, Michel.. **A verdade e as formas jurídicas**. (1926-1984)

_____. **Microfísica do Poder**: Rio de Janeiro: Graal, 1982

_____. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2001.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Quando o voluntariado é axé: a importância das ações voluntárias para a caracterização de uma religião solidária e de resistências no Brasil. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (org). **Leituras afro-brasileiras: terreiros, religiosidades e saúde**. São Cristovão: Editora UFS; EDUFBA, 2009.

GAIOSO, Raimundo José de Sousa. **Compêndio Histórico-Político dos princípios da lavoura no Maranhão**, Rio de Janeiro: Livros do Mundo Inteiro, 1970

GAY, Peter. **O estilo na História**: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt. São Paulo: Cia das letras, 1990

GINZBURG, Carlos. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

GOFFMAN, Ervign. **Estigma- notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 18914^a ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 2004

LÉVI-STRAUSS, C. **“O feiticeiro e sua magia”**. In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967[1949].

_____. **“A eficácia simbólica”**. In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÔBO, Libânio da Costa. **Vulto Singular, em meio a rico mosaico**. Rio de Janeiro: ALLPRINT Impressões e Serviços, 2003.

MACHADO, João Batista. **Codó, Histórias do fundo do baú**. São Luis: FACT/UEMA, 1999.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**/ Dominique Maingueneau; tradução FredaIndursky; revisão dos originais da tradução Solange Maria LeddaGallo, Maria da Glória de Deus Vieira de Moraes. Campinas, SP: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 3^a Ed., 1997.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **História oral: como fazer , como pensar**/ José Carlos Sebe Bom Meihy; Fabíola Holanda- São Paulo: Contexto, 2007.

MOTTA, Antonia da S. **Famílias principais**. São Luís: EDUFMA. 2013.

NASCIMENTO, Francisco Alcides do; MONTE, Regianny Lima (org). **Cidade e Memória**/ Francisco Alcides do Nascimento;Regianny Lima Monte (Orgs)- Teresina. PI. EDUFPI/ Imperatriz-MA. Ética. 2009.

NIETZSCHE, Fridrich. **Da utilidade e das desvantagens da Historia para a vida**. In: Obras incompletas. São Paulo: Nova Cultural Ltda,1996.

NUNES, Gleydson Thiago. **Religiosidade Afro-brasileira na cidade de Codó: O terecô e a comunidade remanescente de quilombo Santo Antônio dos Pretos**, Caxias, 2010 (Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA).

NUNES, Herliton Rodrigues. **PERSEGUIÇÃO RELIGIOSA: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896**. In: Comissão Maranhense de Folclore, boletim nº34, São Luis, junho de 2006.

ORTIZ, Renato, 1947. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**\Renato Ortiz. --São Paulo: Brasiliense, 1999.

PEREIRA, Josenildo de Jesus. **Africanidades nos subterrâneos da formação do Novo Mundo**. In: Entre dois Mundos, escravidão e a diáspora africana./ Benedito Souza Filho (organizador)- São Luis: EDUFMA, 2013

_____. PEREIRA, Josenildo de J. **As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo/USP. 2007. P. 15

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008.

_____. **Cidades Visíveis, Cidades Sensíveis, Cidades Imaginárias**. Revista Brasileira Historia, janeiro-junho, ano/vol 27., numero 053.Associação Nacional de História. São Paulo, Brasil, pp11-23.2007

PINHEIRO, Roseane Arcanjo. **Gênese da imprensa no Maranhão nos séculos XIX e XX**. Trabalho apresentado no GT Jornalismo, no V Encontro Nacional de História da Mídia-São Paulo, 30 de maio a 02 de junho de 2007

PONTES, Veroneide Oliveira. **A Igreja Católica e o Terecô em Codó: conflitos e resistências**. Caxias, 2008 (Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA).

PORTELA, Patricia; MARTINS, Cynthia Carvalho. **O poder e a autoridade dos autodesignados pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: Religiosidade e Territorialidade na Baixada Maranhense**. Rio de Janeiro, 2011.

RIBEIRO, Jakson dos Santos. **O Jornal Cruzeiro em Caxias: a construção do cidadão ideal para o mundo do trabalho durante o governo Dutra**. /dissertação entregue ao programa de pos graduação em historia social-UFMA, São Luis. PPGHIST/UFMA, 2014.

