

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS-MESTRADO

GERSON CARLOS PEREIRA LINDOSO

**PLURALISMOS E DIVERSIDADE AFRO-RELIGIOSA EM TERREIROS DE
MINA NO MARANHÃO: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DO MODELO RITUAL
DO ILÊ ASHÉ OGUM SOGBÔ**

SÃO LUÍS
2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

GERSON CARLOS PEREIRA LINDOSO

**PLURALISMOS E DIVERSIDADE AFRO-RELIGIOSA EM TERREIROS DE
MINA NO MARANHÃO: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DO MODELO RITUAL
DO ILÊ ASHÉ OGUM SOGBÔ**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós Graduação em Ciências Sociais-
PPGCS da Universidade Federal do
Maranhão-UFMA, como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em
Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Figueiredo
Ferretti.

SÃO LUÍS
2007

GERSON CARLOS PEREIRA LINDOSO

PLURALISMOS E DIVERSIDADE AFRO-RELIGIOSA EM TERREIROS DE MINA NO MARANHÃO: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DO MODELO RITUAL DO ILÊ ASHÉ OGUM SOGBÔ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais-PPGCS da Universidade Federal do Maranhão-UFMA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Profº Dr. Sérgio Figueiredo Ferretti (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão

Profº Dra. Mundicarmo Maria Rocha Ferretti
Doutora em Ciências Sociais
Universidade Estadual do Maranhão

Profº Dr. Vagner Gonçalves da Silva
Doutor em Ciências Sociais
Universidade de São Paulo

A José Carlos Costa Lindoso
(In Memorian)

Ao Babalorixá Jorge Itaci de Oliveira
(In Memorian)

Ao Pai Airton Assunção Gouveia pela sua
luta constante dentro do Tambor de Mina e
fidelidade aos ensinamentos de Pai Jorge.

AGRADECIMENTOS

Minhas sinceras formas de dizer ‘obrigado’ são diferenciadas, pois reconheço que os agradecimentos compreendem três ordens: familiares, acadêmicos e os do campo de pesquisa. Começo pelo campo de pesquisa, os acadêmicos e os familiares.

A Pai Airton Assunção Gouveia e a Mãe Aíla Maria pelos momentos de atenção e de ajuda no meu trabalho. A Cabocla Mariana (guia de Airton) pelas entrevistas e ao Caboclo Manezinho (guia de Mãe Aíla), meu amigo querido.

A Leandro de Nanã e a Newton Amorim pela nossa amizade e respeito. A seu Dominginhos Légua (guia de Leandro) e a Maria Légua (guia de Newton)

A toda comunidade afro-religiosa do Ilê Ashé Ogum Sogbô, todos os filhos (as)-de-santo dessa casa: Zuleide da Conceição de Xangô Airá, Luís Cláudio de Xangô Afonjá, Pai Lindomar Barros pelas nossas conversas e entrevistas. Aos tocadores (as), serventes, cozinheiras e demais membros dessa casa de Tambor de Mina.

Ao Terreiro de Iemanjá e a toda seu grupo, com destaque especial para Biné Gomes de Toy Averequete e as mães atuais da casa: Mãe Abília de Verequetinho, Mãe Florência de Toy Agongono e Mãe Dedé de Boço Có. A Dona Raimunda Oliveira, esposa do finado Jorge, que ela continue permitindo que a ‘tradição’ dessa casa se perpetue.

Ao meu amigo Profº Firmino Fonseca, filho da Casa de Iemanjá pelas nossas tantas conversas sobre o Tambor de Mina. Muito obrigado pelas informações!!!

A Minha amiga Eliane de Ogum pela nossa amizade e a confiança, especialmente ao meu amigo Zé Raimundo Buji pelos momentos de muita descontração na Casa de Iemanjá.

Ao Babalorixá Wender Loreto, chefe do Ilê Ashé Oba Yzou, casa de Mina que eu vi ‘nascer’ e acompanhei os primeiros passos. Ao meu amigo Cravinho Légua pelos esclarecimentos e aulas de Tambor de Mina. A toda a sua comunidade afro-religiosa.

Ao Pai Antônio Raquel, chefe do Ilê Ashé Toy Abidigá pela receptividade no seu terreiro de Mina.

Ao Pai Eudvan, chefe do Terreiro de Mina Santa Rosa de Lima, Cururuca, Paço do Lumiar pela amizade e pelos momentos de atenção em seu terreiro.

Ao Babalorixá Euclides Ferreira, chefe da Casa Fanti Ashanti, pela contribuição ao meu trabalho sempre solícito na minha busca por informações sobre a religião. Ao meu amigo Alex pela amizade.

A Mãe Mariinha, chefe da Tenda Santa Teresinha (Angelim) pelo acolhimento no seu terreiro e nas festas muito bonitas. Aos meus amigos dessa casa: Zequinha, Amaral, Alípio Sardinha, ‘Lapel’, Márcia, Rosa, Viúva, Niália.

Ao Pai Antonio Carlos Morais de Castro (In Memoriam) e a Elza Aranha, chefes da Seara Unidos para Jesus pelas aulas de Umbanda na sua casa.

A todos os terreiros de religião afro no Maranhão e fora dele por quais passei.

Ao Professor Dr. Sérgio Ferretti meu orientador pela compreensão e incentivo na minha caminhada nos estudos antropológicos (Antropologia das Religiões afro-Brasileiras) e a Prof^a Dr. Mundicarmo Ferretti, uma grande colaboradora. Minha eterna gratidão a vocês.

Aos professores do Programa de Pós Graduação de Ciências Sociais pelos ensinamentos e orientações em especial a Maria Elisabeth Coelho, Sandra Maria Nascimento pela compreensão. Ao Professor Álvaro Pires por ter participado da minha banca de qualificação junto com Sandra. Ao Prof^o Carlos Benedito e Horácio Antunes pelo apoio e amizade.

Ao Professor Vagner Gonçalves da Silva por ter participado da minha banca de Projeto de Pesquisa pelos direcionamentos, observações e orientações.

Aos meus amigos do grupo de Pesquisa Mina, Religião e Cultura Popular: Lucivaldo da Mata, Marilande Abreu, Ivana César, Jacyara, Socorro Aires, Anderson, Fabrine, Otávio.

A minhas sempre amigas Christiane Mota e Cláudia Mota pela nossa amizade de hoje e sempre!!! Sem comentários...Obrigado Christiane pelo apoio em sala de aula e fora dela.

A Minha amiga Daniela Ferraro Nunes pela sua ajuda e a nossa amizade, que eu nunca vou esquecer.

Ao meu amigo Jesus Marnillo pela sinceridade em nossas conversas e pelas orientações sociológicas.

Aos meus amigos do Mestrado em Ciências Sociais: Ernesto, Zé Filho, Cosme, Carlos, Bruno, Gisele e Ana Tereza.

A minha amiga Vera, ex-secretaria do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pelos momentos de diversão.

A minha mãe Maria da Conceição Pereira Lindoso, que agora além de mãe é meu pai também. Ao meu irmão Adolfo Carlos Morais de Castro, que esse trabalho possa servir de exemplo para seus estudos.

A minha madrinha Maria José Leite e Leonardo Leite pela ajuda, muito obrigado!

Aos amigos de minha mãe Neto, Andréia, Dr^a Lucimary e Jr. pela ajuda e contribuição a esse trabalho.

A meu pai José Carlos Costa Lindoso (In Memoriam) meu agradecimento maior, pois esse trabalho só foi possível por você, pai!!!

RESUMO

Esse trabalho é um estudo etnográfico sobre o modelo ritual de um terreiro de Tambor de Mina em São Luís do Maranhão, Brasil intitulado Ilê Ashé Ogum Sogbô (Casa de Força de Ogum e Sogbô), chefiado pelo babalorixá-vodunon Airton Gouveia no bairro da Liberdade. Tambor de Mina é a religião de matriz africana estabelecida em São Luís do Maranhão, em meados do séc. XIX, com a fundação de alguns templos religiosos importantes. Temos como objetivo focalizar a diversidade afro-religiosa presente nos terreiros de Mina do Maranhão, a partir de nossas análises etnográficas sobre o modelo de rituais praticados atualmente no Ilê Ashé Ogum Sogbô, destacando no contexto plural desse terreiro algumas especificidades como as ressignificações dos ritos iniciáticos e a prática da paramentação, com as saídas-de-santo, muito identificadas como sendo próprias de uma outra matriz afro-religiosa, o Candomblé.

Palavras-Chave: Diversidade afro-religiosa, Tambor de Mina, Prática de Paramentação, Saídas-de-santo, Ilê Ashé Ogum Sogbô.

ABSTRACT

This work is an ethnographic study about the ritual model of a Mina's drum farmyard localized in Saint Louis of Maranhão, Brazil. This farmyard is Ilê Ashé Ogum Sogbô (Power house of Ogum and Sogbô) commanded by babalorixá-vodunon Airton Gouveia in the Freedom neighbourhood. Mina's Drum is an african religion present in Saint Louis since Nineteenth century approximately with the foundation of some importants afro brazilian religion temples. Our objective is focus afro religion diversity very present in the Mina's drum farmyard of Maranhão considering our ethnographics studies about the rituals models practiced nowadays in the Ilê Ashé Ogum Sogbô, especially plural context of some important things like new meanings of the initiation rites and the adorn practice with saint expositions, identified like practices of a different afro brazilian religion, such as Candomblé.

Word Keys: Afro religion diversity, Mina's Drum, Adorn Practice, Saint Exositions, Power house of Ogum and Sogbô.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Misturas aceitáveis e não aceitáveis nos terreiros de Mina do Maranhão, tipos de misturas (elementos católicos, espíritas, africanos).....	229
--	-----

LISTA DE SIGLAS

CCPDMVF	-Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho.
EMCAB	-Encontro Maranhense de Cultos Afro-Brasileiros.
FUECABMA	-Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão.
GPMINA	-Grupo de Pesquisa Mina, Religião e Cultura Popular.
INTECAB	-Instituto da Tradição e Cultura Afro-Brasileira.
NEAB	-Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros.
PPGCS	-Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.
UEMA	-Universidade Estadual do Maranhão
UFMA	- Universidade Federal do Maranhão.

SUMÁRIO

LISTA DE QUADROS.....	9
LISTA DE SIGLAS.....	10
1. INTRODUÇÃO.....	14
2. A DIVERSIDADE AFRO-RELIGIOSA NO MARANHÃO: NAÇÕES, MATRIZES AFRICANAS E OUTROS RITUAIS.....	19
2.1 O Tambor de Mina.....	27
2.2 Terecô ou Mata de Codó.....	33
2.3 Cura ou Pajelança.....	37
2.4 A Umbanda no Maranhão.....	40
2.5 Candomblé em terras maranhenses.....	46
3. O IV EMCAB E OUTROS ENCONTROS SOBRE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: DISCUTINDO MODELOS E TRADIÇÕES.....	48
3.1 Conflitos e disputas no Tambor de Mina maranhense.....	64
4. ILÊ ASHÉ IEMOWÁ, TERREIRO DE IEMANJÁ: UM MODELO A SER SEGUIDO?.....	79
4.1 Seguindo Saberes e mantendo sua tradição: um pouco da história do Ilê Ashé Ogum Sogbô.....	94
4.2 O babalorixá Airton Gouveia e a liderança masculina nas religiões afro e no Tambor de Mina.....	110
5. RITUAIS E FESTAS NO ILÊ ASHÉ OGUM SOGBÔ.....	125
5.1 Festa de Santos Reis-06 de janeiro.....	128
5.1.1 Festa de São Sebastião.....	132
5.1.2 Festa de Iemanjá.....	135
5.1.3 Festa de São João da Mata-Caboclo da Bandeira.....	138
5.2 Festa de São Lázaro-Banquete dos Cachorros.....	141
5.2.1 Obrigações da Semana Santa (Cana Verde, Lava-Pés e Santa Ceia).....	144
5.2.2 Festa de São Jorge.....	148
5.2.3 Festa de Preto-Velho.....	151
5.3 Festa de Dona Maria Légua e da Cabocla Mariana.....	155
5.3.1 Festa de Santo Antônio, São João e São Pedro.....	158

5.3.2 Festa de Nossa Senhora do Carmo e Sant'Ana.....	161
5.3.3 Festejo do Divino Espírito Santo e dos Santos Cosme e Damião.....	164
5.4 Festa de São Francisco de Assis, Santa Teresa D'Avila e Santo Expedito.....	170
5.4.1 Festa do Caboclo Roxo e Saída-de-santo no Ilê Ashé Ogum Sogbô.....	171
5.4.2 Festa de Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, e Santa Luzia: Sogbô, Iemanjá e Navezuarina.....	174
6. RITUAIS DE INICIAÇÃO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	176
6.1 Ressignificações nos ritos de feitoria do Tambor de Mina: uma análise do Ilê Ashé Sogbô.....	191
6.1.1 'Hoje vai ter saída na casa de Pai Airton, tu não vai?-saídas-de-santo e paramentação no Tambor de Mina.....	206
6.1.2 'Minomblé ou Mina de Paramento, Minumbanda': os cruzamentos da Mina e outras matrizes afro-religiosas.....	221
7. NOTAS SOBRE O PROCESSO DE REAFRICANIZAÇÃO/AFRICANIZAÇÃO E O TAMBOR DE MINA NO MARANHÃO.....	236
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	253
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	257
ANEXOS.....	266
ANEXO 1.....	267
ANEXO 2.....	278
ANEXO 3.....	279
ANEXO 4.....	283
ANEXO 5.....	293

Olha a paramentação surgiu, só por causa de quê, que surgiu? Meu filho, antigamente as negras, que eram escravas não tinham condição, como é o nome..? de preparar seus orixás, então o que era? Hoje em dia o richilieu, é um bordado que veio da França, entendeu? Então, hoje em dia se você tem condição de paramentar seu orixá e seu vodum, você não faz? (Depoimento da encantada Cabocla Mariana, um dos guias de Pai Airton Gouveia, Ilê Ashé OgumSogbô).

1.0 INTRODUÇÃO

A nossa trajetória de pesquisa ao longo de alguns anos (desde 1999) ainda na graduação do curso de Comunicação Social (habilitação Jornalismo), que tem como temática principal a Antropologia das religiões afro-brasileiras (tambor de Mina especificamente) e a Cultura popular maranhense possibilitou a ampliação e estruturação de nossos primeiros passos contextualizados a esses estudos. Compreendemos que a experiência de aprendizagem adquirida foi um processo paulatino no qual esteve aliado o saber acadêmico, proveniente da academia ou universidade em conjunto com o saber afro religioso, vindo dos terreiros de religião afro (Mina, Umbanda, Candomblé, etc.) observados.

No estudo das religiões afro-maranhenses e de forma geral no Brasil, a partir de uma dimensão maior, podemos visualizar uma multiplicidade cultural e ritual nos espaços-terreiro, a partir das variadas possibilidades oferecidas dentro da religião, dos símbolos e a cultura como um todo. A diversidade afro-religiosa ou as diferenças de uma matriz para outra no Brasil podem ser observadas por características ou marcas identitárias próprias elaboradas, criadas ou recriadas pelas comunidades-terreiro em questão em consonância com suas ‘tradições’.

É importante apresentarmos e discutirmos inicialmente quais são e quem faz parte das religiões afro-brasileiras no contexto religioso, dentre elas afirmamos que, inicialmente, cada uma dessas matrizes estavam relacionadas ou localizadas geograficamente de maneira específica no país. No Maranhão temos o tambor de Mina de culto aos voduns, orixás e encantados; a Bahia tem o Candomblé; Pernambuco o Xangô, no Rio Grande do Sul o Batuque, entre outras vertentes como a Umbanda no Rio de Janeiro, religião propriamente brasileira, fundada no primeiro quadriênio do séc. XX.

Em cada um desses Estados nas quais essas respectivas vertentes afro-religiosas mencionadas estão distribuídas, existem inúmeros templos ou terreiros, casas de culto, ilês, abassás, etc., ordenados e organizados de acordo com as hierarquias e o sistema afro-religioso adotado por cada uma delas de maneira autônoma e independente. Em meio a uma diversidade de ritos, símbolos, rituais presentes nas religiões afro-brasileiras, nos propomos a analisar o tambor de Mina, religião de matriz africana própria do Maranhão e de culto aos voduns, orixás e encantados (FERRETTI, S., 1996), basicamente os rituais apresentados por um terreiro de Mina em São Luís (capital).

O Ilê Ashé Ogum Sogbô ou Casa de Força de Ogum e Sogbô é um terreiro de tambor de Mina, situado no bairro da Liberdade, chefiado pelo babalorixá-vodunon (líder espiritual) Airton Gouveia, descendente da casa de Iemanjá . O Ilê Ashé Iemowá ou Casa de Iemanjá foi chefiado por Jorge Itaci de Oliveira (falecido no ano de 2003) ao longo de quatro décadas no bairro popular da Fé em Deus, deixando muitos terreiros de Mina filiados tanto em São Luís quanto em outros Estados brasileiros (Belém, Rio de Janeiro, São Paulo, Manaus, etc.) de luto com seu falecimento súbito.

Pai Airton tem o conjunto de rituais do seu terreiro espelhados na matriz (casa de Iemanjá), onde esse pai-de-santo procura seguir do calendário de festas a todas as especificidade de rituais (modo de ‘fazer religioso’) desenvolvidos pelo seu pai-de-santo. Há uma elaboração na constituição simbólica e religiosa dentro desses terreiros, por meio de suas festas, rituais (públicos e privados) e demais eventos ligados a cultura popular maranhense, como a devoção ao Divino Espírito Santo, o tambor de crioula, bumba-meu-boi, queimação de palhinhas.

É interessante frisarmos e voltarmos a explicitar um pouco sobre nossa trajetória nos estudos afro-religiosos no Maranhão, especificamente as demandas ou prerrogativas que nos levaram a escolher para nossas análises o modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô para análises mais aprofundadas tentando compreender a diversidade das religiões afro no Maranhão. Primeiramente, na graduação de Jornalismo na Universidade Federal do Maranhão iniciamos observações-participantes em toques de Mina em alguns terreiros (Seara Unidos para Jesus-Angelim, Tenda Santa Teresinha-Angelim, Tenda São Francisco de Assis-Vila Passos, Terreiro Iemanjá-Fé em Deus, etc.), além de participarmos ativamente de eventos no centro de cultura popular Domingos Vieira Filho (seminários, palestras, lançamentos de livros, cd’s, etc.) e também ligados as culturas afro-religiosas (IV EMCAB, Encontro Maranhense de Cultos Afro-Brasileiros em 2000).

Na Universidade Federal do Maranhão participamos inicialmente do grupo de estudos afro-brasileiros, coordenado pelo profº Josenildo do departamento de História e depois a convite de um amigo nosso do curso de Ciências Sociais passamos a fazer parte do GPMINA, grupo de pesquisa Mina, Religião e Cultura Popular, ligado ao departamento de Sociologia e Antropologia e que tem como coordenadores os professores Drs. Sérgio e Mundicarmo Ferretti. Centralizamos nossas observações-participantes no terreiro de Iemanjá (Fé em Deus-Pai Jorge) e oficialmente em 2002,

apresentamos as nossas intenções de pesquisas no terreiro ao próprio pai Jorge Itaci, que nos acolheu e deu as devidas atenções.

Como pesquisador Pibic-CNPq (cota 2002/2003 e 2003/2004) acompanhamos todos os rituais e eventos públicos desse terreiro de Mina, inclusive o período de ‘luto’ pela perda repentina do babalorixá Jorge Oliveira em 2003. Tivemos como resultado desses passos iniciais um trabalho de conclusão de curso (TCC-monografia) voltado para discussões de representação das religiões afro-brasileiras nos meios de comunicação (LINDOSO, 2004), aliado ao método etnográfico de pesquisa na Antropologia.

Conhecemos o Ilê Ashé Ogum Sogbô no momento em que a Casa de Iemanjá estava de luto (um ano inteiro) pela morte de pai Jorge, pois mesmo esse terreiro de Mina sendo um descendente direto ficou apenas três meses sem festas (toques públicos de tambor de Mina), realizando no mês de setembro o festejo maior da casa. As impressões iniciais sobre o Ilê Ashé Ogum Sogbô contribuíram para que escolhêssemos essa casa para nossas análises em específico, dentre elas observar a prática da paramentação, vestir com paramentos/ornamentos (roupas especiais) as entidades espirituais africanas (voduns e orixás) promovendo saídas públicas (iniciação/feitura, aniversário das entidades, etc.) no seu contexto afro-religioso, além de outras prerrogativas como a semelhança dos rituais e festas dessas duas casas de Mina e a boa receptividade do babalorixá Airton Gouveia.

As festas afro-religiosas do Ilê Ashé Ogum Sogbô movimentam o terreiro durante o ano inteiro, concentrando obrigações rituais, ladainhas, toques de Mina em homenagens as entidades espirituais da casa (voduns, orixás, encantados, caboclos), além de manifestações folclóricas como tambor de crioula, o bumba-meu-boi e também a festa do Divino Espírito Santo tanto internamente quanto externamente a esse espaço sagrado. Nesse contexto fomos provocados a refletir no IV EMCAB sobre a prática de paramentação e saídas-de-santo no Tambor de Mina. Uma parte do povo-de-santo no Maranhão costuma identificar as saídas públicas de santo e a prática da paramentação como uma característica de uma outra matriz afro-religiosa (Candomblé), alegando que isso vai contra ou se opõe a ‘tradição afro-religiosa no Tambor de Mina’.

No processo de paramentação utilizado, a priori, por pai Jorge e seguido a risca por Airton, é que muitas vezes se dá o ponto alto ou ápice das cerimônias afro-religiosas desse terreiro, quando os voduns e orixás são reverenciados por todos os presentes, no momento que adentram a ‘guma’ ou salão de danças. É necessário salientar que muitos

embates e discussões em torno dessa prática implementada pelo finado pai Jorge Oliveira no seu terreiro e, a posteriori, pelo Ilê Ashé Ogum Sogbô de Airton, revelam muitas vezes opiniões contrárias a essa prática, denotada como ‘mistura’, oposição a uma possível ‘tradição mineira’, como já começamos a apontar.

Bastide (1971, p.268) ao fazer um estudo sobre as sobrevivências das religiões africanas no Brasil focaliza essa prática da paramentação como algo do Candomblé baiano. Ele afirma que na Bahia as cerimônias religiosas são mais espetaculares, nas quais os filhos-de-santo primeiramente dançam com roupas comuns e depois do transe são ‘paramentados’:

Na Bahia as cerimônias são mais espetaculares. As esposas (Yawo) dos deuses dançam de início com suas roupas comuns; mas depois do transe, são conduzidas aos aposentos onde voltam a um estado mais calmo, são vestidas com suas roupas sacerdotais, enfeitadas com seus ornamentos simbólicos para voltar a dançar até o fim da festa (BASTIDE, 1971, p.268).

Sem dúvida os paramentos afro-religiosos como elementos identificadores do Candomblé baiano utilizados nos rituais de tambor de Mina causam um efeito visual nos espectadores e demais participantes das festas afro-religiosas do tambor de Mina, atraindo mais olhares e atenções para essas festas. Ao mesmo tempo que o processo de paramentação utilizado pelo Ilê Ashé Ogum Sogbô desperta atenções visuais nas pessoas (afro-religiosos, simpatizantes, pesquisadores, entre outros) ele é passível de críticas muitas vezes explícitas e silenciadas, nas quais temos como proposta analisar esse problema, destacando algumas pontos essenciais, como pensarmos as identidades afro-religiosas dos filhos (as) do Ilê Ashé Ogum Sogbô em meio ao discurso ‘tradicionalista’ de alguns grupos de Tambor de Mina na cidade; Será que podemos compreender esse problema, a partir de um processo de candombleização do Tambor de Mina? Temos aqui práticas consideradas como ‘inovadoras’?, etc.