ROLNIK, Raquel. **O que é cidade**/ Raquel Rolnik- São Paulo: Brasiliense, 1995- (Coleção Primeiros Passos, 203).

SANTOS, Ildener Almeida dos. **As manifestações culturais de Codó e a Formação da Identidade de um povo: passando pela escola**. Codó, 2007(Monografia apresentada ao Curso de Pedagogia da UFMA)

SEVKENKO, Nicolau. O prelúdio republicano: Astúcias da ordem e ilusões do progresso. In: **A História da Vida Privada no Brasil 3: República do belle époque colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHWARCZ, Lilian Moritz.**O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçarias e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986

REIS, Mirian Ribeiro. **Negros Feitiços! As representações das práticas mágico-religiosas no periódico caxiense Cruzeiro nas décadas de 1930 e 1940**. Caxias, 2010.(Monografia apresentada ao Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA)

RICOEUR,Paul. **Tempo e narrativa**/ Paulo Ricour; tradução Constança Marcondes Cesar- Campinas, SP: Papirus, 1994

SILVA, Márcia Andréa Teixeira da.**Liberdade de culto: uma abordagem do processo de diminuição às perseguições policiais em terreiros de Culto Afro-Brasileiro em São Luís na década de 1960** . São Luis, 2008. (Monografia Apresentada ao Curso de História da UEMA)

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçarias e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986

TAYLOR. Os períodos étnicos. In: *A Sociedade Primitiva*. Tradução Maria Helena Barreiro Alves. Portugal: *Editorial Presença*; Brasil: *Livraria Martins. Fontes*, 2005..v. I. p.41-66

THORNTON .John K.. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Tradução Marisa Rocha Morta; Coordenação editorial Mary dei Priore; Revisão técnica, Márcio Scalercio. Rio de Janeiro, Editora Campus / Elsevier, 2004, 436 páginas. XVIII

COSTA .Wagner Cabral da, **Do “Maranhão Novo” ao “Novo Tempo”: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão**. UFMA1997.

FONTES ORAIS:

RIBEIRO, Angelita. Relato oral feito em 28/05/2011

SOUSA. Wilson Nonato de (Bita do Barão) Relato oral feito em 08/07/2011 e 20/11/2013

JUNIOR, Domingos. Relato oral feito em 6/08/2011

BRANDÃO, Edmilson. Relato oral feito em 16/08/2011

MOURA BRANDÃO, Valcir. Relato oral feito em 16/08/2011

SENZALA, Marcelo. Relato oral feito em 05/03/2014 Relato oral de Jane Maria Sousa, em 20 de dezembro de 2014

SOUSA, Jane Maria Relato oral feito em de 20 de dezembro de 2014

CORTEZ, Carolina Kelly Alves Relato oral feito em 20 de dezembro de 2014

NETA, Tomázia Neta, 22 de dezembro de 2014

CUTRIM, Mayanne Cutrim Relato oral feito em 22 de dezembro de 2014

AUDIOVISUAIS:

SOUSA, Luis Cândido de. **Uma codorna me contou**: histórias de Codó. Codó, 1996.

TV BANDEIRANTES. **Domingo 10**- Marília Gabriela. São Paulo, 22 de maio de 1994.
Site o Globo- Julho de 2013 publicou reportagem sobre a cidade, intitulando-a de “terra da macumba”;

Rede Tv, Programa SUPER POP de 2011 e 2013, matérias sobre Bitá do Barão e Codo sendo categorizada como “capital mundial da feitiçaria”;

Discovery, 2013, programa dedicado a Bitá do Barão e a “terra dos encantados”.

JORNAIS:

JORNAL CRUZEIRO, Caxias-Ma, 03\02\1934. In: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Caxiense.

JORNAL TRIBUNA DO MEARIM, Bacabal, 1977, p.05. In: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Caxiense.

ÊXITO , seção semanário noticioso independente, 1950, codó;

CORREIO DE TIMOM, de 1956-1959, timon;

JORNAL DE CODÓ, seção o testemunho da nossa história, 1984-1985, codó;

A TRIBUNA, seção um jornal de verdade, 1998-1999;

CORREIO DOS MUNICÍPIOS, sem data, localização rg493, papel numero 44, São Luis

JORNAL MONITOR CODOENSE publicações entre 27-10-1894 a 12-07-1896, Codó.

Revista Enciclopédia do Maranhão-Leia Hoje, de 200, artigo escrito por Suliván Charles Barros.(título: Codó terra de encantarias e Bitá do Barão fé e ocultismo)

RELATÓRIO DE DEFESA DA DISSERTAÇÃO

Durante o ano de 2013 no mestrado me inscrevi em seis disciplinas, em cada uma delas conseguir aproveitar das discussões em sala de aula e da leitura dos textos em casa análises e material para a construção do texto da dissertação.

A disciplina ministrada no primeiro semestre pelo professor Josenildo Pereira, sobre cultura e representação se constituiu um divisor de águas para minha pesquisa, nesta disciplina compreendo os conceitos de ideologia, representação, identidade, estereótipo e cultura, conseguir refletir mais criticamente sobre o meu próprio objeto de estudo.

Até o título da dissertação foi modificado por conta dessa disciplina, o impacto dela sobre a minha temática foi grande e positivo, os textos selecionados pelo professor, bem como os documentários e as longas discussões em sala de aula me ajudaram a interpretar de maneira mais minuciosa os documentos que embasam a minha pesquisa.

O contato com os textos de Thorton e Homi Babha me ajudaram a alargar a visão de historiografia que até então eu tinha: que era predominantemente francesa.

Sobre a disciplina Teoria da História ministrada pelo Professor João Bittencourt, me ajudou a ampliar a noção de documentos e metodologias, o impacto maior na pesquisa, se deu pelos textos de Michel Foucault apresentados brilhantemente pelo professor, não tinha contato até então com a obra **A verdade e as formas jurídicas**. (1926-1984), ela me ajudou a pensar que “mesquinhas” também se constitui história, e o conceito de “invenção” foi inserido na pesquisa.

A outra disciplina fora ministrada pela professora Antonia Motta, sobre Cotidiano, me ajudou no sentido de entender que “migalhas” também constituem a trama histórica, que os costumes de minha avó por exemplo, podem ser inseridos na minha pesquisa como ponto de apoio para entender a “vida cotidiana”.

Já no segundo semestre, a disciplina de Seminário de Pesquisa, ministrada pela professora Regina Faria, foi muito importante para minha formação acadêmica, no sentido que a professora priorizou a postura, incentivou a escrita da dissertação já nesta disciplina, e como uma das avaliações fora feita uma defesa do projeto de mestrado ampliado, contanto com banca avaliadora, o que foi muito interessante essa forma de avaliação porque incentivou tanto a mim, quanto os meus colegas, a voltar ao projeto

inicial de pesquisa e já ampliá-lo, bem como por meio das considerações da banca, já saber em que poderíamos melhor e avançar em termos de escrita.

Além dos seminários que também acabaram sendo incluídos na minhas dissertação, visto que apresentei o texto de Michel de Certeau- a operação historiográfica- do livro A escrita da História, que foi muito usado na pesquisa.

Já as disciplinas ministradas pelos outros professores, me ajudaram mais na qualificação enquanto acadêmica e pesquisadora, no sentido de ampliar minhas leituras, como foi a ministrada pelo professor Luciano Façanha que aprendi mais sobre o mundo Grego e sobre sociabilidades no metier histórico e filosófico.

E a ministrada pela professora Olga Cabrera, foi muito rápida, e o que ficou da disciplina foram as discussões sobre africanidades, e as conexões históricas sobre Brasil, África e Caribe.

Durante o ano de 2013 e 2014 fiz pesquisas no Arquivo da Biblioteca Benedito Leite em São Luis, e no Arquivo Público da Prefeitura Municipal de Codó.

No que concerne aos eventos que participei e produções que fiz durante esse período foram vários.

A principal publicação foi o artigo que fora incluído no livro **Insurreição de Saberes II- reinterpretação em movimento** (2013), o referido artigo tinha como título: **Bitá do Barão: saberes e fazeres de práticas afro-religiosas na Tenda Espirita de Umbanda Rainha Iemanjá**. Em evento que ocorreu em Caxias em Maio de 2013, que contou com a presença do antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, que palestrou e depois aconteceu o lançamento do livro.

Já no que diz respeito a participação em eventos, no ano de 2013 as participações começaram em Maio, no Instituto Histórico e Geográfico de Caxias, curso de 40 horas de: digitalização, restauração e gerenciamento de documentos, esse curso fazia parte das atividades de um projeto que participava no referido Instituto como coordenadora do acervo de fotografias.