Apresentamos, aqui sete capítulos interpretativos sobre aspectos gerais e específicos sobre a diversidade afro-religiosa nos terreiros de Mina do Maranhão, tomando como análises principais, o Ilê Ashé Ogum Sogbô. Após as notas introdutórias e iniciais temos o capítulo 2 ‘Diversidade afro-religiosa no Maranhão: nações, matrizes africanas e outros rituais, onde passamos a identificar as principais matrizes afro-religiosas presentes no Estado, além de outros rituais como a Cura ou Pajelança integrada dentro dos terreiros de Mina.

Dividimos o capítulo 2 em vários subtópicos: o Tambor de Mina, o Terecô ou Mata de Codó, A Umbanda no Maranhão e o Candomblé em nossas terras No capítulo

3 temos uma divisão em apenas um subtópico, no qual a priori, falamos sobre o IV EMCAB, Encontro Maranhense de Cultos Afro-brasileiros, como um espaço ou local de discussão dessa diversidade afro-religiosa proposta por uma casa de Mina de São Luís a Casa Fanti Ashanti, ou seja, um evento de debate que parte de um terreiro.

O subtópico levanta algumas reflexões a respeito dos conflitos e disputas dentro das religiões afro-brasileiras, de modo especial o Tambor de Mina no Estado, conflitos e disputas essas que foram explicitamente identificados no IV EMCAB. Já no quarto capítulo fazemos algumas análises sobre o modelo ritual do terreiro de Iemanjá, levantando uma questão sobre a perpetuação de seu modelo por outros terreiros de Mina descendentes dele ou seus filiados.

Nos subtópicos do capítulo 4 apresentamos parte da história do Ilê Ashé Ogum Sogbô e também da história do pai-de-santo Airton Gouveia, fazendo um paralelo com a questão das lideranças afro-religiosas masculinas nas religiões afro-brasileiras e no Tambor de Mina. De forma extensa explicitamos o conjunto de festas e rituais do Ilê Ashé Ogum Sogbô, no capítulo 5, tentando perceber suas variadas especificidades.

O sexto capítulo fala das iniciações e feitorias nas religiões afro-brasileiras de maneira mais geral, observando as diversidades e aproximações/ intercalações desses ritos entre algumas matrizes afro-religiosas. Nos subtópicos do capítulo 6 analisamos no Tambor de Mina o processo de paramentação em adição as saídas-de-santo no Ilê Ashé Ogum Sogbô, dando ênfase também para reflexões em torno das ‘misturas’, ou seja, compreender a lógica de uma suposto ideal de ‘pureza’ em oposição ao ‘misturado’ no cenário afro-religioso brasileiro e maranhense, especialmente na Mina. Já no sétimo capítulo desenvolvemos algumas reflexões e tentamos contextualizar aspectos relacionados a ‘paramentação’ implementada, a priori, por Pai Jorge Oliveira e seguido por Pai Airton em seus terreiros de Mina, relacionando com idéias comuns do processo de Reafricanização/Africanização nas religiões afro-brasileiras.

2.0 DIVERSIDADE AFRO-RELIGIOSA NO MARANHÃO: MATRIZES AFRO.

Desde o período colonial até o séc. XVIII não havia precisamente delimitações ou denominações mais isoladas ou individualizadas para identificar os cultos afro ou às religiões de matriz africana no Brasil, como ocorre atualmente. Usualmente, na própria história dessas religiões ou matrizes houve uma associação delas em alguns Estados brasileiros com áreas geográficas (religiões afro no Norte, Nordeste, Sul, Sudeste, etc.), na qual apontamos as suas classificações: Tambor de Mina no Maranhão e com fortes influências em Belém do Pará; Candomblé da Bahia e que se alastrou por todo o país, até mesmo ultrapassando terras brasileiras; o Xangô de Pernambuco; a Macumba e depois a Umbanda no Rio de Janeiro; Batuque no Rio Grande do Sul, etc.

Além dessas sobrevivências africanas como religião, somado a isso enfatizamos também o culto às entidades caboclas (Candomblés de Caboclo, Catimbó-Jurema) e a Encantaria, cujas entidades espirituais recebidas não se enquadram na idéia do caboclo com raízes propriamente brasileiras, sendo necessariamente daqui desse país, mas de variadas procedências como: encantados que vêm da França, Áustria, Itália, Holanda, Turquia, etc. Ainda fazendo referências aos primeiros momento dessas religiões no Brasil, Silva (1995, p. 43) aponta que os termos mais comuns para ordenar todas essas religiões de modo homogêneo sem as separações ou delimitações era ‘calundu’, ladeado por outros como ‘batuque’ ou ‘batucajés’, não havendo ainda naquele momento essas categorias específicas como atualmente.

Até o séc. XVIII essas categorias ‘calundus’, batucajés, batuques eram as maneiras de identificar as formas religiosas de raízes africanas no país, entretanto, a partir do séc. XIX vão aparecer as primeiras casas de religião afro no Brasil, com a fundação de terreiros ou templos afro-religiosos mais organizados.

No Maranhão por exemplo temos a Casa das Minas e a Casa de Nagô, terreiros de Mina fundados por africanos em meados do séc. XIX¹, tendo atualmente vodúnsis (Casa das Minas) e filhas-de-santo (Casa de Nagô) com idade avançada (mais de 70 anos), que estão frente de cada um desses templos afro-religiosos centenários no Estado.

Nesse capítulo exporemos as contribuições das culturas africanas no quesito religioso, focalizando as especificidades plurais e as caracterizações de cada uma das matrizes ou vertentes afro-religiosas (Tambor de Mina, Umbanda e Candomblé) no Maranhão ao mesmo tempo em que apontamos as reorganizações, recriações e

reordenações que as religiões afro-brasileiras apresentam em uma dimensão mais geral em todo país. Além dessas análises também vamos identificar as práticas rituais do Ilê Ashé Ogum Sogbô, de Pai Airton no bairro Liberdade com o intuito de demonstrar a diversidade simbólica e de elementos afro-religiosos dentro de seus rituais e festas.

As religiões afro-brasileiras na sua formação podem ser agrupadas em três momentos, como elenca Prandi (1999, p.93) com a sincretização, a partir da formação das matrizes afro-religiosas ditas ‘tradicionais’ e de raízes africanas ou que tiveram africanos como fundadores (Mina, Candomblé, outras); após esse momento ele indica o branqueamento com a formação da Umbanda no primeiro quadriênio do séc. XX, precisamente nos anos 20 e 30 nos quais as características e traços mais africanizados (feituas, recolhimento de 21 dias, matanças de animais, sacrifícios) foram afastados em prol de uma religião ainda africana e mais plural (elementos católicos, africanos, espíritas, ameríndios), a Umbanda. Já no terceiro momento (PRANDI, 1991) mostra um rebuscamento das vertentes mais africanizadas com a auto-estima do negro, busca das culturas africanas como símbolo e reforço de identidades no Brasil, uma supervalorização do Candomblé.

Isso ocorrendo, por volta dos anos 60, onde houve uma migração de nordestinos para o sudeste do país a procura de cidades industrializadas (oportunidades de emprego, melhoria de vida...) e também de efervescências no plano da cultura e das mentalidades o que atesta Prandi (1991, p.71):

Os anos durante os quais o Candomblé veio se instalar em São Paulo, grosseiramente nos meados dos 60 e nos primeiros anos dos 70, e que estamos habituados a chamar simplesmente de “os anos 60”, marcam um período de fundamentais efervescências no plano da cultura e das mentalidades; profundas são as mudanças em relação aos modos de vida e aos códigos intelectuais, na Europa, EUA, Brasil (PRANDI, 1991, p.71).

1-Há versões de que a Casa das Minas e a Casa de Nagô foram fundadas por africanas em um curto espaço de tempo de uma casa em relação a outra, no intervalo de chegada de um navio negreiro e outro (SANTOS, 2001, p.47). A fundação da Casa das Minas se perdeu na memória dos seus participantes, idéia que Ferretti, S. (1996, p.58) pontua a partir de um documento datado no ano de 1847 em nome de uma das fundadoras daquela casa (Maria Jesuína).

Essa é uma delimitação proposta por Prandi (1991) em seu estudo sobre a chegada das religiões afro-brasileiras em São Paulo, basicamente o Candomblé e também sobre o processo de africanização observado em São Paulo, no qual há um deslocamento maciço de umbandistas para a matriz afro-baiana, havendo a busca das origens e dos conhecimentos orais perdidos na transferência dessas religiões para o Brasil (viagens ao próprio continente africano, etc.). Não deixamos de concordar em parte com essas proposições no contexto afro-religioso brasileiro, mas fazemos ressalvas a elas, quando consideramos que o terceiro momento é bem particular e específico ao sudeste e posteriormente sul do país, quando observamos os processos de Africanização (PRANDI, 1991) e Reafricanização (SILVA, 1995) tomados como modelo para as religiões afro-brasileiras de maneira total.

Qual o motivo desse alerta quando me refiro a esses dois movimentos, que ao meu ver têm uma mesma raiz: a busca as origens africanas e a toda sorte de conhecimentos afro-religiosos no intuito de reordenar e remodelar o Candomblé, tornando-o como uma religião mais africanizada possível. Bem, é que a princípio não podemos interpretá-los quanto a todas as outras vertentes afro, nesse caso o Tambor de Mina que tem sua localização geográfica primeiramente situado no nordeste (Maranhão) e Norte (Pará) do país e que conta com suas especificidades, assim como todas as outras religiões afro.

Falamos isso devido, a priori, tentarmos contextualizar o nosso objeto de estudo ‘pluralismos rituais e de feitorias no Ilê Ashé Ogum Sogbô- saídas e paramentação de orixás e voduns’ aos processos de Reafricanização e Africanização, conhecidos em São Paulo (SILVA, 1995) e Prandi (1991) e Rio de Janeiro (CAPONE, 2004), mas depois de mais leituras e de nossas observações em campo e de mais conversas com nossos pesquisados (afro-religiosos), acabamos percebendo que estamos diante de muitas outras possibilidades. Não descartamos totalmente as teorizações dos autores ou especialistas no assunto, entretanto, compreendemos que a pluralidade e diversidade afro-religiosa presente nos ritos de iniciação e feitoria e também a prática da paramentação no terreiro de Mina analisado (a construção dela) pode ser associada a idéias comuns desses processos.

Quais as nossas percepções quanto a essa constatação? O primeiro ponto é que ao observarmos a casa matriz (terreiro de Iemanjá) ou a casa originária desses pluralismos nos ritos de iniciação e prática da paramentação, que serve de modelo para o Ilê Ashé Ogum Sogbô não há deslocamento ou passagem, a princípio ou até o

momento, do Tambor de Mina para o Candomblé em prol de maior identificação ritual ou de mais símbolos africanos dos filhos do terreiro de Iemanjá, quando pai Jorge reformula os ritos de iniciação do seu terreiro implantando as saídas de iniciação/feitória ou saídas de santo (orixás e voduns) em seus dias festivos (por exemplo 02 de fevereiro, dia de Iemanjá, tem saída e ela é paramentada).

Pai Jorge não foi ao continente africano, particularmente ao Benin (ex-Daomé), Nigéria, Togo (culturas jeje e nagô), a fim coletar possíveis pedaços de tradição religiosa perdidos na vinda das africanas fundadoras do tambor de Mina no Estado do Maranhão e implementou isso dentro do terreiro de Iemanjá. Pelo contrário, pai Jorge continuou no Brasil cultuando seus voduns, orixás, encantados e caboclos, conservando sua orquestra ritual como marca típica da Mina (abatás ou tambores, forma horizontal e vertical, tambor da mata), desenvolvendo sempre a festa do Divino Espírito Santo, o tambor de Crioula, o bumba-meu-boi de encantado, símbolos expressivos e marcantes das casas de Mina do Maranhão, mesmo com um modelo ritual de feitória com elementos inspirados no Candomblé ou uma matriz afro-religiosa, diferente da Mina.

Um dos aspectos que nos fez enveredar por essa via da Africanização/Reafricanização sem dúvida foi a busca dos conhecimentos afro-religiosos por parte de pai Jorge Oliveira em bibliografias específicas (Antropologia), a participação em congressos, seminários, palestras junto ao povo-de-santo (afro-religiosos e adeptos do culto) e também na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e CCPDMVF (Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho). Pensamos inicialmente que o aprimoramento intelectual de pai Jorge, que era professor de Artes e Pintura e também que publicou um livro nos fins da década de 80, “Orixás e Voduns em terreiros de Mina (OLIVEIRA, 1989) sobre o tambor de Mina (terreiro de Iemanjá) era um grande alicerce para estruturarmos nossas idéias a respeito desses pluralismos nos rituais de feitura iniciação do seu terreiro, como um elemento comum desses processos de Reafricanização/Africanização.

O próprio Profº Vagner Silva (1995, 1999, 2000) no seminário de projeto de pesquisa, realizado pelo PPGCS, Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais no ano de 2005 (UFMA), ao analisar nossas intenções em referendar esses pluralismos e a prática da paramentação no tambor de Mina (terreiro de Iemanjá e Ilê Ashé Ogum Sogbô) com os processo de Africanização/Reafricanização não concordou com a idéia de tomarmos isso inteiramente ou perfeitamente como um exemplo de Reafricanização

no Tambor de Mina. Uma das possibilidades mais aceitas pelo Profº Vagner da Silva foi a de que estávamos diante de uma **‘Baianização ou Candombleização do Tambor de Mina’**, devido a essa presença de elementos simbólicos mais próximos do Candomblé baiano no modelo ritual tanto do terreiro de Iemanjá quanto do Ilê Ashé Ogum Sogbô.

Embora as contribuições de Silva (1999) tenham sido muito importantes e de qualidade para esta dissertação sob o ponto de vista acadêmico, quando nos deparamos com o campo de pesquisa (comunidade-terreiro, Ilê Ashé Ogum Sogbô), os afro-religiosos não aceitam essa categoria de ‘baianização e candombleização’ em hipótese nenhuma no momento que são questionados sobre os pluralismos dos ritos de iniciação e a prática da paramentação em seus terreiros. Para eles é natural ‘vestir os seus deuses’ (orixás e voduns) não vendo nenhuma anormalidade em torno disso, apesar de terem consciência de que no tambor de Mina isso não é uma prática usual e nem um costume comungado pela maioria dos terreiros de Mina no Maranhão².

Temos consciência que diante desse posicionamento dos pesquisados e também de categorias classificatórias analíticas fomos aprimorando ainda mais reflexões em torno de nosso problema: como categorizar essas influências de uma outra matriz e classificar essa prática de paramentação, adicionadas as saídas-de-santo no Ilê Ashé Ogum Sogbô, herdadas do Terreiro de Iemanjá, de Pai Jorge Oliveira.

Há muitos pressupostos em torno dessa idéia de que a reorganização ou esse novo formato de processo de iniciação adotado no terreiro de Iemanjá por pai Jorge e posteriormente por pai Airton é inteiramente uma simples junção de símbolos candomblecistas adicionados ao universo do tambor de Mina. Trataremos mais disso no tópico 6.1 e 6.1.1 sobre rituais de Iniciação e Paramentação, mas aqui vamos nos deter agora na identificação de possíveis influências africanas, grupos étnicos, nações que têm contribuído ao longo de toda a história dessas religiões no Maranhão para o desenvolvimento dessas religiões, que foram adaptadas e reorganizadas no país.

Quanto aos dados exatos sobre essas questões dos primeiros negros africanos no Estado, Meireles (2001, p.164-165) evidencia ainda na metade do séc. XVII (precisamente

2-Temos conhecimento de que tanto na Casa Grande das Minas Thoya Jarina (Diadema/São Paulo), chefiada por pai Francelino Shapanan quanto na Casa Grande de Mina Jeje Nagô de Toy Lissá (Belém do Pará) de Pai Brasil do Vodum Lissá apresentam esses pluralismos nos seus rituais de feitoria (elementos simbólicos do Candomblé), além da prática de paramentação dos seus orixás e voduns.

1661) uma carta de Pe. Antônio Vieira a coroa portuguesa um parecer sobre a situação das necessidades de outro tipo de mão-de-obra no Estado, diante da escravidão indígena que não era rentável, pois não correspondia as expectativas do senhor (produção dos índios não pagava os seus altos preços de 60\$000 a 80\$000), que fôssem introduzidos escravos negros para trabalharem no Maranhão.

Uma das possíveis causas para essa alegação era o estado de miséria dos colonos em nossas terras, as próprias restrições ao descimento do indígena e também em prol da condição não humana do negro naquele instante sendo muito visto como ideais para os trabalhos forçados (MEIRELES, 2001, p. 165).

Depois de 1671, carta de Pe. Antônio Vieira, e antes desse ano, João Lisboa registrou dois navios estrangeiros com negros africanos que chegaram a São Luís, havendo comprovadamente (documentado) a implantação e chegada dos escravos negros africanos em terras maranhenses. Mário Meireles (2001,p.168) trabalha com assertivas estribadas em documentos que mais se aproximam daquela época da colônia, além de outros registros de censo do séc. XVIII sobre a escravidão no Brasil:

Ressalte-se, num parêntese, que, então a população de todo Estado era estimada em 78.860 habitantes, conseqüentemente, que a parcela de negros africanos ascendia à alta percentagem de 40,28 por cento, quase a metade, e que a miscigenação já era tão acentuada, que o número de mestiços era identificado pelo índice de 23, 53 por cento; e em conclusão que os brancos estavam em-36,19 por cento. (MEIRELES, 2001, p.168).

Percebemos que o contingente de negros mostrado nesses dados estatísticos já era acentuado naquele momento, tendo a parcela de negros africanos quase a metade da população da colônia com destaque para a miscigenação, misturas raciais, os mestiços. Embora essas observações em números sejam de muita importância, a proposta de Meireles (2001) ao fazer um estudo sobre a história do Maranhão é englobar como um todo as várias fases político-econômicas do nosso Estado (Colônia, Império e República) não se detendo particularmente em temas localizados como tráfico negreiro, escravidão, influências afro-religiosas apesar de mencioná-los.

Nina Rodrigues (2004, p. 129) em seu estudo sobre a presença dos africanos e de suas respectivas culturas no Brasil (Obra: 'Os Africanos no Brasil) ao descrever os últimos africanos no Maranhão, cita duas velhas de nações étnicas diferentes uma jeje daomeana (África Ocidental-República do Benin) e outra Nagô Abeukutá (Nagô iorubana), que ele encontrou ao vir no Estado em uma viagem. A velha jeje, Rodrigues

(2004) aponta sua fraqueza física e debilidade, possivelmente estando doente (hemiplégica), entretanto, a outra gozava de maior saúde, capaz ainda de fazer longas caminhadas e ambas residiam em casinhas nas proximidade de São Pantaleão. (RODRIGUES, 2004, p. 129).

Mesmo não expressando ou identificando essas negras enquanto membros de terreiros ou ligadas às religiões afro-brasileiras, temos condições legitimados pela própria história das religiões afro-maranhenses e também devido a localização geográfica exposta pelo autor de que essas negras velhas residiam na Casa das Minas e Casa de Nagô. Esses são templos centenários de religião afro do Maranhão que ainda sobrevivem até os dias atuais, cultuando os seus deuses africanos (voduns-Casa das Minas) e Casa de Nagô (voduns, orixás, encantados, caboclos), sustentando as identidades africanas do Estado, a partir das culturas jeje daomeanas (Benin-África Ocidental) e das culturas iorubanas (Nigéria, Togo, parte do Benin).

Além da Casa das Minas e Casa de Nagô, que expressam essa dualidade entre as culturas jeje daomeanas e iorubanas, explicitamos também outros templos afro-religiosos importantes para compor o cenário das influências africanas no Maranhão, a partir das contribuições dos variados grupos étnicos, que aqui chegaram. Um desses exemplos é o terreiro do Egito ou Ilê Nyame, que atualmente está extinto ou não funciona mais estando apenas guardado na memória coletiva do povo-de-santo maranhense ou no espaço da memória africana (LODY, 1987, p.10-13).

O espaço da memória africana que Lody (1987, p.10-13) observa nada mais é do que a continuação de variadas culturas africanas, provenientes de alguns grupos étnicos importantes, divididos aqui em 'nações', nações de Candomblé, nações de Mina, nações de Xangô, entre outras matrizes, que reforçam a identidade afro-religiosa desses mesmos grupos. Raul Lody (1987) aponta ainda os encontros aculturativos intra e interétnicos, tanto no continente africano, quanto na acelerada dinâmica da formação da cultura afro-brasileira.

É importante frisar o termo 'memória étnica', que Lody (1987, p.12) coloca como ferramenta básica na reconstrução ou remodelamento dessas culturas africanas no nosso país, onde algumas nações afro entraram em adição com outras (Jejes Nagôs, por exemplo) quando foram reorganizadas aqui. As nações afro-religiosas mais conhecidas são a Jeje (fon), Ketu-Nagô (iorubá), Angola (banto), Ijexá (iorubá), Mina (jeje e nagô), entre outras (LODY, 1987).

Consideramos todo um conjunto de estratégias para que a memória étnica pudesse ser acionada ou se desenvolver, de modo que as culturas africanas pudessem se adaptar no Brasil, considerando que muito foi preservado, mas também grande parte foi perdida nesse processo de união de culturas. O que foi preservado está contido nas famosas fórmulas dos segredos ou os próprios segredos da religião, que não é apenas vislumbrado nas religiões de matriz africana, mas em muitas outras religiões há segredos.

Pai Euclides Ferreira (2002, p. 83) relembra o Terreiro do Egito no período anterior a década de 80, época em que esse terreiro de Mina ainda funcionava ao mesmo tempo em que revive uma história significativa para os descendentes de sua casa. Basicamente, o terreiro do Egito, que tem esse nome devido lá possuir muitos voduns do oriente como atesta Oliveira (1989, p.33) era um quilombo implantado em uma área geográfica acidentada, montanhosa nas imediações do porto do Itaqui, cidade de São Luís, onde muitos negros fugidos de cidades próximas como Rosário, Paço do Lumiar e da própria capital se refugiavam ou iam se esconder, Oliveira (Id, Ibid).

A fundação do terreiro do Egito foi na segunda metade do séc. XIX (12 de dezembro 1864) como consta em Ferreira (1987, 2002) sendo a africana Basília Sofia (Massinokou Alapong) muito conhecida como Nhá Bá a fundadora desse templo. Queremos, focalizar através do terreiro do Egito as origens culturais de sua fundadora Basília Sofia, que Ferreira (1987, 2002) aponta como proveniente da cidade de Cumassi na Costa do Ouro ou dos Escravos, sendo de cultura Fanti-Ashanti, grupo étnico lingüístico de negros da Costa do Ouro, atual República de Gana na África Ocidental, conhecidos mais como negros ‘Mina’ (FERRETTI, S. 1996, p. 296).

Queremos destacar que os negros africanos trazidos para o Estado do Maranhão pertenciam a variadas culturas no continente africano, assim como aqueles que foram enviados para outras partes do país também, promovendo um grande caldeirão cultural com misturas propositais por parte dos responsáveis pelo tráfico negreiro. Negros de procedências diferentes como os jeje ou fons do Abomei (Benin, ex-Daomé); os nagô de Abeokutá, de nação Egbá, além de outras etnias ou grupos, dentre eles os Tapa ou Nupé, Cacheu, Balanta, Bijágós, Manjaros, Nalus, Felupes, Mandingas, Cambindas, Congos e Angolas de variadas nações vieram trabalhar aqui como escravos (FERRETTI, S. 2005, p.3).

O Maranhão foi um dos Estados que mais importou africanos para servirem de mão-de-obra escrava ao longo do período colonial, possuindo uma população

predominantemente negra envolvida tanto em serviços domésticos, quanto em plantações de algodão, cana-de-açúcar e arroz (SANTOS, 2001, p.20). Lima (1981, p.115) diz que após a fase áurea da indústria açucareira, especificamente no séc. XVII, os engenhos começaram a desenvolver mais suas atividades e, posteriormente no séc. XVIII, ocorrendo um intenso tráfico de mão-de-obra escrava diferenciada ou de variados portos em Cacheu, Angola e Bissau, na Guiné ou mesmo de entrepostos negros de Cabo Verde e Serra Leoa.

As misturas interculturais entre etnias era inevitável servindo como estratégia, a fim de que negros africanos de uma mesma ‘nação’ ou grupo étnico não viessem se rebelar ou se unir em supostas insurreições contra o sistema dominante e escravocrata brasileiro, entretanto, como comprova Moura (1988, p.112) isso foi inevitável devido grande parte dos negros virem a resistir aos maus tratos, criando uma série de mecanismos de defesa psicológica contra o regime duro de trabalho diário. Grande parte deles fugiam para espaços organizados de vida em sociedade, a exemplo das comunidades negras rurais quilombolas; se organizavam também nas próprias senzalas tendo objetivos múltiplos, desde fins religiosos até o lazer, os ‘batuques’ (danças, cânticos, música acompanhada de palmas e tambores) convergiam os negros em um espaço de sociabilidade, no qual eles podiam reelaborar os seus valores culturais e tribais (MOURA, Id Ibid).

Foi por meio das sobrevivências religiosas nas casas de santo ou terreiros que os negros africanos tiveram condições em preservar muito do seu legado cultural transposto para o Brasil por meio de variados elementos como danças, cânticos, comidas, vestimentas, línguas, etc., as suas variadas culturas e formas religiosas. No Maranhão temos como umas dessas sobrevivências de heranças africanas a presença do Tambor de Mina e o Terecô, em meio a práticas rituais afro-ameríndias (Cura-Pajelança), vindo depois outras formas ou matrizes religiosas se instalar nessas terras (Umbanda e o Candomblé).

2.1 O TAMBOR DE MINA

O próprio Tambor de Mina no Maranhão é uma matriz afro-religiosa que vai denotar variadas culturas africanas diferenciadas sobreviventes em forma de religião. Com relação ao termo “Tambor de Mina”, o primeiro deles ‘tambor’ designa o grau de importância que esse instrumento vai assumir dentro da própria religião para os adeptos

do culto, ou seja, como elementos primordiais de comunicação entre os homens e as entidades espirituais (africanas e não-africanas), através dos sons ritmados embalados por cânticos. Sérgio Ferretti (1986, p.159) legitimado em Arthur Ramos (1937) faz algumas considerações a respeito da denominação ‘Mina’ apontando os escravos procedentes da região do Golfo do Benin, na África Ocidental como ‘Minas’, além de citar o Forte São Jorge da Mina ou Elmina, como um dos primeiros empórios portugueses de escravos africanos e que os ‘Minas’ strictu sensu eram os Fanti-Ashanti da Costa do Ouro embora todos chamados de negros sudaneses embarcados em Elmina (Minas Nagôs, Minas Jeje, Minas Cambindas, etc.).

Segundo Arthur Ramos (1937, p.120) essa denominação ‘Mina’ sempre foi motivo de complexidades no Brasil, pois na Bahia a significação exata sempre foi esta: negros Minas são os procedentes da Costa do Ouro e no Sul do país, especialmente no Rio de Janeiro, negros Minas sempre foram considerados os escravos não-Bantus, os de procedência sudanesa, englobando Nagôs, Jeje e Minas propriamente ditos. São variadas as versões a respeito do significado do termo ‘Mina’, que pode ser atrelado a várias vertentes como Arthur Ramos (1937, p.120-121) aponta como a de origem étnica vindo da Costa do Ouro, do Marfim e dos Escravos; ou de que somente os negros de cultura Fanti-Ashanti eram ‘Minas’ e ainda expondo a denominação ‘Mina’ como uma das línguas do grupo ebúrneo-daomeano de Delafosse, ou Gegbe ou Watsi do Grande Popo, originária dos Fanti, povos estabelecidos no antigo Daomé.

Quanto às referências a idéia da denominação ‘Mina’ atrelada a questões lingüísticas ou da própria língua, Castro (2002, p. 47) se reporta a ‘Mina Jeje’ categorizando que esse termo se refere a um conjunto de línguas do grupo Ewe-Fon ou Gbe do ramo Kwa da família Niger Congo:

A denominação Mina Jeje aplicamos ao conjunto de línguas do grupo ewe-fon ou gbe do ramo kwa da família Niger-Congo, parte do tronco lingüístico Congo Cordofaniano, na classificação de Greenberg (1963). Seus falantes, cerca de 10 milhões, estão distribuídos por territórios de Gana, Togo e Benim, na Costa da África Ocidental, região compreendida entre o rio Volta, em Gana, ao Oeste, e o país iorubá, ao leste, o golfo do Benim, ao sul, e o estado muçulmano e antigo reino de Dagomba, ao norte (Westerman e Byran, 1952:83) (CASTRO, 2002, p.47).

Essa classificação de Castro (2002) é específica aos ‘Mina Jeje’, entretanto, ela faz também alusões como Ramos (1937) a essa palavra de uma forma mais geral, afirmando novamente que seu emprego tem se prestado a muitas interpretações

confusas, devido ter sido utilizado de maneira indistinta pelo tráfico. Há duas possíveis posições elaboradas pela autora para essas interpretações errôneas: a) construção de uma identidade própria para o contingente de negros embarcados na Costa da Mina, sem especificidade de grupo étnico; b) como etnônimo, para denominar apropriadamente o grupo etno-linguístico Mina ou Güên, que emigrou de Gana para se instalar em Anxô (porto no Golfo do Benin) (CASTRO, 2002, p.52).

Ferretti, M. (1985, p.37) analisa a matriz afro ‘Tambor de Mina’ como uma religião de descendência africana desenvolvida no Estado e praticada em locais especializados e específicos para essa finalidade ‘casas de Mina’ sendo estática e iniciática, a partir da incorporação de entidades espirituais (voduns, orixás, encantados e caboclos). Os voduns e orixás são entidades de origem africana, basicamente das culturas Jeje Daomeanas e das Nagôs iorubanas respectivamente.

Uma das características fundamentais, assim como as demais matrizes de origem africana é o transe ou a possessão, que usualmente costuma ocorrer em rituais onde as entidades espirituais homenageadas e cultuadas são invocadas e ‘recebidas’ (incorporadas) pelos filhos e filhas-de-santo, líderes afro-religiosos (pais e mães), na maioria das vezes mulheres (FERRETTI, S., 1986, p.160). A identificação dessa matriz afro no Maranhão também é muito conhecida como ‘brinquedo de Santa Bárbara’, expressão que se refere aos toques ou festas de Tambor de Mina (FERRETTI, S., Id Ibid).

Os terreiros ou comunidades afro-religiosas de Tambor de Mina no Maranhão começam a se estabelecer ou serem organizados no Estado, a partir da primeira metade do séc. XIX, como em outras partes do Brasil. Uma das hipóteses de Ferretti, S. (Id, p.163) é de que os terreiros de Mina tenham os seus modelos de organização inspirados em quilombos e sociedades secretas africanas, na maçonaria e em irmandades católicas. Essa observação é importante, pois pelo que constatamos no Tambor de Mina ao longo de nossas pesquisas é que os assuntos da religião são tratados com muito cuidado e atenção, onde os membros do grupo costumam evitar discussões, comentários e diálogos de ‘coisas internas’, muitas vezes ‘segredos’ do contexto ritual da casa na frente de estranhos.

Marcas interessantes e de identificação dos quilombos e das comunidades religiosas é que eles vão refletir o espírito associativo e de organização desenvolvido pelos negros durante o cativeiro (escravidão), onde valores de resistência cultural à marginalidade foram gerados (FERRETTI, S, Id Ibid). Nos terreiros de religião afro

esse sentimento de solidariedade, espírito associativo e de organização muito presente nos quilombos, irmandades, sociedades secretas (Maçonaria) também é vigente, pois o coletivo e as ações conjuntas na comunidade são a todo momento acionadas pelos seus membros.

Apesar do coletivo, da organização e também do espírito de solidariedade dentro dos grupos de religião afro e do Tambor de Mina em especial explicitarem elementos de identidade dessas religiões, as casas de Mina apresentam graus de autonomia entre si, assim como nas demais matrizes afro-religiosas. Em oposição a autonomia dos terreiros, laços de amizades entre casas matrizes e filiais podem ser apontados como uma rede de ligação entre grupos, como acontece muito em São Luís com o Tambor de Mina e também algumas casas de Umbanda e Candomblé, no qual pais e mães-de-santo de terreiros matrizes muitas vezes colaboram com os seus filiados tanto com suas presenças ou outros tipos de ajudas em geral.

Aqui podemos observar as relações do terreiro de Mina estudado, Ilê Ashé Ogum Sogbô, com outras casas as quais ele possui ligações em termos de heranças ou ‘tradições africanas’, no qual sua casa costuma colaborar com outras em termos de participação de rituais e festas (terreiro de Iemanjá) e de orientações afro-religiosas (casa de Mina de Pai Lindomar, seu filiado):

- 1) Terreiro do Egito (Ilê Nyame), já extinto. (Casa Matriz-fundada por africana)
- 2) Ilê Ashé Iemowá ou Terreiro de Iemanjá (finado Pai Jorge Oliveira-Bairro Fé em Deus) (1ª ordem de descendência)
- 3) Kwe Ce Tó Vodum Badé Sô (Anjo da Guarda- Pai Lindomar) (3ª ordem de descendência, a partir da casa de Pai Airton a qual esse terreiro é ligado diretamente).

Os terreiros de Mina acima descritos são as casas, que o Ilê Ashé Ogum Sogbô (Pai Airton-Liberdade) mantém uma rede de ligação ou de comunicação, excetuando o extinto terreiro do Egito, local que o pai Jorge Oliveira, pai-de-santo de Airton foi preparado na Mina. Ora ou outra no passado quando ainda estava vivo, pai Jorge era visto apreciando ou ajudando (dando orientações sobre a religião) em festas e rituais do Ilê Ashé Ogum Sogbô, assim como o pai Lindomar, que participa também de eventos vinculados a esse terreiro de Airton do qual é descendente.

Além de ligações internas no Estado do Maranhão e a capital São Luís, os terreiros de Mina também ao longo de suas histórias construíram laços com outros Estados no Brasil, como demonstra Ferretti, S (1986, p.161):

Há referências, sobretudo a partir de inícios deste século, a contatos mantidos entre terreiros antigos de São Luís e casas de outras cidades da Amazônia, como Belém ou Manaus, onde teriam ajudado a implantar grupos semelhantes. Em nossos dias são intensos os contatos entre o povo de Mina do Maranhão com outros Estados, como o Pará, Ceará, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília (FERRETTI, S. 1986, p. 161).

Essa constatação de Sérgio Ferretti (1986) é exposta de forma geral sobre os contatos e inserções de mineiros do Maranhão em outros Estados brasileiros, onde o Tambor de Mina passa a ser difundido além dos limites geográficos do Maranhão, formando o que já citamos anteriormente como uma rede de comunicação afro-religiosa entre os terreiros de Mina. Jorge Oliveira (1989, p. 22-23) indica alguns terreiros de Mina, descendentes da sua casa de Mina em outros Estados, fundados por filhos (as)-de-santo dele como ‘ramos’ de uma grande planta ou árvore.

Dentre eles o primeiro foi Osman Josua Gaspar de Xangô, que inaugura terreiro de Mina no Rio de Janeiro; Eduardo de Oxalá em Jacarepaguá no Rio; Terreiro de Antônio em Nova Iguaçu (RJ) em 1980; Terreiro de Joana Baptista em Belford Roxo (RJ) em 1981 e o terreiro de Mina de Toy Jotim de Margarida Freitas também no RJ. Já em Belém do Pará há o babalorixá Aluizio Brasil de Toy Lissá e Rosângela de Abê e Maria Machado com casas abertas; Francelino Shapanan em São Paulo e muitos filhos-de-santo feitos, de forma que a árvore da Fé em Deus já lançou muitos galhos para vários pontos do Brasil. (OLIVEIRA, 1989, p.22-23).

Em geral as casas de Tambor de Mina ou os terreiros foram e são chefiados por mulheres e em menor escala por homens, o que pode estar mudando e que precisa de uma pesquisa ou estudo mais específico para ser detectado ou comparado o número de homens e mulheres chefiando as casas de Mina na atualidade. Ainda podemos citar outros membros importantes na hierarquia dos terreiros, como a guia ou mãe-pequena, as vodúnsis ou vodunos (como são categorizados os homens no Ilê Ashé Ogum Sogbô e na Casa de Iemanjá) e a contra-guia, tocadores ou abatazeiros, tocadores de ferro ou gã, cabaceiros ou tocadores de cabaças, serventes ou toalheiras, cozinheiras, ajudantes dos mais variados tipos (vigilantes, seguranças, etc.) (FERRETTI, S. 1986, p.163).

Na verdade, o Tambor de Mina é uma religião matricial africana de domínio feminino e matriarcal, pois as casas mais tradicionais e mais antigas como Casa das Minas, Casa de Nagô, Terreiro da Turquia, Terreiro do Justino, que ainda sobrevivem até os dias atuais em São Luís. Essas casas de Mina são chefiadas e organizadas por mulheres que fizeram nome na história do Tambor de Mina, como Andresa Maria (Casa das Minas), mãe Dudu (Casa de Nagô), Mãe Anastácia (Terreiro da Turquia), entre outras como atesta Ferretti, M. (1994, p. 116):

Em São Luís, nos terreiros mais antigos, homem não costuma entrar em transe e, quando recebe uma entidade espiritual, não dança tambor. Por essa razão, nunca assume a chefia de um terreiro, o que justifica a existência de um matriarcado no Tambor de Mina. Embora, tenha havido no Maranhão, no século passado e no início do nosso século, alguns pais-de-santo que prepararam mães-de-santo importantes, só as mulheres são lembradas como “pilares” do Tambor de Mina. A partir dos anos 50, houve em São Luís uma proliferação de terreiros abertos por homens (geralmente já integrados no campo religioso afro maranhense, como curador/pajé), mas, mesmo em terreiros abertos por eles, mulher tem maioria e ocupa posição de destaque (FERRETTI, M., 1994, p.116).

No Ilê Ashé Ogum Sogbô mesmo o terreiro sendo chefiado por um homem Pai Airton Gouveia e tendo como guia outro homem Leandro de Nanã, atualmente, a mulher ocupou ao longo da história da casa posição de destaque, pois as guias anteriormente, eram mulheres. Atualmente, a contra-guia ou mãe pequena do terreiro é uma mulher Aíla Maria (Gunhusi), irmã biológica do pai-de-santo.

Quanto às entidades espirituais cultuadas no Tambor de Mina podem ser agrupadas de acordo com suas origens como as africanas (voduns e orixás) e não africanas (encantados nobres, gentis, gentilheiros, caboclos, etc.), geralmente atrelados miticamente a Europa (França, Holanda, Itália, Portugal, etc.)

Os encantados e caboclos recebidos nos terreiros diferem dos voduns e orixás, porque não pertencem ao panteon africano e logo não podem ser incluídos nessa categoria de ‘vodum ou ‘orixá. Há diferenças quanto aos orixás devido não serem forças cósmicas e dos voduns por não fazerem parte da família real do Dahomé divinizada no culto Mina jeje e por não serem grupos africanos vindo para o Brasil (FERRETTI, M. Id, Ibid).

Já os encantados correspondem a uma categoria de seres espirituais, que tiveram vida terrena, mas que não morreram e sim desapareceram há muitos anos misteriosamente (FERRETTI, M. 2000, p.15). São encontrados nos terreiros de Mina mais antigos (Casa de Nagô), novos (Ilê Ashé Ogum Sogbô) e nos salões de curadores

(interior do Maranhão), mas geralmente o povo-de-santo do Maranhão costuma se referir as suas entidades espirituais pelo nome de ‘encantado’, que muitas vezes designa vodum, orixá e outras entidades espirituais africanas ou não.

Os afro-religiosos maranhenses ao falarem de ‘caboclos’ no tambor de Mina não necessariamente estão fazendo alusões a índios ou a ancestralidades indígena como aqueles que primeiro habitaram as terras brasileiras, mas a espíritos de nacionalidades diversificadas como turcos, franceses, austríacos, italianos, holandeses entre outros, agrupados em famílias. Esses grupos familiares costumam reunir encantados que têm uma certa ligação entre si, como por exemplo a família do rei da Turquia, que é chefiada por ‘seu Turquia’, que é o chefe da maior família de entidades caboclas da Mina, muito conhecido como João Imbarabaia ou almirante Balão, Ferrabrás de Alexandria (FERRETTI, M., 2000, p.128).

No terreiro de Iemanjá o finado pai Jorge Oliveira tinha o rei da Turquia como um de seus guias espirituais sendo um encantado que se comportava com realeza, devido sua posição de ‘rei’ tendo porte e um comportamento bem sério e um tanto reservado muitas vezes. Oliveira (1989, p.47) divide a família dos turcos em Ramos Ferrabrás e Mouros e pondera que todos são encantados nobres, bravos e guerreiros sendo alegres e também grosseiros e uma família muito extensa.

Falamos um pouco sobre as entidades espirituais no tambor de Mina voduns, orixás, caboclos, por conseguinte, outras categorias também fazem parte dessa matriz como os gentis, gentilheiros, índios e surrupiras³ e as meninas ou moças⁴.

Voltamos aqui a discutir o termo Mina, relacionando com o contexto afro-religioso nas comunidades-terreiro, que é utilizado para acompanhar as diversas etnias africanas ou grupos étnicos que tiveram suas culturas propagadas aqui, como Mina Jeje, Mina Nagô, entre outros expressando as especificidades de cada uma delas como já falamos anteriormente. Alguns terreiros de Mina antigos (desaparecidos) ou não como o terreiro da Turquia, que é de nação Tapa (grupo étnico sudanês da Nigéria)), terreiro de Noêmia Fragoso, no Cutim, próximo ao clube do Lítro Português era Cambinda (povos da África residente as margens do rio Congo), o terreiro de Maximiana no João Paulo e depois transferido para o Angelim era Cachéu ou Caxias (outra referência para Cambinda) (FERRETTI, S., 1996, p.272-274).

2.2 TERCÔ OU MATA DE CODÓ

Uma outra vertente afro-religiosa no Maranhão de procedência africana ligada a nossa cultura é o **‘terecô ou mata’**, vertente afro com influências de tradições banto⁵ (Angola e Cambinda) e não jeje-nagô como usual (cidade de São Luís) sendo muito conhecida por algumas outras expressões ‘tambor da mata e Bárbara Soeira’ (FERRETTI, M., 2000, p.90).

Alguns municípios maranhenses como Codó, Caxias e um povoado de Codó Santo Antônio dos Pretos são muito citados e relacionados com o Terecô ou ‘Mata’, onde essa matriz é analisada por Ferretti, M. (2001, p.102) como muito perseguida pela polícia, hostilizada pela igreja católica e evangélicas, tendo sua organização surgido parece que primeiro nos povoados negros, Santo Antonio dos Pretos:

A religião afro-brasileira de Codó aparece nos textos analisados como muito o de Santo Antônio- que continua exercendo grande influência sobre ela, uma vez que ali foram preparados dona Antoninha (a mãe-de-santo mais antiga que conhecemos em Codó, falecida em janeiro de 1997) e Bitá do Barão (o pai-de-santo mais famoso da região) (FERRETTI, M., 2001, p.102).

Na religião afro de Codó as influências jeje daomeanas podem ser comprovadas pela própria utilização do termo ‘budun’ (ou vodum) em meados da década de 40, para se reportarem as entidades espirituais recebidas pelos negros (FERRETTI, M., Id, p.104). Paralelo a possíveis marcas culturais jeje daomeanas no Terecô de Codó, Ferretti, M. (Id, Ibid) baseada em constatações de Eduardo (1948) mostra que os negros de Codó tinham procedência de Angola, Congo e Senegal (bantos), registrando o uso do berimbau nos rituais religiosos em Santo Antônio dos Pretos.

Há vários outros aspectos especiais que diferenciam a religião afro de Santo

3-No caso dos índios e selvagens (surrupiras) são entidades pouco civilizadas e que não falam bem a língua portuguesa não se preocupando em ter um bom comportamento. Recebem festas ou toques especiais como o Canjerê, Tambor de Índio, Tambor de Fulupa (FERRETTI, Id, Ibid). No Ilê Ashé Ogum Sogbô costumam vir na festa de Santo Expedito no dia 28 de outubro, que se festeja também o vodum boço Jará e a índia Taquariana, uma das guias de pai Airton. No terreiro de Iemanjá a festa para essas entidades é feita no dia 15 de novembro, dia de Caboclo Roxo (finado Pai Jorge) e atualmente festa de Caboclo Velho, guia de mãe Ana Maria.4- As meninas ou moças são espíritos femininos infantis homenageadas geralmente em festas especiais como festas das moças (dia de Santa Rosa, Iemanjá) e bancanda de princesas na quarta-feira de Cinzas. 5-De acordo com Castro (2001, p.169) o termo banto designa uma grande família lingüística africana, e por extensão, dos seus falantes, que compreende mais de cem milhões de indivíduos concentrados em territórios ao longo de toda extensão ao sul da linha do Equador, entre eles Congo, Angola, Moçambique, Quênia, Zimbábue, Zâmbia, África do Sul. Também tem o significado de povos, gente.

Antonio dos Pretos no passado com a Mina Jeje e a Mina Nagô, embora tenha pontos em comum que as aproximam, são citados por Ferretti, M. (Id, p.105) ao analisar estudos de outros pesquisadores (EDUARDO, 1948, MACHADO, 1999, SOUSA, etc.):

A religião afro-brasileira de Santo Antonio, também denominada ‘Barba Soeira’, mata ou terecô, tal como apresentada pelos autores comentados, possuía no passado, muitas diferenças em relação à Mina jeje (Daomé) e a Mina nagô da capital: pedras de assentamento guardadas em caixas de madeira (‘urna’); poste central no barracão (‘guna’); toque realizado com um só tambor, de uma só membrana (tambor da mata) com maracás (cabaças sem revestimento de malha de contas), berimbau e pífaro etc. Mas também possuía muitos pontos em comum com a Mina mais tradicional de São Luís: o encantado era quem dava o seu nome; só se batizavam os médiuns, dois anos após estarem recebendo seus guias; os terreiros tinham pedra de castigo; e parece que a religião não era confundida com curandeirismo (‘magia curativa’) nem com feitiçaria (trabalho para o mal ou ‘magia negra’) (FERRETTI, M., 2001, p.105).

Esses elementos característicos do Terecô atualmente ainda podem ser encontrados em Codó, assim como no seu povoado Santo Antônio dos Pretos, mas com ressalvas devido não estarem organizados ou estruturados de maneira unívoca ou única em uma só religião apresentando cruzamentos e elementos afro-religiosos diferentes do próprio Terecô. Ferretti, M (Id, p.148) identifica isso em um dos terreiros de Codó, Tenda Santa Bárbara:

O cruzamento da ‘linha de Codó com a Mina e a Umbanda apareceu, nos rituais observados na Tenda Santa Bárbara, mais como justaposição do que como integração, tal como vem ocorrendo com o catolicismo no Tambor de Mina mais ortodoxo. A presença delas foi mais notada na abertura dos rituais, quando foram cantados hinos da Umbanda e doutrinas de Mina. (FERRETTI, M, 2001, p.148).

A própria palavra ‘cruzamento’ vai expressar a junção ou união (sincretismos!) dentro da religião afro de Codó, o Terecô, que ora é desenvolvido junto a Umbanda (que nos ocuparemos mais adiante) e com o tambor de Mina, misturas já observadas atualmente em grande parte dos terreiros de Codó. As entidades espirituais do Terecô também são organizadas em famílias como no tambor de Mina e uma das maiores e mais importante delas é a de Légua Bugi Buá da Trindade. Em Codó é conhecido como um príncipe guerreiro, filho de Dom Pedro Angasso, preto-velho angolano (representante de Xangô na Mata) e em São Luís como um vodum cambinda (Casa das Minas Jeje) ou como uma junção entre Legba (Exu) e do vodum jeje Poliboji, como atesta pai Jorge Oliveira. (FERRETTI, M., 2001, p.64).