Neste período eu fui financiada pela Fapema no edital BATE II, como coordenadora de fotografias, fiquei trabalhando até junho.

Em Junho participei do evento Maranhão Oitocentista, realizado pela Uema, onde apresentei artigo sobre escravos fugidos retratados em jornais de Caxias do século XIX, esse artigo saiu nos anais do evento.

Em julho, em parceria com dois colegas de mestrado (Jozenilma e Pedro), apresentei uma mesa redonda de nome: “Teoria de Clio”, no evento I semana de Iniciação à História, organizado pelo CA Lagoa Amarela de História da Ufma, neste mesmo evento apresentei o meu projeto de mestrado, como forma de comunicação oral.

Em setembro participei do segundo lançamento do livro Insurreição de Saberes II- reinterpretação em movimento, desta vez na feira do livro em São Luís.

Em outubro participei de outro evento organizado pelo CA Lagoa Amarela de História da Ufma, uma mesa redonda, em parceria com os professores Evaldo e Josenildo, de nome: “África em Perspectiva”.

Em novembro foi o mês que mais houve participação em eventos, participei apresentação comunicação oral sobre meu trabalho de dissertação no III encontro humanístico- multiculturalismo, evento que ocorreu na Ufma e o texto saiu nos anais do evento.

Evento promovido em parceria pelos programas de pós- graduação em história da Ufma e da Ufpa- I Simpósio de História em estudos amazônicos- gentes, território e cultura no Pará e Maranhão, participei apresentando comunicação oral sobre o trabalho de dissertação.

Participei apresentando uma palestra sobre o dia da Consciência Negra, no centro de estudos superiores de Presidente Dutra.

Também apresentei palestra sobre religiosidade em Codó-Ma no Instituto Federal do Maranhão- pólo Codó, contando com participação do Bitá do Barão, em parceria ele falou de sua trajetória de vida e eu falando como os seus relatos foram incorporados a minha pesquisa, na ocasião fiz uma nova entrevista com ele que serviu muito ao trabalho de dissertação.

E em dezembro participei de dois eventos, o primeiro em Campina Grande- IX encontro de história oral do Nordeste- memória, identidade e territorialidades, apresentei comunicação oral sobre o uso da história oral no meu trabalho de dissertação, que também saiu nos anais do evento.

E o outro evento foi em São Luís, evento também realizado pelo CA Lagoa Amarela de História da Ufma, II semana de Iniciação à História, uma mesa redonda em parceria com os mestrandos Pedro Luiz (História social) e Marcos Silva (sociedade e cultura), com o tema: O ofício do historiador e o papel do intelectual em Certeau,

Thompson e Foucault. Também apresentei comunicação oral sobre o meu trabalho de dissertação.

No ano de 2014, a participação em eventos foi também no mês de maio, apresentei minicurso na Universidade Estadual do Maranhão, campus Caxias, intitulado: saberes e fazeres da abordagem da história local, no I Seminário de Memória Documental de Caxias, parceria da Uema e IHGC, financiado pela Fapema, organizado pelo grupo de alunos e professores do grupo de estudo Histórias do Maranhão e alunos do curso de História.

No mês de agosto foi feito o exame de qualificação do texto da dissertação, onde os professores Evaldo e Marivânia fizeram muitas contribuições que foram incorporadas ao texto final da dissertação.

Nos meses de setembro e outubro foram acrescentados ao texto da dissertação as leituras indicadas pela banca da qualificação, como texto de Durval Muniz sobre folclore, e de Herlison Nunes sobre Pajelança, além da revisão de conceitos, do campo empírico e do objeto de estudo.

No mês de novembro fiz uma palestra no Instituto Federal do Maranhão, campus Caxias, intitulada: “Repesando as práticas afro-religiosas de Codó- perseguições, debates e preconceito”, no evento da Consciência Negra.

No mês de dezembro apresentei uma comunicação oral, intitulada: Saberes e fazeres das práticas afro-religiosas em Codó-Ma (1950-1990), no evento da Semana Nacional de Ciência e Tecnologia 2014/ Mostra científica do Maranhão.

Também fiz relatório parcial da pesquisa que venho desenvolvendo financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão-Fapema, que é a pesquisa da dissertação.

Em dezembro fiz entrevistas que subsidiaram a pesquisa da dissertação.

Janeiro a escrita da dissertação foi concluída, e fevereiro a defesa do texto final.