Além das entidades da família de Légua Bugi, no Terecô são cultuados voduns jeje nagô (Averequete, Sogbô, Euá) e entidades da mata e caboclos, comandados pelo próprio Légua Bugi, entretanto, além dele como chefe há também Maria Bárbara Soeira, entidade associada a Santa Bárbara e, às vezes com ela confundida (Id, Ibid). No Ilê Ashé Ogum Sogbô as festas para a família de Légua Bugi são muito animadas e concorridas, onde podemos identificar nelas uma série de encantados dessa família, dentre eles Seu Folha Seca, Dominginhos Légua, Manezinho Légua, Maria Légua, Expedito, Alfredo, Maria Joana, Antonio, Francisquinho, Mearim e muitos outros.

Outras especificidades ou especialidades do Terecô tradicional de Codó em relação ao tambor de Mina Jeje e nagô de São Luís são apontadas por Ferretti, M. (2001, p.68-69):

- Grande atividades em Gongás domésticos dos terecozeiros chefes (pais-de-santo), e reduzido número de festas e rituais públicos nos barracões (uma grande festa por ano).
- Abertura do toque com “Louvariê”, e chamada dos encantados com joelhos em terra e com as mãos, cabeça também.
- Instrumentos musicais com tambor de uma só membrana (Tambor da Mata), maracás (cabaças cheias de sementes mas sem malhas de contas, como as da Mina), Pífaró, Marimba ou Berimbau e ausência de ferro (agogô).
- Dança de ritmo corrido e com muitas rodadas pelos participantes ou terecozeiros.
- Uso de batas rodadas e presença masculina entre os médiuns.
- Toque iniciado geralmente a noite e continuado até o dia seguinte sem interrupções.

Na verdade, o terecô mesmo estando cruzado com a Mina e a Umbanda em grande parte ou maioria dos terreiros em Codó e nos povoados próximos continua com suas características intrínsecas e específicas como observamos aos longo dos festejos de Umbanda no ano passado (agosto de 2006) na tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá, comandada por um dos líderes afro-religiosos de Codó mais afamado daquela área, Wilson Nonato de Sousa, o mestre Bitá do Barão. Acompanhamos parte desse festejo que tem duração de uma semana de festas, toques, obrigações, rituais para as

entidades espirituais daquele terreiro de Umbanda, que tem muitas aproximações e ligações com o Terecô.

Logo no primeiro dia a abertura da festa é feita no ritmo da ‘mata codoense’, ou seja, como já explicitamos algumas caracterizações dessa vertente afro, as danças são muito mais corridas e agitadas com todo um complexo ritual próprio (abertura do ritual com Louvariê, cânticos para as entidades de Léngua e da mata, etc.). Naquela ocasião compreendemos que apesar do terreiro se identificar enquanto Umbanda há muitas ligações com o Terecô codoense, tendo as suas bases dentro dessa vertente afro-religiosa maranhense nas suas festas e rituais.

2.3 CURA OU PAJELANÇA

Também muito praticada no interior do Estado e com aproximações ou relações com o tambor de Mina, sendo uma vertente muito associada às práticas terapêuticas, uso de ervas, infusões, chás e uma série de remédios naturais e associados ou combinados com a medicina tradicional, a ‘Cura ou Pajelança’ tem na figura dos ‘pajés’ (masculinos ou femininos) seus chefes ou representantes. Essas medidas terapêuticas utilizadas pelos curadores ou pajés nunca muito bem vista pelos médicos e defensores da medicina tradicional, que rechaçavam constantemente essas práticas desenvolvidas pela pajelança, taxada de charlatanismo, curandeirismo, etc., fazem parte do contexto afro-religioso maranhense agregada aos terreiros de Mina.

Maria do Rosário Santos (1989, p.119) aponta uma das batidas policiais ou um exemplo de repressão a uma curandeira de nome Josefa, que teve sua casa invadida e seus pertences do culto apreendidos e depois queimados em uma fogueira:

Graves eram os problemas acarretados pela repressão, a ponto de se criar um clima de apreensão na comunidade. Já em junho de 1886, uma edição do jornal “Publicador Maranhense”, localizada no Arquivo Público do Estado do Maranhão, registrava um desses episódios, ocorrido em São José dos Índios e cujo texto diz o seguinte: “A polícia invadiu a casa da curandeira Josefa e a levou presa, após fazer uma grande fogueira com todos os pertences do culto”. Nem mesmo os gritos evocando os deuses e o alarido da suplicante, impediram as chamas dos dogmas” (SANTOS, 1989, p.119).

As repressões e condenações de práticas terapêuticas estruturadas a partir da Cura ou Pajelança são registrados, desde os fins do séc. XIX como observa Santos (1989) e que Ferretti, M. (2004) também registra situação peculiar (repressão a essa

prática) no seu estudo de um processo-crime de uma negra chamada Amélia Rosa (‘Rainha da Pajelança-negra alforriada’) na segunda metade do séc. XIX, período que ocorre sua segunda prisão, sendo depois processada junto com dez pessoas de seu grupo. Amélia Rosa e a maioria do seu grupo foram condenadas, idéia que revela nessas análises de um processo-crime em Ferretti, M. (2004) como os negros libertos e escravos eram tratados na pré-abolição e como a Pajelança de negros era discriminada e encarada com preconceito pelas classes dominantes (FERRETTI, M., 2004, p.15).

Paralelo a discriminação aos pajés e curadores houve o preconceito contra as casas de culto afro-descendente (Mina, Candomblé, Xangô, etc.), que eram vistos como divertimento de negros, tinham locais determinados para serem realizados, horário pré-estabelecido e somente com a concordância da polícia, normas ou regras estabelecidos nos códigos de postura de São Luís dos anos de 1842 e 1866 (FERRETTI, M., Id Ibid). São variadas as notícias de jornais em que aparecem muitas denúncias, perseguições afro-religiosas, batidas policiais e desrespeito por parte da própria polícia em direção as religiões afro-brasileiras, a imprensa serviu muitas vezes como arma de repressão a essas formas de religião (LINDOSO, 2004).

A imprensa escrita vai ser um espaço de denúncia e ao mesmo tempo de estranhamento e de incentivo para que as religiões afro-brasileiras fôssem reprimidas e contidas, apelando muitas vezes, para que a polícia seja mais enérgica com os seus adeptos, como bem demonstra uma matéria jornalística, em relação a Bahia, citada por Braga (1995, p.154):

O jornal A Tarde de 29 de maio de 1923, numa reportagem com o título “No antro da feitiçaria”, desvenda e denuncia o propósito do disfarce dos candomblés em centros espíritas. O jornalista, após se referir ao caso de uma moça que, de pés e mãos acorrentados, gritava e se debatia desesperadamente (um laudo médico de Nina Rodrigues que diagnosticara estar ela louca), é taxativo na qualificação dos candomblés como práticas de bruxaria; nesses antros de feitiçaria, dispersos pela cidade, onde ocorrem cenas monstruosas, impressionantes, não raro vitimando os imprudentes que se prestam às bruxarias. A polícia ignora ou fecha os olhos propositadamente. A indústria prospera e os pais-de-santo, falsos médiuns e quejandos multiplicam-se, levando vida farta à custa de suas pobres vítimas cegas pela ignorância ou temor supersticioso. (BRAGA, 1995, p.154).

É nítida a preocupação do jornalista com a repressão da polícia diante das religiões afro-brasileiras (Candomblé, nesse caso), onde os terreiros de forma geral aparecem como verdadeiros antros de feitiçaria e de magia negra, locais onde se pratica o mal e outros sortilégios. Por último a matéria jornalística vai fazer um julgamento

prévio sobre os líderes afro-religiosos ou pais-de-santo, acusando-os de charlatães e enganadores da população carente de conhecimento, dominada pelas superstições (LINDOSO, 2004, p.41).

Todo esse rigor repressivo contra os curadores e pajés já é datado, desde fins do séc. XIX, acompanhando também as censuras, discriminações e preconceitos contra os terreiros e templos afro-religiosos no Brasil, a partir da primeira metade do séc. XX. Achamos necessário ao falarmos da Cura e Pajelança no Maranhão abordar as medidas repressivas e parte dos tipos de preconceitos, que essa vertente associada às práticas de terapia vegetal ou natural foi alvo ao longo de sua história.

Priorizamos aqui, registrar a partir dos meandros históricos da Cura ou Pajelança os seus laços e ligações com as religiões afro, a exemplo do tambor de Mina, onde muitos pajés e curadores em meio as perseguições policiais e a repressão tiveram que criar estratégias de defesa dentro dos seus terreiros ou salões de curadores, conhecidos também como ‘Brinquedo de Cura’, afim de que suas crenças pudessem sobreviver paralelas a outras mais ‘legitimadas’. Devido essa pecha da pajelança ser vista como curandeirismo e charlatanismo e por ser condenada pelos códigos penais desde 1890, os curadores procuraram o tambor de Mina, matriz afro que era vista mais como religião (FERRETTI, M.,2004).

Recorremos a Santos (1989, p.118-119) que expõe algumas considerações sobre as relações entre Cura e Pajelança, afirmando para que houvesse uma espécie de união entre o tambor de Mina e a Pajelança muitos curadores passaram a dançar Mina, se classificando como mineiros e muitos destes também adotaram em suas casas rituais ligados a Cura ou Pajelança. Os pajés ou curadores em meio a todo um arsenal repressivo policial, a mando das classes dominantes locais implementaram os rituais da Mina dentro dos seus salões como meio estratégico para enganar ou ‘ludibriar’ as forças condenatórias da Pajelança (SANTOS, Id, Ibid).

A Cura ou pajelança mais conhecida como brinquedo ou toque de maracá é um ritual público desenvolvido em muitos terreiros de São Luís, onde o curador ou pajé através de uma sessão espiritual, incorpora variadas entidades espirituais (os encantados), que passam em diversas linhas (espíritos de animais: cobras, lagartixas, leão, macaco, aves; índios, príncipes, princesas, reis e encantados, etc.) (OLIVEIRA, 1989, p.30).

Euclides Ferreira (2003, p. 37) identifica alguns instrumentos como constituintes do repertório musical da Cura ou Pajelança como os pandeiros, cabaças,

maracás, que são acompanhados de palmas e das vozes da assistência (pessoas que assistem ou de fora do círculo religioso a sessão). O curador é a figura principal que participa da sessão ou brinquedo de cura e usualmente suas vestimentas são calças, camisas junto com seus elementos de mão (maracá e Penacho de penas de arara) junto com glanchamas (suportes ou fitas amarradas nos antebraços e na cintura do pajé com a finalidade de afastar possíveis energias negativas) (FERREIRA, Id Ibid).

As aproximações e relações da Cura e do tambor de Mina também estão presentes no plano espiritual, não apenas por iniciativas e estratégias dos pajés (plano físico e material), mas no espiritual com as passagens de entidades da Cura para a Mina. As entidades espirituais que passam na Cura se transferiram e passaram a vir na ‘Mina’: Baiano Grande, Mestre Basílio, Mestre Beberrão, Mestre Antônio Luís, Mestre Olegário, Princesa Flora e muitos outros (FERREIRA, Id, p.49). Nessas conexões entre o tambor de Mina e a Pajelança no plano material e espiritual, observamos que as estratégias promovidas pelos pajés para se defender da repressão policial e judicial contra suas crenças e práticas terapêuticas, acabou mesclando ou juntando formas religiosas em um mesmo espaço.

Não afirmamos que a Mina e a Cura sofreram com isso um processo de amálgama ou supressão de uma em relação a outra, mas ambas passaram a existir e serem isoladas em espaços diferenciados de tempo dentro dos terreiros de religião afro no Maranhão, por exemplo grande parte dos terreiros de Mina de São Luís, que possuem rituais de Cura o fazem ou os desenvolvem uma ou duas vezes por ano. Como um complexo cultural de elementos diferentes, a Pajelança incorpora caracteres do Catolicismo Popular (santos católicos, rezas, benzimentos, devoção a Nossa Senhora); da cultura indígena (maracá, transe com animais encantados, uso de ervas, cigarros de tauari) (FERRETTI, M., 2000, p. 227).

Contextualizamos que nessa relação entre mineiros e curadores tivemos o seguinte movimento: a implementação de curadores em seus salões aspectos da religião Mina (um disfarce para fugir da repressão), inclusive dançando Mina e a incorporação de práticas de Pajelança (utilização de remédios, garrafadas, infusões, o desenvolvimento de rituais, a passagem de entidades dessa denominação, etc.) por mineiros no Maranhão (FERREIRA, 2003) e (OLIVEIRA, 1989) em suas casas de religião afro.

2.4 A UMBANDA NO MARANHÃO.

No contexto afro-religioso maranhense temos também uma outra vertente muito difundida e com grande influência no Maranhão, a Umbanda, que hoje em dia conta com inúmeras tendas, centros ou terreiros tanto na capital de São Luís quanto no interior do Estado do Maranhão. A fundação da Umbanda ocorre no sudeste do país, especificamente na cidade do Rio de Janeiro por um grupo de espíritas kardecistas de classe média, que incorporaram tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas (BROWN, 1985, p.9).

É necessário termos em mente o contexto geral ou a dimensão como um todo da fundação da Umbanda no Brasil, considerando o momento histórico-político pelo qual o país passava naquele instante como pontifica Diana Brown (1985, p. 10):

A importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para as religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classes, suas idéias sociais e políticas e seus valores. Isso marcou o início da formação da Umbanda, cuja proliferação no período pós-1945 lhe granjeou a publicidade e a legitimidade que desfruta hoje. (BROWN, 1985, p.10)

Um momento político importante coincide com o nascimento da Umbanda, que foi a subida do Presidente Getúlio Vargas ao poder em 1930, que caracterizamos como uma vitória econômica e política de interesses urbanos do Sul em expansão, além de relações de classes urbanas em processo de mudanças; força crescente das massas reconhecidas por setores médios da sociedade, que almejavam controlá-las; um intenso nacionalismo no regime Vargas (Id Ibid, p. 13).

Um dos nomes relacionados aos primórdios da Umbanda ou a sua própria fundação é o do médium Zélio de Moraes e seus seguidores, que se apresenta nessa época como ‘umbandista’ e como o suposto idealizador dessa matriz afro-religiosa.

O primeiro centro ou tenda de Umbanda comandada por Zélio de Moraes foi a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada em 1908 em São Gonçalo, que a priori, praticava o Kardecismo e, por volta de 1930, começa a praticar a Umbanda (ORTIZ, 1999, p. 42). Nessa mesma década de 30, Zélio recebe a incumbência pelo seu mentor espiritual, o caboclo das 7 encruzilhadas, de fundar mais 7 centros ou tendas de Umbanda, como postula Ortiz (Id Ibid):

Nesse decênio, o dirigente dessa tenda, Zélio de Moraes, recebeu do Caboclo das sete Encruzilhadas a incumbência de fundar sete centros, os quais foram instalados na cidade do Rio de Janeiro, entre 1930 e 1937, com os nomes de Tenda Espírita: S. Pedro, num sobrado da Praça 15 de

Novembro; Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, na rua Camerino, 59; Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, sem sede fixa; Tenda Espírita São Jerônimo, na rua Visconde de Itaboraí, 8; Tenda Espírita São Jorge, na rua Dom Gerardo, 45; Tenda Espírita Santa Bárbara e Tenda Espírita Oxalá, na atual Av. Presidente Vargas, 2567. (ORTIZ, 1999, p. 42).

Ferretti, S. (1996) fazendo referências ao tambor de Mina de maneira especial (trata da Casa das Minas) em seu trabalho, mas não se limita somente a ela fazendo pontuações de outras matrizes afro-religiosas também. Ao observar o contexto afro-religioso no Maranhão em uma dimensão maior e se reportando a outras matrizes, fala de uma ‘Umbanda Cruzada’ com a Mina, pois aqui no Estado muitos terreiros de Umbanda concentram características e símbolos dos rituais e festas do tambor de Mina:

- Tambores na horizontal (abatás).
- Culto de encantados da Mina (família de turcos, como cabocla Mariana, Maresia Grande, família de Codó, Légua Bugi, Manezinho Légua, João de Légua, Maria Légua, etc.).
- Utilização de Tambor da Mata.
- Homenagens através de cânticos a voduns da Mina como Badé Zorogama e Toy Averequete, da família de Quevioçô.
- Organização de brincadeira Bumba-Meu-Boi de boi de encantado.
- Queimação de Palhinhas.
- Tambor de Crioula.

Pelo que percebemos aquilo que Ferretti, S. (1996) vai chamar de ‘Umbanda Cruzada’ se refere a terreiros de Umbanda que apresentam em seu corpo ritualísticos algumas ou todas essas características supra-citadas. Um dos terreiros de Umbanda observado ou analisado durante nossa pesquisa foi a Tenda Santa Teresinha, liderada por mãe Mariinha Sales no Conjunto Angelim pode ser tomado como exemplo dessa assertiva, pois apresenta características que o aproximam de uma casa de Mina, tendo um rico calendário de festas que elencamos algumas aqui:

- Festa para Rei Leão (6 de Janeiro)
- Festa para Caboclo João da Mata ou Caboclo da Bandeira (8 de fevereiro), Queimação de Palhinhas na mesma data.

- Festa para Preto-Velho (13 de Maio).
- Tambor de Crioula para Preto-Velho (final de semana subsequente ao toque de Umbanda para Preto-Velho).
- Batizado do Boi de Seu Tombasé (mês de junho).
- Morte do boi de Seu Tombasé (Mês de Julho).
- Festa da Cigana Menina (27 de Setembro)
- Festa de Seu Tombasé (03 de Outubro).
- Festa de Iemanjá (08 de dezembro).
- Paralelo as festas e demais rituais da casa, Mãe Mariinha realiza sessões de caboclo no terreiro, atendendo o público em geral.

As festas ou toques de Umbanda da Tenda Santa Teresinha costumam atrair muitas pessoas para o terreiro e serem muito concorridas, devido ao grau de organização e cuidado que a mãe-de-santo empreende nesses eventos afro-religiosos oferecendo ao público, além da parte religiosa várias benesses de ordem gastronômica, como refeições (almoço, jantar, bolo, doces, salgados, outras iguarias diversas) e bebida (água, refrigerante, mingau de milho, cerveja, vinho, etc.) tudo de forma gratuita indistintamente. Na festa da Cigana Menina, um dos guias de mãe Mariinha, no dia 27 de setembro são distribuídos muitos kilos de bombons e doces variados, brinquedos, pipocas, picolés, sorvetes, chocolates para muitas crianças do Conjunto Angelim e adjacências, promovendo uma grande festa nessa data.

Queremos chamar à atenção quanto a Tenda Santa Teresinha para observarmos as suas características que se aproximam ou se relacionam com as de um terreiro de Mina. Dentre elas podemos apontar algumas peculiaridades ou símbolos do Tambor de Mina: solo de terra batida, homenagens no seu repertório musical a voduns (Badé e Averequete) encantados (Cabocla Mariana, Tombasé, Légua Bugi, etc.), organização da festa de boi de encantado (Prenda da Casa, Brilho da Fazenda, Brilho da Bandeira, Mimoso), homenagens a nobres e gentis (Dom Luís rei de França, Rei da Bandeira).

Outro terreiro de Umbanda visitado ao longo de nossos estudos sobre Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras foi a **‘Seara Unidos para Jesus’** (já extinta), chefiada por Mãe Elza Aranha e por Pai Carlos (já falecidos), situada também no Conjunto Angelim na Avenida 01, quadra 37 casa nº 24. Essa casa de Umbanda explicitava características intrínsecas específicas, como o uso de vestimenta ritualística própria (roupas brancas com o logotipo da casa), cânticos em português ritmados

somente por palmas, entidades espirituais atreladas a linhas ou correntes (linha de Ogum, Linha de Preto-Velho, Linha do Povo do Oriente, etc.), organização de sessão espiritual, oferecimento de passes, energização de água, entre outras., mais aproximadas de um modelo mais ‘puro’ idealizado pelos kardecistas dissidentes dessa religião (BRUMANA, 1991).

As entidades espirituais principais da ‘Seara Unidos para Jesus’ eram ‘espíritos de luz’ ou ‘mentores’, como os dirigentes Elza e Carlos se referiam a eles durante seus discursos e palestras, a exemplo do espírito do médico Bezerra de Menezes e Luiza. Uma das festas principais dessa casa era a dos Santos Cosme e Damião, dia 27 de setembro, para as ‘crianças espirituais’, entidades infantis homenageadas nessa ocasião com uma farta mesa de bolo, bombons, chocolates e demais quitutes, todos colocados sob uma toalha branca no chão para que as próprias entidades espirituais infantis os distribuíssem para o público (crianças e adultos).

Tivemos conhecimento por meio de nossa participação no GPMINA, grupo de pesquisa, religião e Cultura Popular que alguns terreiros de Umbanda demonstravam interesse em organizar a festa do Divino Espírito Santo, como o terreiro de Umbanda de pai Leopoldo no bairro da Cohab, aspecto que demonstra essas ligações ou cruzamentos entre a Umbanda e o Tambor de Mina, visto que a festa do Divino Espírito Santo acabou sendo incorporada por esses terreiros em seus calendários passando a ser uma referência em seus modelos rituais. É na década de 50 que a Umbanda chega ao Maranhão, principalmente, através do finado José Cupertino de Araújo ao voltar de uma viagem ao Rio de Janeiro, vindo nos anos 60 fundar a Federação de Umbanda e Cultos Afro no Maranhão, atualmente, liderada pelo então vereador e pai-de-santo Astro de Ogum.

O terreiro de Umbanda de José Cupertino era localizado no bairro do João Paulo e se chamava Tenda Deusa Iara, que contava com muitos filhos-de-santo, organizando também em sua tenda sessões espíritas, que costumavam atrair muitas pessoas de camadas sociais mais elevadas (FERRETTI, M; SANTOS, 2001). Zé Cupertino, como era mais conhecido tinha uma ritualística própria (dava passes, batia contas, receitava defumadores, remédios de farmácia, propunha ensinamentos aos médiuns, etc.) sendo uma pessoa muito carismática, preparando ao longo de sua vida afro-religiosa muitos filhos-de-santo na Umbanda:

Dava passe, receitava defumador e remédio de farmácia e "batia conta" (tirava contas dele mesmo para introduzir em outra pessoa como fazem os curadores ou pajés maranhenses). Era vidente, mas consultava em transe, geralmente com caboclo Itapuitinga. Ensinava os médiuns a se concentrarem para receber seus guias, pensando nos elementos da natureza, nos quatro pontos cardeais do astral, relaxando e fazendo respiração profunda. E exigia dos médiuns, em sua preparação, sete dias de reclusão, alimentando-se de comida sem sal e tomando banhos apropriados. Entre suas entidades espirituais principais destacam-se: Aimoré, Beira-Mar, Cigana Diamantina, Dalera, Itapuitinga, Princesa Ningapara e Rei Sebastião. Na Tenda Espírita Deusa Iara, fazia gira de umbanda aos domingos e sessão de mesa branca às sextas-feiras, com mestre, espírito sofredor e espírito de luz. Nas sessões de gira (ou ingira), costumava distribuir banhos e, quem desejasse, podia receber também, gratuitamente, passes dos filhos da casa já encruzados. Fora desse contexto, seus trabalhos eram pagos (FERRETTI, M., SANTOS, 2001)

Percebemos nessa descrição a pluralidade ritual presente na Tenda Espírita Deusa Iara de Cupertino que concentrava tanto aspectos mais relacionados com a Umbanda (giras), quanto sessões de Espiritismo (Mesa Branca) presente também em alguns terreiros de Mina como o Terreiro de Iemanjá do finado Jorge Oliveira (LINDOSO, 2006). Além de ser umbandista era um curador afamado e foi o primeiro afro-religioso no Maranhão eleito vereador pela Câmara Municipal de São Luís do Maranhão, sendo pioneiro em termos de estar inserido na área política exercendo um mandato, a partir da escolha do povo através do voto.

Foi esse pai-de-santo que no início da década de 70, ladeado por pai Jorge Oliveira organizou uma grande festa de homenagem a Princesa Ina, uma das filhas do encantado rei Sebastião, devido essa entidade estar furiosa, afundando muitos navios e graneleiros nas águas de São Luís, época em que estavam construindo o porto do Itaqui (grande porto de escoamento e de recepção de navios de grande porte em São Luís) exatamente 'em cima' de sua morada, como relata ou comenta o povo-de-santo de São Luís diante daqueles acidentes e fatos inexplicáveis da época.

Voltando a questão da integração entre Mina e Umbanda, é interessante pontuar que uma parcela considerável dos terreiros de Umbanda no Maranhão se identificam dentro de sua matriz fundante (a Umbanda), entretanto, costumam apresentar aspectos afro-religiosos da Mina. Muitos dos terreiros de Umbanda cultivam, homenageiam ou cultuam entidades espirituais mais relacionadas com o universo do Tambor de Mina (família de Légua Bugi, Turquia, Princesas, etc.), de maneira integrada aos seus rituais mais específicos como já falamos anteriormente.

Podemos citar outro exemplo de relações mais estreitas ou de amizade entre as matrizes afro-religiosas Umbanda e Mina no Maranhão, os contatos ou laços de

amizade entre os umbandistas e mineiros de São Luís (capital), por exemplo o finado pai Jorge Oliveira foi presidente da Federação de Umbanda e Cultos Afro do Maranhão entre os anos de 1982 e 1984 (OLIVEIRA, 1989), tendo muitos amigos pertencentes a Umbanda (pais e mães-de-santo, filhos (as), etc.), participando de muitas de suas festas.

2.5 O CANDOMBLÉ EM TERRAS MARANHENSES

Por último falamos um pouco do Candomblé e de sua inserção ou introdução no Maranhão, particularmente na década de 80 por uma iniciativa do babalorixá Euclides Meneses, que agregou essa matriz afro-religiosa dentro do seu terreiro, Casa Fanti-Ashanti, passando a desenvolver duas religiões matriciais africanas diferentes em um mesmo espaço: Mina e Candomblé. Desde a sua iniciação no Candomblé, Euclides Meneses afirma estar mais capacitado e reconfortado com as novas práticas, legitimado principalmente por seus pais e mãe-de-santo no Candomblé (1984, p. 11):

Desde a minha iniciação no Candomblé, tenho me sentido mais capacitado e reconfortado com as novas práticas. Tudo isto devido principalmente aos meus zeladores Manoel do Nascimento Costa (Papai), Maria das Dores Silva, Dejanira Alves, na nação Nagô Oyó do Xangô de Recife e ao meu pai-pequeno Severino Ramos da Silva, da nação Jeje-Mahi de tradição baiana. Apenas troquei de axé em virtude de não ter encontrado no Tambor de Mina alguém que pudesse me ajudar a continuar o desenvolvimento dos trabalhos, ou seja os rituais. Isto nem mesmo na Casa de Nagô e Casa das Minas, que por tradição não aceitam homens. (FERREIRA, 1984, p.11).

Para pai Euclides a inserção de uma nova matriz afro-religiosa como o Candomblé na sua vida vem fortalecer ainda mais os seus conhecimentos sobre as culturas afro-religiosas de forma geral, diversificando seus saberes e orientações e, que naquele momento, são dimensionados pelos seus novos pais e mãe-de-santo. Uma das concepções de Candomblé para pai Euclides é a de um meio ou veículo de comunicação de grande porte, servindo como um elemento de intercâmbio de informações entre líderes afro-religiosos tanto na diáspora brasileira quanto no continente africano (FERREIRA, 2003, p. 59).

Euclides Ferreira (2003, p. 89) diz que introduziu o Candomblé na Casa Fanti Ashanti em 29 de setembro de 1980, estabelecendo ligações com o Xangô de Pernambuco, desde o início da década de 70. A entrada de pai Euclides no Candomblé se deu especificamente no dia 16 de agosto de 1975 na cidade de Recife, ficando ligado

a uma nova comunidade de santo, o terreiro Obá Ogunté, liderado por Felipe Sabino da Costa mais conhecido por Pai Adão, Ferreira (2003, p.87).

O modelo de Candomblé de pai Euclides apesar de ter raízes no Xangô de Pernambuco ou no Candomblé dessa terra (jeje nagô), ele vai apresentar misturas com símbolos ou elementos do Candomblé baiano, como aponta Álvaro Pires (1999, p. 50) em seu estudo sobre a Casa Fanti Ashanti. Mesmo que Pai Euclides tenha se iniciado no Nagô Pernambucano, a partir das obrigações realizadas, ele opta pela ritualística desenvolvida em Salvador “O Candomblé daqui de casa se assemelha muito mais com o Candomblé de Salvador do que do próprio Recife”, como aponta Euclides em uma de suas entrevistas para Álvaro. (PIRES, Id Ibid).

Ferretti, M. (2000, p.254) mostra que mesmo a Casa Fanti Ashanti de nação Mina ter adotado o Candomblé, se preocupando em separar os dois cultos, não deixou de provocar alterações nas entidades espirituais recebidas por pai Euclides na Mina, pois antes ele recebia Rei dos Mestres e passou a incorporar Oxaguiã (Oxalá Jovem-Deus da Criação), Mãe Maria e passou a receber no Candomblé Oxum Abalou, entre outras. Entre as mudanças mais notadas pela comunidade afro-religiosa da Casa Fanti-Ashanti na época da pesquisa de Mundicarmo Ferretti, foi o desaparecimento de um de seus guias, mãe Maria na Mina e o aparecimento de Oxum no Candomblé, como um ressurgimento da primeira na nova nação (FERRETTI, M., 2000, p.254).

Possíveis influências do Candomblé no Tambor de Mina podem ser observadas nas implementações de elementos dessa matriz no modelo ritual do tambor de Mina do terreiro de Iemanjá de pai Jorge e depois no Ilê Ashé Ogum Sogbô, de pai Airton: utilização de símbolos como contra-egum, brajás (colar de búzios), uso de sineta ritual, adjá; raspagem e corte nas iniciações, paramentação de orixás, obrigações como bori, padé (despacho de Exu). Reinterpretações ou recriações de uma matriz contextualizada na outra, do Candomblé no tambor de Mina, revelando intercalações entre essas duas vertentes.

Cremos que as matrizes afro sustentáculos das heranças dos africanos no Brasil em forma de religiões ao longo de sua formação e adaptação sofreram vários deslocamentos, uniões, junções, que contribuíram para que essas religiões pudessem apresentar possibilidades culturais diversas.

3. O IV EMCAB e outros encontros sobre religiões afro-brasileiras: discutindo modelos e tradições.

O EMCAB é um evento afro-religioso que compreende palestras, mesas redondas e oficinas no intuito de congregar o povo-de-santo do Estado (terreiros de Mina, Umbanda e Candomblé) para discutirem sobre a problemática das práticas e ritos afro-religiosos desenvolvidos no Maranhão, além da troca de conhecimentos e informações religiosos. Euclides Ferreira (2004, p. 16) expõe que o EMCAB é um seminário idealizado pela Casa Fanti-Ashanti (Cruzeiro do Anil) sob a sua coordenação, objetivando a conscientização e organização dos terreiros de religião afro no Maranhão.

Desde o ano de noventa e quatro, o EMCAB vinha sendo realizado pela Casa Fanti-Ashanti, obedecendo a um intervalo de tempo de dois anos para a sua realização, onde cada seminário compreendeu um tema específico ao longo das quatro edições do evento, como aponta Ferreira (2004, p. 16):

*I EMCAB: ano de 1994 com o tema “A prática do Culto Afro no Maranhão”.

*II EMCAB: ano de 1996 com o tema “Religião, Sociedade e Identidade nos Cultos Afro-Maranhenses.

*III EMCAB: ano de 1998 com o tema “Sociedade e Identidade nos Cultos Afro-Brasileiros.

*IV EMCAB: ano de 2000 com o tema “Religião Afro-Brasileira-tradição, sociedade e modernidade.

Participamos somente do IV EMCAB no ano de dois mil, logo no início de nossas pesquisas sobre Cultura Popular Maranhense e Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras, especificamente sobre o Tambor de Mina no Maranhão. O seminário teve uma duração de três dias (24, 25 e 26 de novembro de 2000), com a abertura na Casa Fanti-Ashanti e as palestras e oficinas aconteceram no Centro de Criatividade Odylo Costa Filho (Centro Histórico de São Luís).

Os eventos de cunho afro-religioso ou de tema voltado para as religiões afro-brasileiras, começaram a despontar no Brasil por volta da década de 30, a partir da organização dos primeiros congressos afro-brasileiros (década de 30 até os anos 90) nos quais as discussões e temáticas abordando as culturas afro-religiosas ou as religiões de matriz africanas estiveram em pauta. A idealização do I congresso afro-brasileiro no

Recife em 1934 foi de Gilberto Freyre, tendo a iniciativa de sua realização como mostra Braga (1995, p. 74):

A idéia do Congresso afro-brasileiro foi de Gilberto Freyre e sua iniciativa de realizá-lo decorria ele do livro que acabara de publicar, no fim de 1933, Casa Grande & Senzala, no qual em dois capítulos estudava a participação do negro na vida e na cultura brasileira. A extraordinária repercussão que teve esse grande livro e o entusiasmo que despertou entre homens de letras do país explicam a pronta aceitação de tantos cientistas sociais de participar com colaboração para o projeto do congresso (BRAGA, 1995, p.74).

Como podemos perceber a idealização do I congresso afro-brasileiro estava ao cargo de um intelectual, Gilberto Freyre, animado com a expansão e aceitação do seu livro Casa-Grande & Senzala entre a elite pensante do país, um dos pressupostos também para atrair esse público para o evento. Ao mesmo tempo que a criação de um congresso voltado para as questões do negro é pensado e traçado por Gilberto Freyre, que afirma não ter se associado a nenhum movimento político, não recebeu favores do governo e nem se filiou a nenhum partido político e doutrina religiosa, como aponta Braga (Id, Ibid) para estruturar esse congresso.

A organização desse I congresso afro-brasileiro foi feita com ares de simplicidade e com a participação acentuada da comunidade afro-brasileira, que esteve também presente na organização, promovendo uma certa parceria entre intelectuais e ‘indivíduos simples do cotidiano’, como analfabetos, cozinheiras, pais-de-santo, ladeando ‘doutores’ ou os intelectuais da época (BRAGA, Id, p.75-76). Essa é uma iniciativa muito presente até os dias de hoje em muitos congressos, seminários, palestras e demais eventos de cunho científico com a temática afro-religiosa e outras em que presenciamos ajudas mútuas e parcerias entre acadêmicos, professores, pesquisadores da universidade (os intelectuais) e as comunidades-terreiro, militantes do movimento negro, grupos de mulheres, etc.

Na verdade, o congresso de 1934 teve muitos efeitos nos debates sobre os estudos afro-brasileiros e nas relações entre intelectuais e pessoas do santo (afro-religiosos) e demais membros de camadas populares. O evento propiciou desamarar ou libertar os estudos afro-brasileiros do ‘exclusivismo acadêmico ou cientificista das “escolas rígidas” por um lado e por outro da ligeireza dos que cultivam o assunto por simples gosto do pitoresco, por literatice, por politiquice, por estetismo, sem nenhuma disciplina intelectual ou nenhuma análise mais profunda dos fatos (BRAGA, 1988, p.100).

Já o 2º congresso afro-brasileiro realizado na Bahia no ano de 1937, foi um dos eventos mais importantes na primeira metade do séc. XX, chamando à atenção da população baiana para a reflexão das culturas e populações negras daquele Estado (BRAGA, 1998, p. 99). Um dos grandes e significativos eventos científicos para o povo baiano e suas culturas de influência negra, o II congresso teve como organizador principal Édison Carneiro⁶, que ficou a frente do evento muito criticado até então pelo organizador do primeiro de 34, Gilberto Freyre, que evidenciou preocupação com a suposta subvenção do governo da Bahia para o evento, além da ênfase que eles dariam as ‘coisas pitorescas’ e mais artísticas do assunto (rodas de capoeira, samba, toques de Candomblé, outras) (BRAGA, 1995, p.79).

As discussões entre esses dois expoentes das Ciências Sociais no Brasil (Gilberto Freyre e Édison Carneiro) a respeito da organização do II congresso afro-brasileiro nos levam a perceber que mesmo em meio a possíveis celeumas o grau de importância e o impacto tanto em Recife quanto na Bahia não passaram despercebidos, levando suas populações a reflexões sobre o negro e suas inúmeras manifestações culturais e religiosas. Juntos intelectuais e o povo-de-santo em 37 traçaram metas e planos de reconhecimento do Candomblé junto às instituições oficiais da Bahia objetivando angariar respeito e legalidade junto a esses órgãos.

Ponderamos que esse evento em fins da década de 30 além de congregar, teve o objetivo de ser um espaço de protesto mais formal contra a agressão da polícia aos Candomblés da Bahia, exigindo mais liberdade para seus cultos também expressou o descontentamento de intelectuais, líderes negros em prol de maior discussão para os problemas sociais, políticos e raciais na Bahia (BRAGA, Id, p.88). Somente após quatro décadas, precisamente, quarenta e cinco anos é que o III congresso afro-brasileiro vem ser realizado na cidade de Recife no período de 20 a 24 de setembro de 1982, organizado pela Fundação Joaquim Nabuco nessa mesma cidade sob a coordenação do

6-Baiano, diplomado em Ciências jurídicas e Sociais nos anos 30. Foi um dos grandes divulgadores e defensores das religiões afro-brasileiras e das questões do negro brasileiro, escrevendo vários artigos em jornais tanto da Bahia quanto do Rio de Janeiro (O Estado da Bahia, Bahia-Jornal, O Jornal, entre outros). Seus campos de interesse eram o da Etnologia, Folclore e por último a História, tendo seus trabalhos tanto publicados no Brasil quanto no exterior (Estados Unidos, Buenos Aires, etc.). Dentre suas obras podemos citar algumas de relevância, como: Antologia do Negro Brasileiro (1950); Ladinos e Crioulos (1964); Folguedos Tradicionais (1974); Folclore no Brasil (1963); Candomblés da Bahia (1948), etc. (CARNEIRO, 2002, p. 9-13).

Antropólogo Roberto Motta e a liderança de Gilberto Freyre, tendo a participação de outros nomes ilustres como atesta Mendonça (1996, p.7-8):

Teve a participação de nomes ilustres das Ciências Sociais e da temática afro-brasileira como: Clóvis Moura, Waldemar Valente, René Ribeiro, Cícero Dias, entre outros. Desta forma, dando continuidade a uma tradição que nasceu no Recife (1934), e ao prosseguimento desses estudos o IV Congresso afro-brasileiro. (MENDONÇA, 1996, p.8)

Notamos que ao longo dos encontros, ou melhor dos congressos houve sempre a participação de nomes ilustres da intelectualidade brasileira, nesse caso das Ciências Sociais, que constituíram como participantes a 3ª etapa do evento. O IV congresso afro brasileiro também foi realizado em Recife entre 17 e 20 de abril de 1994, acolhendo uma média de 700 pessoas diariamente para participar das inúmeras atividades e trabalhos (mesas redondas, comunicações temáticas, conferências, debates, sessões de vídeo e exposições culturais) nessa quarta etapa dos congressos (MENDONÇA, Id, Ibid).

Uma das idéias desse congresso foi de atender a todas as demandas de indivíduos que se mostrassem aptos a participar dele sem nenhuma restrição de raça, religião, posições políticas, não havendo espaços para censuras, deixando produtos ou resultados documentados para o público posteriormente, Mendonça (Id, ibid):

E mais, o IV congresso afro-brasileiro não terminou, pois deixou vários desdobramentos, além da simples editoração de 4 livros temáticos. Um dos seus desdobramentos, foi a criação junto ao Departamento de Antropologia da Fundação Joaquim Nabuco do Neab-Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, já executando inúmeras atividades relacionadas a esta temática. Simbologia, tradição e mitos afro-brasileiros é um dos 4 livros temáticos editados pelo congresso. (MENDONÇA, Id, Ibid).

Fazendo parte dos desdobramentos desse IV Congresso, vários textos de autores ou pesquisadores variados foram reunidos em quatro volumes de livros, dentre eles citamos o livro de volume 4, no qual a temática afro-religiosa é privilegiada, a partir do tema “Sincretismo afro-religioso: o ritual afro” compreendendo trabalhos de autores tanto de uma perspectiva acadêmica quanto religiosa (comunidades-terreiro), como explicita Mendonça (Id, p.6-7):

- Reavaliação e atualidade dos Cultos afro-brasileiros (Josildeth Gomes Consorte).

- A Invenção da África: Roger Bastide, Édison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza nagô. (Roberto Mota).
- A cozinha sagrada. (Monique Augras).
- Tudo come e tudo se come: em torno do conceito de comer nas religiões afro-brasileiras (Raul Lody).
- Comida de Orisa (Sandra Medeiros Epega).
- O negro e o catolicismo popular (Sérgio Figueiredo Ferretti).
- Reavaliação e atualidade dos cultos afro-brasileiros no Maranhão. (Mundicarmo Ferretti).
- A festa de Candomblé e suas relevâncias para o estudo do Candomblé e do estilo de vida do povo-de-santo. (Rita de Cássia Amaral).
- Irmãs da Boa Morte, senhoras do segredo. (Acácio Almeida e Lucilene Reginaldo).
- De índio a caboclo: a (Re) construção da identidade na Umbanda (Ismael Pordeus Jr.).
- A trajetória da Casa Fanti Ashanti (Euclides Ferreira).
- Reavaliação e atualidade dos cultos afro-brasileiros na Bahia (Maria Stella de Azevedo dos Santos).
- A tradição da religião jeje na Bahia. (Everaldo Duarte).
- Fragmentos de uma história de vida e levantamento histórico das origens do terreiro Tanuri Junçara. (Valdina Oliveira Pinto).
- A tradição dos orixás, continuidade transatlântica. (Marcos Aurélio Luz).
- Histórias do Sítio do pai Adão e o culto a Orumilá (Manoel do Nascimento Costa).
- O mito do eterno retorno no Xangô do Recife (Eduardo Pacheco de A. Fonseca).
- O “Castelo interior” do Homem negro: o transe e seus aspectos estruturantes (Maria do Carmo Vieira).
- Contribuição etnobotânica para o universo ritual dos cultos afro-brasileiros (Ulysses Paulino de Albuquerque).
- A adolescente, a mulher e Iansã (Álvaro Roberto Pires).

As temáticas referentes à Antropologia das religiões afro-brasileiras são variadas e plurais, contribuindo de maneira significativa para a discussão dessas religiões tanto em nível acadêmico, quanto a nível religioso, produções intelectuais dos próprios afro-religiosos, a exemplo de Pai Euclides da Casa Fanti-Ashanti, Mãe Stella de Oxóssi do Opô Afonjá, Mãe Sandra Epega da Tradição dos Orixás (Ilê Lewiyato em São Paulo) e Manoel do Nascimento Costa, Manoel Papai do Sítio do Pai Adão em Recife) que participaram desse congresso. O V congresso afro-brasileiro em agosto de 1997 (16 a 21), ocorreu na Bahia mais uma vez e teve a mesma preocupação das edições anteriores, mantendo o padrão de congregar tanto produções intelectuais (pesquisadores, professores, escritores, etc.) quanto do povo negro e povo-de-santo, das

religiões afro estribados em novos estudos e pesquisas, novos enfoques metodológicos permeadores dos atuais estudos afro-brasileiros (BRAGA, 1988, p. 104).

O público desse V congresso não foi tão diferente quanto as versões anteriores, pois contou com uma mistura de intelectuais da academia e das comunidades afro-religiosas (espaços-terreiro), oferecendo maiores análises em profundidade para o preconceito racial no país, bem como as desigualdades, marcadoras da participação do negro na riqueza do país, Braga (Id, ibid). No V congresso afro-brasileiro houve uma novidade com o ‘fórum do povo-de-santo’, onde os afro-religiosos sem as amarras da academia puderam debater temas gerais do Candomblé e sua dinâmica na sociedade atual, a partir de alguns problemas como o redimensionamento do mercado religioso com as igrejas eletrônicas, a IURD, Igreja Universal do Reino de Deus, que geralmente costuma atacar essas religiões de matriz africana.

Júlio Braga (Id, p. 107-108) mostra que um dos resultados do V congresso afro-brasileiro, através do fórum do povo-de-santo foi a preparação da Carta de Salvador, um documento com variadas manifestações e reivindicações dos afro-religiosos de Salvador, as quais podemos destacar:

- A falta de ações que venham a fortalecer a auto-estima do povo-de-santo como base de união e preservação da tradição religiosa afro-brasileira.
- O desrespeito e as agressões sofridas pelas religiões de matriz africana e o tratamento desigual havido pelo Estado.
- A profanação dos elementos sagrados.
- Atenção para as formas de transmissão do saber religioso.
- A desinformação quanto os direitos pela comunidade religiosa.

Essas foram algumas das reivindicações desse fórum como mostra seu coordenador Júlio Braga (Id, ibid), que tiveram como exigências maiores políticas públicas para o povo-de-santo, atenção de autoridades, acompanhamento e ações permanentes para atender seus anseios. Nesse panorama a respeito dos congressos afro-brasileiros não temos como pretensão esmiuçar detalhadamente ou fazer um estudo sobre esses eventos em si, mas temos como objetivo contextualizar historicamente um pouco o ‘lugar’ desses eventos que começam a discutir a temática afro-religiosa e a problemática do negro brasileiro nos anos 30 (início do séc. XX) congregando camadas

distintas em um mesmo ambiente de debate (os intelectuais e pessoas das religiões afro-brasileiras), além de outros em que são mais específicos e limitados como encontros, seminários congressos estruturados pelo próprio povo-de-santo (o EMCAB e os encontros da rede de religiões afro-brasileiras e saúde no Maranhão).

Entre outros encontro de discussão e debate sobre as questões negras e afro-religiosas destacamos o COMTOC, Conferência Mundial sobre a Tradição e a Cultura dos Orixás, que reúne desde o início da década de 80, autoridades afro-religiosas do continente africano, América do Norte, América do Sul (incluindo Brasil) e Caribe, estando nesse ano reunidos em Nova York no Caribbean Cultural Center, discutindo a possibilidade de intercâmbio a nível mundial da tradição de orixá e suas culturas no intuito de iniciar um processo contra a fragmentação das religiões de matriz africana no mundo.

A partir desse primeiro contato entre autoridades afro-religiosas de vários continentes e partes do mundo, houve a estruturação de encontros ou de outras COMTOCS, como a 1ª realizada no Ilê Ifé na Nigéria e organizada pelo Departamento de Leitura e Língua Africana dessa universidade com apoio do Caribbean Cultural Center e da Sociedade de Estudos das Culturas e da Cultura Negra no Brasil-SECNEB.

As outras versões da COMTOC foram realizadas tanto no exterior quanto no Brasil, colocando em contato ou intercambiando informações entre o povo-de-santo a nível mundial, como atesta Capone (2004, p.295):

Em 1983, foi realizada em Salvador a 2ª COMTOC, que teve entre seus participantes, o rei de Ejibo, cidade ioruba associada ao culto de Oxaguiã. Segundo Luz, essa visita constituiu “um momento marcante na continuidade transatlântica dos valores da tradição dos orixás nas Américas” (1993:84). Em 1986, em razão de divergências internas, foram organizadas duas versões da 3ª COMTOC, uma em Ilê Ifé (Nigéria), outra em Nova Iorque. Em 1990, foi a vez de São Paulo. (CAPONE, 2004, p. 295).

Particularmente, destacamos que na 9ª edição do COMTOC na cidade do Rio de Janeiro em 2003⁷ enviamos resumo de trabalho para participarmos falando de aspectos afro-religiosos do Tambor de Mina no Maranhão, especificamente,

7-Embora nosso trabalho tenha sido registrado no evento, não pudemos comparecer para apresentá-lo devido ao intervalo de tempo no processo de pedido de renovação de bolsa de iniciação científica (PIBIC-CNPq), que atrasou nosso pagamento, impedindo nossa presença em tão rico evento afro-religioso.

do terreiro de Iemanjá (Fé em Deus-São Luís, Maranhão) e suas expectativas futuras quanto a perda do seu líder principal, Pai Jorge Oliveira.

Quanto aos congressos ou eventos para discussões e debates sobre uma matriz afro-religiosa de maneira isolada, podemos citar o caso da Umbanda com o 1º Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado em meados dos anos 40, especialmente na cidade do Rio de Janeiro em 1941, onde pontos centrais eram destacados e enfatizados, dentre eles a desafricanização da Umbanda (BROWN, 1985, p.11):

Não é para se espantar, portanto, que a Umbanda viesse a expressar as preferências e as aversões dos seus fundadores. Elas estão claramente refletidas na Literatura que eles produziram, especialmente nas Atas do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda (que foram publicadas), evento realizado no Rio em 1941 (Anon, 1942). Dois temas centrais destacavam-se nessas Atas: a preocupação com a criação de uma Umbanda desafricanizada, cujas origens foram localizadas nas antigas tradições religiosas do Extremo Oriente e do Oriente Próximo, e cujas conexões com a África foram minimizadas ao máximo-, e o esforço para “branquear” ou “purificar” a Umbanda, dissociando-a da África “primitiva” e bárbara (BROWN, 1985, p. 11).

Essas duas preocupações desse primeiro congresso de Espiritismo de Umbanda fizeram parte do nascedouro dessa matriz, que não teve o caráter de negar completamente as influências negras africanas dessa religião, entretanto, os seus fundadores e idealizadores procuraram afastar de seus rituais algumas peculiaridades, o sacrifício de animais, como algo bárbaro e primitivo. No 2º Congresso de Espiritismo de Umbanda também foi organizado no Rio de Janeiro no ano de 1961, tendo como objetivo fazer uma revisão ou análise da matriz Umbanda nos vinte anos que se passaram, desde o primeiro congresso em 1941, Brown (Id, p.27).

O local desse segundo congresso foi no Maracanãzinho (RJ) com a presença de várias autoridades religiosas, inclusive de dez Estados brasileiros, dentre elas detentores de cargos municipais e estaduais, mesclando discussões tanto a nível de religião quanto sobre política (BROWN, Id, Ibid). A partir dessas constatações percebemos que, desde o início do séc. XX, os debates, discussões, diálogos e reuniões em forma de eventos foram presentes no cenário afro-religioso em geral, tanto nas religiões mais aproximadas das culturas afro-religiosas do continente africano (vindas de lá para o Brasil) e na Umbanda, fundada no Brasil por Espíritas Kardecistas.

Quanto ao Maranhão, contextualizamos alguns eventos a nível acadêmico e religioso importantes na área das religiões afro-brasileiras (Tambor de Mina, Umbanda,

e outras) que aconteceram na cidade de São Luís (capital) e no interior do Estado do Maranhão (alguns municípios) como espaços para conversas e troca de informações entre afro-religiosos, pesquisadores, acadêmicos, apreciadores das culturas afro-religiosas, etc. Destacamos que esses acontecimentos despontaram com mais ênfase, a partir dos anos 80, com o Colóquio Internacional sobre as sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina, precisamente de 24-28 de junho de 1985 da UNESCO na Universidade Federal do Maranhão em São Luís.

Esse Colóquio da Unesco teve como objetivo estudar ou analisar como era vivida naquele momento a herança religiosa e espiritual africana (crenças, práticas e valores culturais e morais) e em que medida as tradições religiosas de origem africana informam e estruturam a vida cotidiana dos descendentes de africanos, nas sociedades pluri-étnicas e multi-culturais da América Latina e das Caraíbas (UNESCO, 1986). Entre os peritos que puderam assistir a reunião do Colóquio internacional, apontamos os seguintes (UNESCO, 1986):

- Sr. Wande ABIMBOLA (Nigéria)
- Sr. Gabriel Alapini AGOSSOU (Benim)
- Sr. Honorat AGUESSY (BENIM)
- Sr.A. AHANHANZO (Benim)
- Sr. Max Benoit (Haiti)
- Prof. BUAKASA Tulukia Mpansu (Zaire)
- Rev. P. Waldeli Costa (Brasil)
- Sra. Nair CULL (Brasil)
- Sr. D. dos Santos (Brasil)
- Sra. Juana Elbein dos Santos (Brasil)
- Sr. J. D. Elder (Trindade e Tobago)
- Prof. Sergio F. Ferretti (Brasil)
- Sr. Rogelio Martinez FURE (Cuba)
- Sr. Laenne Hurbon (França)
- Sr. Abel KOUVOUAMA (Congo)
- Sr. Fabio LEITE (Brasil)
- Prof. Argeliers LEON (Cuba)
- Sra. Helena Teodoro Lopes (Brasil)

- Sr. Jorge Macedo (Angola)
- Sr. MBOUMBA Moulambo (Gabão)
- Sra. Yeda Pessoa de Castro (Brasil)
- Sr. Frank O. Pilgrim (Guiana)
- Sra. Marta Veja (EUA)
- Sr. Pierre Verger (França)
- Dr. Manuel Zapata Olivella (Colômbia).

Ao identificarmos as variadas nacionalidades dos peritos ou estudiosos, convidados e presentes no Colóquio, fazemos menções a diversidade e riqueza de temas debatidos sobre as religiões africanas espalhadas pelas diásporas no mundo nesse evento de grande porte, realizado em São Luís do Maranhão. Sobre um evento que antecedeu esse Colóquio Internacional (Seminário Religião e Negritude), uma forma de prévia, Pai Euclides (1987, p. 169) vem primeiramente evidenciar a importância e o grau de relevância do acontecimento para o povo-de-santo maranhense com a possibilidade de troca de informações e conhecer outras pessoas:

Este encontro veio nos oportunizar com um espaço muito grande a fim de que pudéssemos nos confraternizar, não esquecendo de falar que esta contribuição fez com que tantas outras pessoas se conhecessem pessoalmente, aproveitando para trocar idéias, principalmente pessoas ligadas ao culto dos deuses orixás. (FERREIRA, 1987, p. 169).

Um dos aspectos positivos e emblemáticos elencados por pai Euclides em relação aos congressos, seminários, o próprio colóquio internacional é a possibilidade e oportunidades para conhecer pessoas ‘novas’, de dentro do culto ou participantes das religiões afro-brasileiras, trocando idéias. Na verdade, essa posição não deixa de ser uma forma de reatualização, comprovação e reordenação de saberes afro-religiosos, usualmente transmitidos pela oralidade vivenciada pelo povo-de-santo dos terreiros.

Outras impressões desse líder afro-religioso no Maranhão são trazidas à tona, constituintes de sua memória individual, peça fundamental da memória coletiva (HALBWACHS, 2004) quando lembra do seminário Religião e Negritude, organizado pelo NEAB, Núcleo de Estudos Brasileiros da UFMA:

Esta conferência seminarista da Religião e Negritude nos trouxe muita virtude e emoção, pois cada reunião era uma história diferente, sempre

dando oportunidade aos ouvintes, estes interrogando e dando suas opções dentro do esquema geral. De certo, a programação foi belíssima, havendo exibição de filmes, danças de Tambor de Crioula, Bumba-meu-Boi, Afoxé, desfile de modas africanas e outras diversões. Também foram montadas várias exposições: “Arte e Negritude-jóias antigas e modernas” fotos, no Museu Histórico e Artístico do Maranhão; Casa das Minas e Casa de Nagô, exposição de fotografias das voduns das referidas casas, no Museu do Negro-CAFUA; “Tambor de Mina”, roupas e objetos do culto, no Centro de Cultura Popular. Tudo isto é uma intensa colaboração para a área de Ciências Humanas, e mesmo para os estudos afro-brasileiros, no que atualmente a maioria da população está levando muito interesse. (FERREIRA, Id, P. 170).

Aqui, Pai Euclides sintetiza de forma bem geral as atividades e demais acontecimentos do ‘Seminário Religião e Negritude’ de forma que seu texto transmite uma certa emotividade nas entrelinhas de sua fala ao relembrar o evento, mas ao mesmo tempo demonstra mais uma vez que esse ‘local de debates’ é um momento valioso e ímpar para líderes afro-religiosos de matriz africana como ele em face de inúmeras oportunidades de conhecimento mútuo com outros (trocas de experiências). Uma das características desses tipos de eventos de temática afro-religiosa é ter uma programação cultural voltada para as manifestações folclóricas e populares dos lugares em que acontecem, além da parte religiosa mesmo para apresentação das matrizes religiosas para os visitantes, que costumam assistir toques festivos e de boas-vindas em terreiros ou templos afro-religiosos.

Alguns terreiros de São Luís realizaram toques de Mina para os participantes do Colóquio, entre eles a Casa das Minas, Terreiro de Iemanjá (Jorge Itaci), Terreiro da Turquia (zelador Euclides), Casa Fanti Ashanti (FERREIRA, Id Ibid). Outros encontros ou reuniões de relevância para os estudos afro-brasileiros no Maranhão e para as religiões afro foram organizados junto a academia (universidade) e também pelo próprio povo-de-santo no Estado de maneira isolada, como o I Encontro de Umbanda e Culto Afro-Brasileiro, EMCAB’s e Encontros da Rede de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, parte do Projeto ATÓ Ire: Religiões afro-brasileiras e Saúde⁸.

8-O Ató Ire é um projeto social de promoção de saúde, potencializado pelo trabalho do Centro de Cultura Negra do Maranhão, através de equipes do Rio de Janeiro e do Maranhão, contando com o apoio da Fundação Ford. De acordo com Silva, M. (2003, p. 137) o projeto foi iniciado em setembro de 2001, na cidade de São Luís do Maranhão e no Rio de Janeiro. Apresentado em dois momentos, com dois lançamentos, o Projeto Ato Ire contou com a presença de pais, mães, profissionais da saúde e pesquisadores. Uma rede de informações e ações sobre a saúde do povo-de-santo ou povo dos terreiros foi estabelecida, a partir de dois encontros a nível nacional, o primeiro no Rio de Janeiro (março de 2002) e o segundo em São Luís (março de 2003). Silva, M. (2003, Id Ibid).

O I Encontro de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros, promovido pela Federação Espírita de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão e coordenada pelo pai-de-santo vereador Astro de Ogum, aconteceu no 'Parque Folclórico da Vila Palmeira', que fica também sob os seus cuidados nesse mesmo bairro, ocorrendo no período de 27 a 29 de novembro de 2001, com a seguinte programação:

Dia 27/11/2001 (Terça-Feira)

17:00h Sessão de Abertura

Presidente da Federação

Composição da Mesa

Hino da Umbanda

Homenagem ao Pai-de-santo José Cupertino

19:30h –Grupo Abanjá (Centro de Cultura Negra)

Tambor de Crioula Alegria de São Benedito

Tambor de União (todos os terreiros de Umbanda).

Dia 28/11/2001

09:00h Abertura dos Trabalhos.

Tema: A Umbanda e sua Origem no Brasil

Composição da Mesa: Mãe Iolanda Primaz, Mestre Bitá do Barão, Pai-de-santo Leopoldo Nunes e Moderador: Pai Astro de Ogum.

10:00h Lanche

10:30h Mesa-Redonda: Culto Afro-Brasileiro, Discriminação no Estado (Emasculação, Prática e Culto) com o Presidente da Fucabma e vereador de São Luís Astro de Ogum, Gerente de Segurança Pública Dr. Raimundo Cutrim e Dra. Rosemary Ferreira Cezar (Procuradora Jurídica da Federação), Ialorixá Dra. Dilma Aranha da Oxum, Juiz de Direito da 1ª Vara de Infância e juventude (Dr. Tairony José Silva), Dra. Sandra Elouf (Promotora de Justiça da Infância e da Juventude)

12:30h Lanche

16:30h Exibição de vídeos sobre a Religião

17:30h Tambor de Crioula

18:30h Tambor de União.

29/11/2001

09:00h Abertura dos Trabalhos

Palestra: Diversidade da Religião Afro-Brasileira do Maranhão, Profª Dra. Mundicarmo Ferretti. Moderador: Pai Epitácio da Folha Seca.

10:30h Mesa redonda: Exu-Guardião do bem e do mal.

Babalorixá Toninho de Oxóssi (Ilê Ashé Tugboibo-Rj), pai-de-santo José Itaparandi (terreiro de Mina Pedra de Encantaria); Profº Dr. Norton Corrêa (antropólogo); Ialorixá Venina D'Ogun e Paulo de Exu. Moderador: Mãe Dilma de Santa Inês.

12:30h Almoço

17:30h Cortejo dos Tambores do Maranhão (Saída da Praça Deodoro até Praia Grande).

Tivemos a oportunidade em participar desse I Encontro de Umbanda e Cultos Afro no Maranhão, que teve como uma das discussões principais o combate ao preconceito e discriminação afro-religiosa, onde as religiões afro no Maranhão estavam sendo alvo de ataques e acusações por parte de setores da sociedade bem localizados em face de crimes misteriosos de crianças e adolescentes emasculados. Líderes Umbandistas, Mineiros e filhos (as)-de-santo utilizaram o espaço do congresso para desmentir supostos envolvimento do povo-de-santo com essas barbaridades.

As autoridades jurídicas convidadas (Gerente de Segurança Pública, Juiz de Direito, Promotora de Justiça) infelizmente não estavam presentes no evento, enviando representantes que não conseguiram debater ou responder a muitas perguntas e questionamentos da plenária, gerando grande insatisfação nos afro-religiosos e nos participantes em geral. Apesar dos contratempos como a falta das autoridades jurídicas e no rearranjo de algumas mesas redondas, o evento foi uma forma de dar contrarrespostas a sociedade maranhense, congregar afro-religiosos de São Luís e interior do Maranhão e ganhar visibilidade social e midiática, devido ao próprio momento em que a cidade passava: clima de instabilidade pelos assassinatos em série de crianças emasculadas.

O Instituto da Tradição e Cultura Afro-Brasileira do Maranhão-INTECAB, que tem como coordenadora geral a vodúnsi Maria Celeste Santos da Casa das Minas, promoveu um seminário em São Luís no ano de 1998, intitulado “Perspectivas das Religiões Populares no Maranhão no próximo milênio”, de 20 a 22 de outubro desse ano, congregando afro-religiosos, padres, espíritas, evangélicos. Criado em Salvador no ano de 1987, o Intecab tem entre seus objetivos o de zelar pela comunidade afro-brasileira em sua diversidade e realizar estudos buscando o respeito que a religião merece, como atesta Ferretti, M. (2000, p. 2).

As principais temáticas do INTECAB nessa edição de 1998 contaram com os temas de Liberdade de Cultos e discriminação religiosa; Religiões populares e os Meios de Comunicação de Massa e perspectivas das religiões populares no próximo milênio. O coordenador geral do evento foi o Prof. Dr. Sérgio Figueiredo Ferretti da Universidade

Federal do Maranhão, contando com a ajuda e apoio do Grupo de Pesquisa Mina, Religião e Cultura Popular também da UFMA.

Reiteramos que apenas apresentamos apenas alguns encontros de acentuada relevância para o povo-de-santo maranhense, entretanto, não foi nosso objetivo fazer um mapeamento preciso e completo de todos os congressos, seminários e encontros tanto a nível geral e local referentes as religiões afro-brasileiras, mas refletirmos sobre a importância deles para os afro-religiosos como momentos e espaços de trocas de experiências e de informações e conhecimentos, inclusive de disputas e concorrências, a exemplo do IV Emcab, que retomamos em nossas análises.

No primeiro dia de seminário (abertura) na Casa Fanti Ashanti houve um ritual de boas-vindas a todos os participantes, a partir de alguns cânticos rituais, e logo depois aconteceu a mesa de abertura do evento, composta pela prof^a Dr. Mundicarmo Ferretti da Universidade Estadual do Maranhão e pelo ogã Gilson Leite, membro da Casa Fanti-Ashanti e ligado ao Movimento Negro. O título da palestra era o mesmo tema do seminário 'Religião afro-brasileira-tradição, sociedade e modernidade, conteúdo que permeou a maior parte das discussões ao longo de todo o evento intensificando em determinados instantes os debates na plenária.

Logo após os cânticos de saudação dos participantes, Pai Euclides Ferreira consultou as entidades espirituais (os orixás) para saber de antemão como se desenrolaria os próximos dias de seminário, através do jogo de Obí. Ele fez a jogada e não gostou do que viu, falando que o resultado não tinha sido bom...Segundo Cacciatore (1988, p. 184) o obí é um fruto de uma palmeira africana (cola acuminata) usualmente utilizado em adivinhações simples (jogo do sim ou não) pelos líderes afro-religiosos.

Primeiramente, Pai Euclides pegou uma faca grande e cortou o fruto do Obí e fez a jogada, arremessando os seus pedaços uma e duas vezes pressentindo que alguma coisa em um futuro próximo não estaria de acordo ou não daria certo. Depois disso, pequenos pedaços de Obí foram cortados e distribuídos para os presentes mastigarem e comerem, pois esse fruto é comestível e perecível.

A partir dessa jogada de Pai Euclides, refletimos e pensamos bastante, tentando naquele instante descobrir o que não daria certo ou não estava de acordo com os deuses ou orixás em relação as perspectivas futuras do IV EMCAB, pois o evento aparentemente parecia muito organizado e estruturado. Ressaltamos que essa era a primeira vez que visitávamos a Casa Fanti Ashanti em prol de nossas primeiras

incursões nessa área de estudos, apesar de já termos visitado outras casas de Tambor de Mina e de Umbanda na cidade de São Luís e interior do Estado.

O IV EMCAB contou com mesas redondas, palestras, oficinas, debates e discussões marcando três dias de seminário com a seguinte programação:

24/11/2000: Abertura na Casa Fanti Ashanti, Saudações e Cânticos aos presentes; Mesa-redonda ‘Religião afro-brasileira: tradição, sociedade e modernidade’; Coquetel.

25/11/2000: 2º dia no Centro de Criatividade Odylo Costa Filho (Centro Histórico), Mesa redonda 1 ‘Ecumenismo-tolerância ou respeito’?; Mesa redonda 2 ‘O povo Mina e a tradição dos orixás-voduns através dos tempos’; Almoço; Oficinas e Apresentação dos trabalhos das oficinas (resultados).

26/11/2000: 3º e último dia de seminário também no Centro de Criatividade Odylo Costa Filho com Mesa redonda 1 ‘A introdução da Umbanda no Maranhão-sua história e conseqüências no contexto cultural e religioso local’; Mesa redonda 2 ‘A origem do mundo e a dinâmica da ancestralidade’; Almoço; Trabalhos conclusivos em plenária; Agradecimentos e Cânticos de encerramento.

Os palestrantes e convidados faziam parte das religiões afro-brasileiras (Tambor de Mina, Umbanda e Candomblé) quanto de outras religiões como o Catolicismo (Padre Bráulio), Espiritismo Kardecista (Moab) e religiões evangélicas (Pastor Lindoso). Nem todos compareceram no evento, a exemplo dos palestrantes Moab (Espiritismo) e do Pastor Lindoso (Religiões evangélicas) e a vodúnsi Maria Celeste dos Santos (Casa das Minas), que por motivos pessoais não se fizeram presentes.

No segundo dia de EMCAB ocorreu tudo bem com as apresentações das mesas e das oficinas ‘apesar da ausência de alguns como já mencionamos. Já no terceiro e último dia em determinado momento em uma mesa redonda formada por Francelino Shapanan (líder afro-religioso da Casa das Minas Thoya Jarina em Diadema, São Paulo) e pelo babalorixá Euclides Ferreira houve um clima de agitação e instabilidade no ambiente (mesa e plenária), devido a uma pergunta formulada por uma jovem (participante do seminário), identificada depois por alguns afro-religiosos na plenária como sendo da Casa Fanti Ashanti, terreiro de Mina organizador daquele evento.

O questionamento feito por ela não deixou de causar burburinhos, comentários ao pé do ouvido e discussões mais a nível geral, pois colocava em voga o modelo ritual do terreiro de Iemanjá (finado Jorge Itaci do bairro Fé em Deus). Na verdade, ela queria saber o motivo do terreiro de Iemanjá ‘paramentar’ (vestir, ornar com paramentos, ferramentas os seus orixás e voduns), pois essa prática não condizia com a tradição do Tambor de Mina, sendo algo mais de Candomblé, segundo o posicionamento dela no final da sua pergunta.

Indo mais além, na sua questão polêmica essa moça sentia a necessidade de saber por quê o terreiro de Iemanjá apresentava todo um conjunto de características da matriz afro baiana em seus rituais e festas, misturando elementos do Tambor de Mina e do Candomblé, descaracterizando a ‘tradição afro-religiosa do Tambor de Mina’, gerando ‘misturas’, confusões. A mesma moça da Casa Fanti Ashnti depois de fazer sua pergunta sugeriu que os integrantes dessa casa de Mina aderissem ou se convertessem ao próprio Candomblé para estarem mais ‘legitimados’ para usar seus símbolos e desenvolver suas práticas mais características. Pai Francelino como descendente de Pai Jorge ou da Casa de Iemanjá respondeu com uma contra-pergunta: Por que você não fez essa pergunta para Pai Jorge, ontem aqui?, mas só paramenta quem pode!

Percebemos que pai Francelino Shapanan não gostou muito do tipo de pergunta feita a ele, pois achava que o seu pai-de-santo era mais capacitado para responder algo sobre a sua própria casa. Na verdade, houve alguns rumores na plenária e membros da organização do seminário se dirigiram ao microfone afirmando que a intenção do seminário não era ofender ninguém e sim debater questões das religiões afro no Maranhão, onde ainda disseram que Pai Jorge era um grande líder afro-religioso tecendo muitos elogios, ou seja, tentando amenizar a situação explícita de conflitos afro-religiosos no contexto maranhense.

Uma das idéias principais que tivemos como intenção observar nesse capítulo ao focalizar o EMCAB e outros eventos de temática afro-religiosa é que além de promoverem discussões e debates entre as matrizes afro ou religiões (terreiros, casas, templos) sobre temas de seu cotidiano e história, eles podem acirrar disputas, conflitos e concorrências no campo afro-religioso brasileiro. O IV Emcab foi um desses exemplos em que essas disputas vieram à tona, especialmente a concorrência inter-religiosa entre Casa Fanti Ashanti (Pai Euclides) e Terreiro de Iemanjá (Pai Jorge).

3.1 Conflitos e disputas no Tambor de Mina maranhense

Nas religiões afro-brasileiras, especialmente, no espaço-terreiro no qual estão constituídas as comunidades afro-religiosas ou o povo-de-santo em geral são construídos laços de amizade, inimizade e de parentesco afro-religioso, ou seja, relações sociais configuradas no âmbito religioso. Ferretti, S. (1996, p.249) mostra que no Tambor de Mina, o grupo ou as pessoas dos terreiros costumam em determinadas épocas do ano ficarem muito próximas entre si, acentuando os graus de convivência sendo comum surgirem brigas, conflitos, desentendimentos, divisões ou cisões.

Essas épocas usualmente são desencadeadas no período festivo dos terreiros de Mina, onde há toda uma movimentação em torno da louvação dos santos católicos (Santa Bárbara, São Sebastião, São Jorge, etc.) e das entidades espirituais a eles associados ou mesmo de suas devoções, a exemplo de parte dos voduns da Casa das Minas que são devotos de muitos santos da Igreja Católica (Averequete, vodum da família de Queviosô é devoto de São Benedito e gosta também de Tambor de Crioula). Demonstramos que durante uma festa grande em um terreiro de Mina, que eles muitas vezes categorizam de ‘festejo’, pois toma grande parte do tempo e podem durar semanas, chegando até mesmo um mês de festa nessas casas, os desacordos e desentendimentos são passíveis de acontecer com muito mais frequência.

Em todos os ambientes e esferas sociais as oposições, divergências e disputas estão presentes e nos terreiros ou templos afro-religiosos isso não é diferente, pois esses elementos são acirrados, à medida que interesses individuais ou até coletivos de uma parte do grupo estão em jogo. Podemos enumerar diversas causas ou alguns motivos que provocam ou facilitam os conflitos, disputas ou mesmo desentendimentos no campo afro-brasileiro, mas antes de discorrermos sobre essa idéia percebemos que é interessante compreender essa noção de ‘campo’, nesse caso o campo religioso categorizado por Bourdieu (1990, p.119-120):

Um espaço no interior do qual há uma luta pela imposição da definição do jogo e dos trunfos para dominar esse jogo. Todo campo religioso é o lugar de uma luta pela definição, isto é, a delimitação das competências, competência no sentido jurídico do termo, vale dizer, como delimitação de uma alçada. (BOURDIEU, 1990, p.119-120).

Compreendemos que o campo religioso em si categorizado por Bourdieu (1990, p.119-120) já denota a idéia de um local de concorrências e de disputas de poder,

reconhecimento, posicionamento e de busca de legitimidade, com a ‘luta pela imposição da definição do jogo’ e dos ‘trunfos’ para dominar esse mesmo jogo. Nas religiões afro-brasileiras e demais religiões essa luta é intensa, desde quando analisamos essa questão de forma interna (dentro dos terreiros, igrejas, grupos, comunidades) e também externa, a partir do instante em que observamos as concorrências e disputas inter religiosas (Igreja ‘X’ versus Igreja ‘Y’ ou Igrejas versus terreiros e assim sucessivamente).

Um dos exemplos básicos dessas disputas de poder vai de encontro ainda respaldado nessa categorização de Bourdieu (1990) sobre ‘campo religioso’, com as próprias batalhas religiosas travadas entre alguns segmentos das Igrejas Neopentecostais, a IURD, Igreja Universal do Reino de Deus e as religiões afro-brasileiras ou comunidades afro-religiosas. Mariano, R. (1999, p. 115-116) faz algumas considerações a respeito dessas disputas, concorrências e ataque das religiões evangélicas, especificamente da IURD as religiões afro-brasileiras:

Se os evangélicos identificam as entidades da Umbanda, os deuses do Candomblé e os espíritos do Kardecismo com os demônios, os neopentecostais vão bem mais longe ao vê-los como responsáveis diretos por uma infinidade de males, infortúnios e sofrimentos. A partir disso, o combate à macumba, aos exus, guias, pretos-velhos e orixás tornou-se um de seus principais pilares doutrinários. Mas para que esse diálogo contrastivo com os adversários fôsse possível, além de se basearem na dogmática pentecostal tradicional, aproveitaram tanto o medo da macumba, da feitiçaria, da magia negra e de certos preconceitos presentes no imaginário e na memória popular quanto a própria expansão, visibilidade pública e influência cultural dos cultos afro-brasileiros. (MARIANO, 1999, p.115-116).

É interessante a identificação que Ricardo Mariano (1999) faz das impressões das religiões evangélicas e, particularmente, da igreja neopentecostal IURD sobre as religiões de matriz africana no Brasil ao associarem as suas entidades espirituais (orixás, voduns inquices, cabolos, etc.) com o diabo cristão expressando uma carga acentuada de preconceito, discriminação e combate a essas religiões. Além do preconceito em si é preciso extirpar e combater essas denominações, convencendo seus membros a seguirem as leis de Deus e seus ensinamentos muito presentes na sua palavra (a Bíblia), um dos pilares doutrinários da IURD, a partir de uma verdadeira guerra santa contra essas denominações afro-religiosas (MARIANO, 1999, p. 111).

O caso da IURD é peculiar quando fazemos análises das variadas estratégias ou dos ‘trunfos para dominar o jogo’ (BOURDIEU, 1999), jogo esse que nada mais é do que o mercado religioso diversificado na atualidade, a partir de inúmeras ofertas

religiosas (igrejas, templos, terreiros), formando uma variedade plural para transcender ao divino (alcance da plenitude, Deus ou outras crenças, de acordo com a pessoa). Silva (2005, p. 152) observa que esses ataques as religiões afro-brasileiras é muito mais do que um proselitismo junto às populações de baixo nível sócio econômico (presentes tanto nas religiões afro, quanto nas neopentecostais), mas um cavalo de tróia às avessas.

Vagner Gonçalves (2005, p. 150-175) faz uma análise dos conflitos ou ‘guerra santa’, ‘batalha espiritual’ entre a IURD, igreja neopentecostal que costuma incessantemente perseguir as religiões afro-brasileiras (afro-religiosos) tendo variados objetivos em suas ações estritamente direcionadas. Um diferencial nessas análises de Silva (Id, Ibid) comparado com outros estudiosos a respeito desse tema, é que o autor vai além de muitos posicionamentos e compreensões já feitas sobre a temática, levando em conta a ambigüidade ou o duplo sentido que os direcionamentos das ações da IURD encerram ao atacarem as religiões de matriz africana no Brasil, dentre eles: o monopólio dos principais bens das religiões afro; a experiência do transe religioso e mediações mágicas (SILVA, 2005, p. 152).

Pensamos e concordamos com essas idéias ao referendarem que entre as religiões afro-brasileiras e as igrejas neopentecostais, especialmente a IURD, há muito mais pontos de aproximação do que de afastamento, devido a um conjunto de reordenações e ressignificações realizadas por essa instituição religiosa. A partir dessa premissa, expomos que os afro-religiosos ao se depararem com tal situação começam a classificar a IURD como um verdadeiro ‘terreiro’ ou templo afro-religioso onde suas práticas passam a identificar um contexto transformado ou transmutado para o universo dessas religiões.

Outras considerações em caráter de objetivo nesse artigo são desenvolvidas por Silva (2005), que elenca as principais delas, como o entendimento de algumas dimensões desses ataques (violência física e simbólica), levando em conta o trânsito de certos ‘termos’ entre o sistema religioso neopentecostal e afro brasileiro. Esse trânsito de termos focalizado por Silva (2005) pode ser exemplificado pelas próprias reinterpretações que a IURD insere em seu calendário de atividades semanais, destacando as ‘sessões de descarrego’, que contam com uma série de elementos simbólicos muito presentes nas religiões afro-brasileiras e que transitam para os rituais dessa igreja (cosmogonias e liturgias cruzadas) expressam objetivamente essa assertiva.

As presentes reflexões sobre conflitos (guerra santa e batalhas espirituais) desenvolvidas pela IURD contra as religiões afro-brasileiras ao nosso ver são essenciais

para observarmos características, mudanças, transformações, exigências de um mercado simbólico e religioso crescente. Diante dessas constatações, afirmamos que os conflitos entre religiões diferentes, mas que em determinados momentos conjugam elementos comuns, IURD que se apropria e reinterpreta símbolos presentes nas religiões afro-brasileiras, são aqui categorizados como de caráter externo.

Com referências ao caráter externo dos conflitos religiosos, relembramos um abuso de poder cometido por policiais militares no ano de 2001 contra uma casa de Mina centenária em São Luís do Maranhão, o terreiro do Justino, situado no bairro Vila Embratel, que teve seus locais sagrados profanados ao ser invadida a procura de uma criança desaparecida (FERRETTI, M. 2001, p. 23):

A Comissão Maranhense de Folclore repudia os abusos praticados por evangélicos, na madrugada de 09 de dezembro, contra o Terreiro do Justino, na Vila Embratel, quando, durante o toque realizado para Nossa Senhora da Conceição, policiais vasculharam a casa e os veículos estacionados na área do terreiro, em busca de uma criança de 18 meses, desaparecida de sua residência enquanto seus pais participavam de culto da Assembléia de Deus. Os policiais, depois de importunar três vezes o esposo de Dona Mundica Estrela-mãe-de-santo, foram por ele convidados a entrar e verificar como a criança não se encontrava ali e, sem ordem judicial e abusando de sua compreensão, vasculharam toda a casa, inclusive o peji, profanando lugares sagrados e procurando a criança até mesmo embaixo da cama da mãe-de-santo e dentro do congelador. (FERRETTI, M., 2001, p. 23).

Percebemos nitidamente na investida de policiais de maneira abusada ao Terreiro do Justino que ela fez parte de um momento em que uma série de crimes contra crianças estavam ocorrendo em São Luís (caso dos meninos emasculados, desaparecimentos e assassinatos de crianças), como já havíamos observado em capítulo anterior. Muitos deles demoravam para ser elucidados pelas investigações e uma das estratégias da própria polícia insuflada por preconceitos e discriminações afro-religiosas da sociedade era associar e responsabilizar os sacrifícios e rituais de magia negra que estavam acontecendo às religiões de matriz africana no Estado.

Já as relações conflitivas dentro dos terreiros de Mina e de terreiros entre si (diferentes matrizes afro-religiosas ou mesmo de uma mesma matriz), são classificadas por nós como 'internas locais' (dentro de um terreiro em específico) e internas intergrupais (constituídas pelos conflitos entre grupos afro-religiosos diferentes e descendentes ou de uma mesma raiz⁹). Podemos apontar algumas causas ou motivos facilitadores desses conflitos e disputas no contexto afro-religioso brasileiro,

particularmente o maranhense, dentre elas as divergências de idéias e opiniões entre líderes afro-religiosos (pais e mães-de-santo) e demais membros do grupo (filhos e filhas-de-santo, tocadores ou abatazeiros, toalheiras, serventes, isso na Mina, etc.) sobre atividades e demais demandas dentro dos terreiros. Essa ordem colocada pode ser invertida também quando focalizamos os indivíduos envolvidos nesses conflitos e disputas.

Há ainda outros aspectos intrínsecos relacionados a essa temática como a disputa poder nos terreiro isso a nível interno e externo no cenário afro-religioso de modo mais amplo. Ferretti, M. (1994, p. 104) ao observar em um de seus trabalhos algumas estratégias de africanização (busca das origens e tradições perdidas no próprio continente africano, reatualização de saberes e conhecimentos afro-religiosos) nas religiões afro-brasileiras, especialmente no Tambor de Mina, afirma que as relações entre terreiros africanizados (contemporâneos) e de raízes (abertos no passado por africanos) são geralmente conflituosas. Geralmente nos conflitos ou discursos opostos entre terreiros mais novos (africanizados) e terreiros de raízes (fundados por africanos) no Tambor de Mina, as acusações ocorrem em mão dupla ou dos dois lados como mostra Mundicarmo Ferretti (Id, p.1004-105):

Os novos além de nem sempre reconhecidos pelos antigos como detentores de grandes fundamentos africanos, são acusados de exibição de uma africanidade “de fachada”, apoiada em um saber africano vulgar, transmitido por pessoas não vinculadas aos templos tradicionais ou não autorizados por eles. Os terreiros africanizados (novos), por outro lado, apesar de considerarem as casas fundadas por africanos como “matrizes” e exemplos de luta e de fidelidade às obrigações religiosas deixadas pelos antepassados, costumam acusá-las de erros e ignorância em relação a religião africana e de sincretismos com outras religiões (FERRETTI, M., 1994, p. 104-105).

Temos aqui exemplo de discordâncias e oposições e visões de mundo acerca da matriz afro-religiosa ‘Tambor de Mina’, na qual conflitos velados (a nível de discurso mais silenciado e ao pé do ouvido, as fofocas de santo) são estabelecidos entre

9-Por exemplo, terreiros, casas ou templos matrizes e seus filiados pertencem a um mesmo grau de descendência. Exemplificamos, o grau de descendência afro-religiosa do Ilê Ashé Ogum Sogbô, de Pai Airton que descende em primeiro grau do Terreiro de Iemanjá (Pai Jorge Oliveira), que já tem raízes no extinto Terreiro do Egito (fundado por africanos em meados do séc. XIX), como já exploramos em capítulo anterior. Um exemplo oposto a essa idéia é a Casa das Minas, que não conta com filiais no Maranhão e nenhuma parte do Brasil, sendo visto como um templo afro-religioso único quanto a descendência afro-religiosa.

as casas de raiz (legitimadas por fundamentos africanos) e as ‘mais novas’ (africanizadas ou contemporâneas). Dando mais ênfase em termos de exemplificações sobre conflitos e disputas no Tambor de Mina no Estado, direcionamos nossas atenções para um dos rituais da Casa das Minas que no passado não deixava de gerar disputas de poder e certa concorrência entre as vodúnsis: as ‘feitorias completas’ ou ‘feitoria de vodúnsis gonjaís’ (grau de iniciação completa na Casa das Minas, onde a filha-de-santo ou vodunsi passa a entrar em transe com tobóssis, entidades espirituais infantis femininas).

Em uma das últimas feitorias ou iniciações completas na Casa das Minas que aconteceu no início do séc. XX (1914), como explicita Ferretti, S. (1996, p. 249) determinada vodúnsi estava já preparada e pronta para ser ‘recolhida’ (se submeter aos rituais iniciáticos) para se tornar ‘gonjaí’, entretanto, ela foi trocada e outra ficou no lugar dela. Ainda sobre esse caso, Ferretti, S. (Id Ibid), fala que a vodúnsi que foi ‘feita’ ou ‘escolhida’ para ser gonjaí tinha poucos anos de dançante e que as influências familiares foram decisivas para sua feitoria.

Dentro desse mesmo grupo afro-religioso (Casa das Minas) os conflitos e disputas eram marcados também por pessoas muito autoritárias ou orgulhosas; umas que não aceitavam outras por problemas pessoais; de pessoas que assumiam posições de mando indevidamente, além de algumas omissas as suas responsabilidades, etc. (FERRETTI, S. 1996, p. 249). Ao analisar também conflitos e disputas no Tambor de Mina Santos, M. R. (1989, p.126) demonstra que eles são diversos e podem ser motivados por inúmeros fatores:

Insatisfações pessoais, questões familiares, querelas e desavenças perpassam o dia-a-dia das casas de culto à semelhança de qualquer um outro grupo humano onde muitas pessoas por razões diversas e na maioria das vezes involuntariamente, acabam se juntando num destino comum. (SANTOS, 1989, p. 126-127).

Achamos importante essa dimensão mais geral que Santos (1989) expõe ao se reportar aos conflitos no Tambor de Mina no Maranhão e as religiões de modo universal, afinal disputas, conflitos, brigas, intrigas são encontradas em todas elas, indistintamente. As conseqüências dessas relações conflituosas a nível interno dos terreiros de Mina no Maranhão apresentados por Santos (1989, p.126-127) são drásticas para o grupo como um todo, pois usualmente ocasionam intrigas, verdadeiras ameaças à

unidade das casas de Tambor de Mina e também podem trazer consequências piores para as pessoas envolvidas.

Em seu estudo sobre as religiões afro-brasileiras, particularmente o Batuque do Rio Grande do Sul, Norton Corrêa (1998) vai examinar o papel desenvolvido pelo ‘fator conflito’ nas relações sociais entre agentes individuais e as instâncias onde essas religiões estão inseridas. O autor ao chamar à atenção em seu trabalho, logo de início, para a escassez de obras que se dediquem exclusivamente ao tema das relações conflituosas no contexto afro-religioso brasileiro, afirma que basta entrarmos a fundo nesse universo para nos depararmos com a abrangência e recorrência desse fenômeno (CORRÊA, 1998, p. 10):

Em que pese o volume de obras publicadas e os muitos planos de abordagem com que tais religiões foram enfocadas, um tema muito recorrente só muito raramente foi colocado como eixo da análise do universo religioso afro-brasileiro: as relações conflituosas. A escassez de trabalhos que coloquem em destaque essas relações chama atenção na medida em que basta mergulhar neste universo (como ocorreu praticamente a totalidade dos autores na área) para nos darmos conta imediatamente da recorrência e abrangência do fenômeno, que transparece em todos os níveis de relacionamento entre indivíduos e instâncias do plano natural e sobrenatural: sacerdotes fazem constantes acusações a outros por suposta incompetência ou desonestidade ritual; todos se julgam objeto da inveja e da feitiçaria alheias; iniciandos desentendem-se com seus iniciadores por questões rituais, o relacionamento entre deuses e humanos nem sempre é ameno. (CORRÊA, 1998, p. 10).

Na verdade, observamos que o tratamento especial do tema leva ao entendimento de sua amplitude em face de ações conturbadas no plano social, produzidas por agentes contextualizados no universo afro-religioso brasileiro, entre eles Corrêa (Id, Ibid) começa destacando as brigas entre sacerdotes e líderes afro-religiosos, depois iniciandos e iniciadores, ou seja, filhos (as) e pais ou mães-de-santo e por último alude ao fato de que as conturbações estão presentes também entre o sagrado e o humano. O mesmo autor categoriza que essas ações conflituosas entre esses agentes religiosos (sacerdotes, filhos e mesmo entre sagrado e profano: homens e deuses) são elementos constantes nos mais diversos estudos e trabalhos já publicados de pesquisadores e especialistas da Antropologia das religiões afro-brasileiras no país.

A priori, Norton Corrêa (1998) faz uma identificação do problema do conflito religioso nos estudos de vários especialistas da área, buscando desde Nina Rodrigues (1935), médico maranhense pioneiro nos estudos afro-religiosos no país, até autores mais atuais e contemporâneos comparados com ele. Outro estudo que merece destaque e

que privilegia a temática das relações conflituosas nas religiões afro-brasileiras é o de Yvonne Maggie (1977), intitulado ‘Guerra de Orixá’: um estudo de ritual e conflito, onde a autora vai se deter no estudo de um terreiro de Umbanda ‘na zona norte do Rio de Janeiro a ‘Tenda Espírita Caboclo Serra Negra’ (VELHO, 1977, p. 21), tendo um objetivo muito restrito que é o de analisar o grau de comportamento dos médiuns dessa mesma casa (rituais, símbolos e costumes), focalizando o ‘drama’ (relações conflituosas do terreiro), os personagens envolvidos nesse drama e ela por último faz uma análise do ritual e dos conflitos dessa casa mais a nível simbólico.

Destacaremos dentro desse estudo de Yvonne Maggie (1977) as reflexões sobre as relações conflituosas presenciadas por ela enquanto pesquisadora no seu campo de estudo (terreiro de Umbanda), é o que ela vai classificar como ‘drama’ e relações conflituosas, que por fim ela compreende isso como uma verdadeira ‘guerra de orixá’, pois entendemos que o domínio sagrado (deuses, orixás, entidades espirituais) participa dessas crises e conflitos humanos também. É importante mostrar que Yvonne Maggie vai percebendo o desenvolvimento dessas ‘crises’ e conflitos no decorrer de sua pesquisa e que eles não aconteciam por acaso e tinham significados próprios (VELHO, 1977, p.46).

Impressões de que os estudos e pesquisas na Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras têm se preocupado mais ao longo de sua história em privilegiar a descrição de rituais, buscando suas origens e observando a história dessas religiões em um largo espaço de tempo também estão presentes nas críticas de Yvonne Maggie (Id, ibid). Ela afirma que a maioria dos pesquisadores privilegia o destaque das funções integradoras dos terreiros em detrimento dos seus aspectos de conflito, entretanto, suas análises vão de encontro com a ‘vida do terreiro’, o cotidiano desse terreiro, composto pelos umbandistas ou afro-religiosos observados.

Ao utilizar o conceito de ‘drama social em Turner (1964), Yvonne Maggie (1977) tem como pretensão dar conta dos distúrbios e crises, que usualmente, ocorrem na vida social dos grupos analisados (os que fazem parte do terreiro de Umbanda). O desenvolvimento ou ápice desses conflitos no grupo é o que Turner (1964) classificou como ‘dramas sociais’.

Basicamente, no caso estudado por Yvonne Maggie (1977, p. 48) foi um conflito ou crise onde um grupo de médiuns unidos com outro abandona o seu terreiro e funda um outro ‘novo’, quebrando determinadas regras e normas das relações entre sacerdotes (as) e filhos (as)-de-santo:

No caso estudado, a crise surgiu no momento em que um grupo de médiuns abandonou um terreiro e, junto com outros, criou um novo. A abertura do terreiro já implicava a quebra de uma norma fundamental que regulava a relação entre médiuns e Pai ou Mãe-de-Santo. Os médiuns devem obediência a seu Pai ou Mãe-de-Santo e é através disso que um terreiro se mantém. Mas a crise se prolongou com a loucura da Mãe-de-Santo que abriu um novo terreiro e estendeu-se com a luta pela sucessão, através do conflito entre Pai-de-Santo e o Presidente. Essa crise foi expressa no sistema em questão através de uma categoria que revelou ser de fundamental importância para sua compreensão, a “Demanda” (VELHO, 1977, p.48)

O grupo afro-religioso focalizado por Yvonne Maggie se fragmenta em prol de relações conflituosas, crise ou desentendimento entre seus agentes, sendo originada não somente a partir da presença deles em si, mas de uma ação implementada por um grupo desses agentes ao criar ou fundar um novo terreiro ou casa de Umbanda. Para agir dentro dessas crises, conflitos, brigas e dramas sociais vivenciados na religião, os indivíduos constituintes dela (umbandistas) vão utilizar como um dos seus artifícios ou ‘armas’ (de ataque e defesa), a demanda.

Segundo Cacciatore (1988, p. 102) demanda vem ser desentendimento, luta entre orixás ou entidades e conseqüentemente questão entre terreiro ou entre pessoas de um terreiro, sendo um termo também utilizado com referências a Ogum, tido como protetor das demandas. Yvonne Maggie (Id, *ibid*) categoriza como guerra de orixá, batalha, briga ou batalha espiritual dentre entidades, acionadas pelos homens; categoria muito presente na Umbanda.

Ao longo de nossas pesquisas antropológicas na área das religiões afro-brasileiras no Maranhão (cidade de São Luís) pudemos acompanhar alguns casos desses (conflitos, brigas ou guerras de orixá) em duas matrizes afro-religiosas diferentes (Umbanda e Tambor de Mina) e que citaremos aqui um desses casos. Na primeira, percebemos que após a morte da mãe-de-santo ou a chefe da casa, as relações conflituosas, as crises e ‘dramas sociais’ vivenciados pelos seus membros passaram a ser uma constante no contexto afro-religioso ou umbandista dos médiuns e do pai-de-santo de um certo terreiro.

Essa casa de Umbanda, atualmente extinta, era liderada por uma mãe-de-santo, desde a sua fundação em fins da década de 70, ajudada por seu filho de criação, que depois se tornou pai-de-santo, assumindo junto com ela a liderança do terreiro. Em meados da década de 90 (1996) a mãe-de-santo faleceu, deixando o terreiro de Umbanda a cargo de seu filho de criação, que passou a liderar sozinho a casa.

O pai-de-santo, que vou chamar de ‘AC’ com a morte de sua mãe tanto por um parentesco afetivo (filho de criação), quanto por um parentesco religioso (seu filho-de-santo) passou a enfrentar nas ‘giras de Umbanda’ e demais atividades religiosas de sua casa as disputas dos seus próprios filhos (as)-de-santo que começaram a concorrer com ele saberes e a liderança. Em uma dessas giras ou sessões como eles classificavam no contexto ritual umbandista de lá, presenciamos uma cena de desrespeito (deboches e sarcasmos) de um filho-de-santo em relação ao líder daquela casa.

Muitas outras situações de desrespeito entre filhos (as)-de-santo X Pai-de-santo aconteceram no terreiro de ‘AC’, ao longo dos trabalhos ou sessões, denotando um campo de disputas, concorrências por espaço e por um saber afro-religioso não reconhecido pelo próprio pai-de-santo. Além disso, ‘AC’ se sentindo sozinho na sua residência e criando um filho adotivo¹⁰, chamou uma filha-de-santo dele e sua família para morarem com ele. A partir daí as relações conflituosas foram mais intensificadas, a partir da convivência dessa filha-de-santo, que chamo ‘D’, dentro da residência de ‘AC’.

‘D’ promoveu várias discórdias dentro da residência de ‘AC’, tendo acesso total naquele instante a aspectos particulares e pessoais da vida de ‘AC’, passando a exercer funções autoritárias e a desempenhar um papel de governanta da residência. A mesma ‘D’ também só comparecia as sessões ou giras de Umbanda quando sentia vontade, criando muitas confusões ao longo de sua estada na residência de ‘AC’.

Dentre as intrigas criadas por ‘D’, explicitamos uma delas, a partir de uma estória inventada por ela de que sua prima (juíza de Direito) iria tirar a guarda do filho adotivo de ‘AC’, levando o mesmo para uma casa de apoio a menores (adolescentes), ameaçando o pai-de-santo a todo instante.

Uma outra pessoa ligada ao terreiro de Umbanda, ‘ML’, que nos repassou a maior parte da história da casa e dos conflitos e disputas, acabou descobrindo a mentira de ‘D’, que ficou acuada e acabou indo embora da casa de ‘AC’ definitivamente. Uma

10-A família de ‘AC’, antes da morte de ‘EA’ (ano de 1996), sua mãe-de-santo e mãe adotiva era formada por três pessoas, ‘AC’, ‘EA’ e ‘J’, a criança que eles criavam como filho adotivo desde recém-nascido. O terreiro de Umbanda era nos moldes dos centros espíritas de Umbanda, fundados por Zélio de Moraes no início do séc. XX, contando nas giras de Umbanda com palmas, cânticos em português, estruturação das entidades espirituais em linhas ou falanges, passes e consultas espíritas com as entidades, etc.

das suas estratégias usadas foi a de afastar a maior parte dos membros do terreiro e dos seus clientes, com estórias mentirosas e inverdades a respeito do pai-de-santo 'AC'.

Atualmente, esse terreiro de Umbanda está fechado e extinto, pois 'AC' faleceu no ano de 2002 com problemas de saúde (cardíacos) e não deixou sucessores ou pessoas competentes para exercer cargo de chefia na casa. Caracterizamos o caso do terreiro de Umbanda de 'AC' como de caráter interno local, nas quais as relações de conflito foram desenvolvidas no próprio espaço-terreiro.

As abreviações utilizadas no texto são fictícias em prol de pedidos de 'ML', que nos recomendou discrição ao falar desses assuntos sobre conflitos que segundo ela são conflituosos ou acabam gerando mais conflitos. Após esse depoimento, passamos a compreender que mesmo em meio a escassez de trabalhos específicos sobre o tema (CORREA, 1998; VELHO, 1977), falar de relações conflituosas em qualquer contexto podem trazer ou gerar conflitos, caso o pesquisador não saiba administrar objetivamente nos seus textos depoimentos, falas e demais personagens desses mesmos conflitos.

Mesmo com os significados das abreviações já delimitadas ao longo do texto acima, explicamos mais uma vez seus sentidos com algumas outras informações:

- 'AC' = Pai-de-Santo do Terreiro de Umbanda. Foi uma das vítimas dos seus próprios filhos-de-santo, chegando a falecer no ano de 2002 por problemas de saúde e também devido a uma série de demandas promovidas por alguns de seus filhos (as)-de-santo e outros desafetos.
- 'EA' = Mãe-de-Santo do Terreiro de Umbanda, falecida em 1996. Deixou a chefia para 'AC'. No seu tempo de comando da casa exercia total domínio no terreiro, coordenando todas as atividades e rituais, apaziguando qualquer tipo de conflito no recinto. Era muito respeitada e querida por todos.
- 'J' = Filho adotivo de 'AC' e de 'EA'. Desde bebê já participava de alguns rituais ou festas da casa, como a festa de São Cosme e Damião, onde doces e balas eram distribuídos pelo terreiro. Foi batizado ainda criança na Umbanda pelos seus pais adotivos.
- 'D' = Filha-de-santo que foi um dos pivôs de grande parte dos conflitos no terreiro de Umbanda. Promotora de variadas demandas contra 'AC', inventando fatos e demais estórias fantasiosas. Afastou muitos clientes do terreiro de 'AC'.

- ‘ML’= Afro-religiosa que participou do terreiro de Umbanda de ‘AC’ e ‘EA’, informante que nos concedeu todas essas informações. Ajudou ‘AC’ a desmascarar ‘D’ e a se livrar de muitas situações de risco no terreiro.

Nosso outro exemplo está atrelado ao Tambor de Mina, onde essas relações conflituosas estão mais a nível externo de forma intergrupar (terreiros X terreiros), mas algo muito direcionado para as disputas e concorrências afro-religiosas e espaço, visibilidade sendo mais claro e objetivo, sem aparecer muito a questão das demandas. Tudo ocorreu, a partir da morte do pai-de-santo no ano de 2003, deixando uma comunidade afro-religiosa acentuadamente consternada com esse acontecimento inesperado, gerando todo uma situação complexa dentro dessa casa de Tambor de Mina em que muitas decisões e ações tiveram que ser tomadas, devido a vontade da maioria de que a casa continuasse e também ao próprio estado de margem (GENNEP, 1978) estabelecido naquele momento difícil.

Nesse mesmo ano de 2003 um grupo de afro-religiosos do terreiro de Mina (X) se organizaram, desenvolvendo em outro espaço diferente (residência de um dos filhos-de-santo do terreiro X), diversos rituais (chamada de entidades com cânticos), oferendas (comidas de santo, velas, sacrifícios de animais, etc.), inclusive reuniões afro-religiosas, etc., no intuito de dar início a uma nova casa ou abertura de um novo terreiro de Mina (Y). É necessário frisar que o representante dessa nova casa (Y) é classificado aqui como ‘BK’, tendo muito desprendimento e inteligência nessa nova investida, sabendo coordenar naquele instante seu grupo de futuros filhos-de-santo.

Com a intensidade dos encontros e reuniões entre esse grupo de filhos-de-santo originários do terreiro X, eles fundaram em dezembro de 2004 o terreiro de Mina ‘Y’, que não foi reconhecido e autorizado pela casa de Mina X, gerando situações de desconforto e conflitos velados e silenciados entre os dois espaços-terreiro. Uma outra casa de Mina foi acionada para legitimar o terreiro Y e servir como base para as obrigações rituais do pai-de-santo ‘BK’, que veio a se filiar formalmente a um novo terreiro de Mina que chamamos de ‘W’ em novembro de 2006.

As relações entre os terreiros de Mina ‘X’ e ‘Y’ ficaram entremeadas por possíveis disputas mais localizadas em um mesmo ambiente, pois ambas as casas de Mina ficaram localizadas próximas uma da outra, na qual a primeira ‘X’ é consciente de que tem toda uma ‘tradição’ e projeção histórica comprovada ao longo de várias décadas na religião, além de peculiaridades próprias, contando com o apoio de inúmeros

filhos e filhas-de-santo. Já o terreiro ‘Y’ que ao nosso ver, já nasce imbricado por idéias e normas um tanto ‘tradicionais’ do Tambor de Mina tem no discurso de ‘BK’ a maior parte de suas respostas e contra-argumentos as suas mais diversas críticas, pois não é reconhecido apesar da exímia organização de ‘BK’ na formação do seu terreiro.

É importante pontuar que os terreiros de Mina ‘X’ e ‘Y’ apesar das farpas, elementos básicos de conflitos trocadas ora ou outra, não são inimigos a ponto de demandarem explicitamente um contra o outro, como observamos no estudo de ritual e conflito (guerra de orixá) de Yvonne Maggie (1977). Temos como preocupação ao analisar as relações conflituosas dentro do Tambor de Mina, observar o local desses mesmos conflitos, como eles são considerados pelos estudiosos e especialistas da área, nos detendo também em algumas análises desses ‘dramas sociais’ levantados pelos IV EMCAB no ano de 2002.

A atenção do pesquisador a todas as atividades e eventos, rituais e acontecimentos presentes e que se desenrolam no espaço-terreiro é necessária, analisando desde pequenos comentários de visitantes e filhos da casa até as impressões e visões de mundo dos líderes afro-religiosos em destaque na casa. Compreendemos com esse estudo que a partir da percepção dessas relações conturbadas dentro dos terreiros teremos condições de identificar muitas características do ethos das comunidades e dos grupo afro-religiosos do Tambor de Mina e demais matrizes afro.

Muitas vezes realmente não dá para percebermos essas intrigas, pois quanto maior o grau de apaziguamento de pessoas da casa em relação aos conflitos, maiores serão as dificuldades e complexidades do pesquisador para entender esse jogo de disputas e concorrências de poder, prestígio, visibilidade e espaço dentro do contexto afro-religioso. Santos (1989, p.126-127) revela que uma das estratégias dos terreiros no Maranhão para não serem mal vistos como espaços de discórdias, brigas, intrigas e demais desentendimentos pelos de ‘fora’, pessoas de outras religiões, não-iniciados, admiradores, etc., é ter sutileza e saber lidar com as adversidades:

Em alguns terreiros, as divergências ocorrem de forma tão velada, tão sutilmente, que nem permitem que as pessoas de fora as percebam... Pessoas mais velhas das casas de culto chegam a afirmar que este tipo de divergência sempre existirá, pois os mexericos surgem inevitavelmente (SANTOS, 1989, p. 126).

Concordamos inteiramente com Santos (1989) ao relatar a sutileza dos afro-religiosos nos terreiros de Mina no Maranhão em relação aos conflitos e brigas que são

usualmente tratados com certa discrição para que o menor número de pessoas tome conhecimento, sendo essa uma tarefa na maioria das vezes quase impossível devido a rede informal de comunicação dentro dos terreiros em geral, legitimada acentuadamente pelos burburinhos, conversas ao pé do ouvido, fuxicos e mexericos do santo. Braga, J. (1988, p. 18) menciona ou cita algumas expressões em africano presentes nos terreiros de Candomblé para os fuxiqueiros e mexeriqueiros:

Deixando de lado as possíveis interpretações etnolingüísticas, a expressão Indaka de Kafurungonga é conhecida e utilizada, com certa frequência principalmente por pessoas mais jovens dos Candomblés para falar do língua-de-trapos, do que fala pelos cotovelos, do fofoqueiro, do mexeriqueiro, do linguarudo, do que vê e fala do que viu e do que não viu, do Indaka de Afofo, do babá ejó (o pai do fuxico) (BRAGA, 1988, p.18).

Os fuxicos e mexericos sem dúvida são componentes essenciais na promoção de acirramento e ênfase as intrigas, brigas e discórdias em qualquer âmbito social, independente de ser terreiro ou não e os fuxiqueiros, quando inteligentes e estrategistas conseguem fazer muitos estragos dentro de qualquer esfera da sociedade (trabalho, escola, igreja, terreiro, etc.). Perpassando pelos fuxicos e mexericos nos terreiros de religião afro, as forças negativas, espíritos do mal e correntes ruins muitas vezes enviadas por inimigos, é o que informa Santos (Id, p. 127):

Ex-dançante de Mãe Cota Pecoré e de Pai Teófilo, Mãe Benedita Silva, do Bairro de Fátima, referindo-se a estes problemas fez a seguinte declaração: 'Certas intrigas são decorrentes de forças negativas e correntes enviadas, que invadem o ambiente, podendo provocar cruzamento e choque de linhas. Em todo terreiro ocorrem atritos; isto faz parte do culto e, às vezes, acontecem até entre as entidades e vêm como ondas cheias de imãs entre si, podendo gerar harmonia ou desarmonia (SANTOS, Id, p. 127).

Fatores de ordem espiritual de domínios do sobrenatural (espiritualidade) podem contribuir para a desarmonia de um terreiro de Tambor de Mina, as forças negativas, correntes enviadas (as demandas, os feitiços mesmo!), acionadas para atingir desafetos e inimigos do santo, cruzando e se chocando muitas vezes com as entidades daquele terreiro prejudicado. Desentendimentos no Tambor de Mina também podem ocorrer no domínio do sagrado (encantados e caboclos), ou seja, entre as entidades espirituais que brigam, criam confusões umas com as outras e estabelecem conflitos e momentos perturbadores dentro de uma casa, caso não sejam controladas pelo pai ou mãe-de-santo.

Geralmente, os encantados da família de Légua Bugi, ou o povo de Codó que têm entre suas características a irreverência, a agitação, o dinamismo, a alegria e são exímios apreciadores de bebidas alcoólicas (cachaça, cerveja, whisky) e que no Ilê Ashé Ogum Sogbô são comandados por ‘Seu Folha Sêca’ em Pai Airton e no Terreiro de Iemanjá por Légua Bugi em tom de brincadeira usualmente estabelecem certas ‘confusões’ no ambiente festivo. Não estamos, aqui, classificando essas entidades (os encantados da família de Légua) como promotores de brigas, intrigas e discórdias tanto no Ilê Ashé Ogum Sogbô ou na Casa de Iemanjá, entretanto, reiteramos, que devido ao seu dinamismo e irreverência se eles forem desrespeitados ou tiverem que ‘brigar’ ou entrar em ‘disputas’ eles se mostram aptos para isso.

Retomamos nesse tópico também o momento de intensidade nas discussões no IV EMCAB em que o terreiro de Iemanjá teve seu modelo ritual questionado por apresentar influências (símbolos e práticas) de uma outra matriz afro-religiosa (Candomblé), como já expomos anteriormente no capítulo passado. Sem sombra de dúvida, os conflitos afro-religiosos a nível externo ou intergrupar foram delineados entre os acusadores (terreiro de Mina formulador da pergunta) e os acusados (Terreiro de Iemanjá).

Concorrências, disputas, intrigas e desentendimentos entre os dois terreiros de Mina são marcas essenciais reveladas por esse episódio, pois colocaram em voga nessa questão, muitas reflexões valiosas sobre os jogos de poder no campo afro-religioso do Maranhão. Quais as intenções do terreiro de Mina questionador ao identificar essas características ‘perturbadoras’ (em sua concepção) no terreiro de Iemanjá? Ao apontar um modelo ritual plural ‘da Casa de Iemanjá, ele revela alguma coisa ou só demonstra as inconstâncias e disputas pelo legítimo e aceitável dentro do Tambor de Mina?

Entendemos que essas relações conflituosas entre essas duas casas de Mina parecem que despontam bem polarizadas entre discursos mais centrados em aspectos tradicionais da religião e entre vozes mais dissonantes, abertas para reformulações, reordenações e ressignificações rituais. Conflitantes, conflitos e relações conflituosas aparecem ou são inerentes a qualquer área, seja ela religiosa, cultural, política, social, entretanto, de acordo com elas suas peculiaridades se tornam bem específicas.

4. Ilê Ashé Iemowá, terreiro de Iemanjá: um modelo a ser seguido?

O Centro Espiritualista de Tambores Iemanjá foi fundado na segunda metade dos anos 50, particularmente no ano de 1956, tendo suas primeiras instalações em um sítio no bairro do Calhau em São Luís do Maranhão pelo finado Jorge Itaci de Oliveira, mais conhecido como Jorge Babalaô ou Jorge da Fé em Deus. Naquela época, meados dos anos 50, esse local era de difícil acesso, tanto para o pai-de-santo quanto para seus primeiros filhos (as)-de-santo e demais pessoas desse grupo afro-religioso, devido eles não morarem nessa área e terem que se deslocar até lá.

Para chegarem ao Calhau, eles tinham que percorrer o caminho de canoa e a outra parte caminhando a pé. No sítio do Calhau eram feitas sessões de caboclo e rituais de Cura/Pajelança por Pai Jorge, vindo somente depois mudar os assentamentos do terreiro de Iemanjá desse local para o bairro da Fé em Deus (sua residência).

Com o consentimento da mãe biológica de Pai Jorge, Paula Oliveira (Rayonisan), finadas mineiras de terreiros já extintos em São Luís (terreiro de Vó Severa, terreiro de Cota do Barão, terreiro do Engenho), assentaram o ashé (força, firmamento) da casa. As causas para que os assentamentos do terreiro de Iemanjá e a próprio funcionamento da casa continuassem em um outro espaço foi devido o fato de que o ‘barracão’ (salão de danças) coberto de palha ter incendiado e também pelas dificuldades em chegarem ao sítio do Calhau, Oliveira (1989, p. 17):

O terreiro do Calhau que já se tornava oneroso, pois nas festas o transporte era muito difícil, devido ao acesso ser somente através de canoa, descendo no Porto de Vinhais e indo a pé pelo Rio Grande, ou então pelo sítio Santa Eulália, ou ainda, saltando no Porto do Calhau e indo para lá, que era mais perto. Para ir por terra, tinha de saltar no Olho d’Água ou no Túru e continuar a pé por trilhas de mato, por estradas muito precárias. (OLIVEIRA, 1989, p.17).

Com a proximidade das festas de dezembro (Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Santa Luzia) sem ter um local mais apropriado para fazer os toques de Mina ou as festas, Pai Jorge resolveu pedir o consentimento de sua mãe Paula para que eles organizassem a festa na varanda de sua residência no bairro da Fé em Deus, contando para isso com a ajuda das mineiras antigas e já falecidas Gabina e Dona Firmina. A partir daí, a casa de Iemanjá passou a se localizar mesmo no bairro da Fé em Deus, desenvolvendo as suas festas e rituais do Tambor de Mina, acompanhado de sessões de caboclo (uma forma de desenvolvimento dos médiuns) e as sessões astrais¹¹.

Mesmo Pai Jorge praticando rituais de Cura ou pajelança, desde o início da organização do seu terreiro ou Casa de Tambor de Mina, ele assumiu a sua identidade enquanto mineiro, pois foi iniciado no extinto Terreiro do Egito (Ilê Nyame) nos preceitos da Mina por mãe Maria Pia nos anos 50. De acordo com Ferreira, E. (2002, p. 83) o terreiro do Egito foi fundado por uma negra africana de nome Massinokou, mas tinha um nome abasileirado de Basília Sofia.

Outras informações sobre o extinto terreiro do Egito são pontuadas em Oliveira (1989, p.33) fazendo referência a acentuada presença de voduns do oriente naquele templo religioso sendo essa uma das causas para ter o nome 'Egito'. De acordo com Oliveira (Id, Ibid) o terreiro do Egito era muito semelhante a um quilombo tendo sua organização em um terreno amplo com várias casas ao redor.

Apontamos que a Casa de Iemanjá apresenta além dos toques de Mina (festas públicas e rituais privados, a ênfase a manifestações folclóricas como o Tambor de Crioula para entidades como os Pretos-Velhos no dia de sua festa, 13 de maio) e o bumba-meu-boi de encantado. Quanto as festas mais relacionadas ao Catolicismo Popular destacamos a festa do Divino Espírito Santo (mês de agosto) e a festa da queimação de palhinhas (Mês de fevereiro).

O terreiro de Iemanjá se classifica como pertencendo a algumas nações afro-religiosas como a Jeje, Nagô e Cambinda. As festas e rituais da casa estão muito atrelados ao culto e homenagem as entidades espirituais, a exemplo das duas principais do finado pai Jorge: Dom Luís Rei de França e Iemanjá.

Quanto aos cambindas, Ferretti, S.,(1996, p.297) faz algumas referências, dizendo que eles são povos vindos da África situados próximos ao rio Congo, vindo em grande escala para o Maranhão e sua tradição é muito difundida na cidade de Codó, interior do Estado do Maranhão. Os Cambindas contextualizados no espaço-terreiro são reconhecidos como voduns, categorizados pela expressão 'boços', bocó Vondereji, boço Jará, boço Meméia, etc.

11-Quanto as sessões astrais ou espíritas, também conhecidas como 'Mesas Brancas' eram também praticadas ou desenvolvidas no terreiro de Iemanjá por Pai Jorge Oliveira, a partir de sua inserção no Espiritismo, antes de ser iniciado na Mina (década de 50) a mando de seu pai (João Oliveira), momento em que ele sofreu muito pois o Espiritismo seria uma forma de substituir as entidades africanas, encantados e caboclos de Pai Jorge por espíritos de luz, Manoel da Luz, entre outros. (OLIVEIRA, 1989, p. 15-16); (LINDOSO, 2006).

Afirmamos que aspectos relacionados com a nação jeje daomeana e a nagô são apresentados pela Casa de Iemanjá, a partir da feitura e culto de voduns jeje identificados na própria Casa das Minas (Toy Agongono, Toy Zomadônu, Toy Roeju, etc.) e também nagôs (orixás e voduns), como Iemanjá, Badé Queviosô, entre outros. Voduns, orixás, encantados e caboclos recebem variadas homenagens ao longo de todo ano, como a festa de Iemanjá, Sogbô e Navezuarina no mês de dezembro nessa casa.

Pai Jorge expressa ao relatar sua história que ele além de babalorixá pelo lado nagô, ele era vodunon por ter sido reconhecido como um líder afro-religioso capacitado para o culto dos voduns jeje por uma das mães da Casa das Minas, mãe Amélia de Toy Doçú. Além dessas influências tanto dos jeje quanto dos nagôs, o terreiro de Iemanjá explicita o culto de outras entidades espirituais com a linha dos marinheiros, botos, caravelas.

Elencamos, a partir daqui alguns acontecimentos e fatos importantes sobre o terreiro de Iemanjá nas décadas de 50, 60, 70, 80, 90 até 2003, que marcam toda a existência da casa, onde tomamos como fonte o próprio Oliveira, J. (1989, 2003) através de memória escrita e oral (conversas e entrevistas). Os anos 50 marcam o nascimento do terreiro de Iemanjá, como já pontuamos pela iniciativa da instalação da casa no sítio do Calhau e depois sua transferência para o bairro da Fé em Deus.

Já os anos 60, vão marcar o desenvolvimento do terreiro de Iemanjá, ou seja, é uma década na qual as sucessões de liderança religiosa feminina são muito frequentes dentro da Casa de Iemanjá, passando a chefia de uma mãe a outra por variados motivos, como demonstra Oliveira (Id, p. 19):

Por motivo de doença, Madalena se afasta de guia da casa, que entregou a Dona Romana de Zezinho, a mesma entregou a guia para Dona Ana Gomes da Silva de Zezinho, filha da casa feita. . Também depois de não dar certo, a mesma entrega a guia que vai para as mãos de Raimunda Cardoso (Diquinha) de D. João, que fica por um ano. Nesta época já tinha sido feita na casa, Dona Maria Machado (Maria Silva Oliveira) de Dom José Floriano, Mãe Maria, da Leria, Maria de Jesus de Dona Clara e João de Lima, Abília Alves de Carvalho de Vereketinho e Mãe Douro. (OLIVEIRA, 1989, p.19).

Dessas mineira antigas supra-citadas destacamos o nome de Abília Alves de Carvalho, que até hoje continua no terreiro de Iemanjá, passando do status de filha-de-santo ou vodúnsi para o de mãe da casa. Mãe Abília em uma de nossas conversas informais sobre o terreiro de Iemanjá, nos afirmou que já é antiga lá e que a sua entrada foi efetivada dois anos depois que começou a funcionar na Fé em Deus.

Outros acontecimentos marcaram o terreiro de Iemanjá na década de 60:

- A Casa de Iemanjá é registrada como uma sociedade religiosa no Cartório de títulos e documentos e seu estatuto no Diário Oficial e passa a oferecer trabalhos sociais de modo gratuito (Escola primária, cursos de arte, enfermagem, bordado, etc., OLIVEIRA, 2002) sendo desativada no ano de 1968.
- Iniciou suas apresentações públicas de tambor de Mina fora da ‘guma’ ou salão de danças, ou seja, fora do espaço terreiro no ano de 1966, onde o grupo religioso dessa casa representou as religiões de matriz africana do Maranhão para a comitiva do Presidente da época Castelo Branco, Governador José Sarney e muitos ministros nos jardins do Palácio dos Leões, a convite da responsável pelo Turismo na época, dona Zelinda Lima.
- Outra apresentação de Jorge foi no Estado do Pará na televisão, onde foi considerado um dos mais ‘exóticos’ (diferentes) pais-de-santo já vistos e na TV Difusora no dia 28/05/1966 em São Luís do Maranhão no qual Jorge Itaci descreve inclusive o grupo religioso envolvido nessa apresentação pública:

Naquela apresentação-acrescentou-as 7 “filhas de santo” que me acompanhavam estavam possuídas de “santo”. Eis seus nomes com os “Santos” que nelas baixaram naquela oportunidade: Maria das Neves-Príncipe Gelim, Joana Moraes Correa-Caboclo Tambaté; Juraci Pereira, que é a contra-guia do “Iemanjá”-Toia Verequete; Rosa Assunção Correa estava com seu dono: D. Miguel-Rei da Gama; Amujaci Oliveira Rodrigues-D. Manoel; Alexandrina Pereira-Rei da Bahia e Maria Caetana Costa-“Toia Luizinho”. (JORNAL DO DIA, 01/05/1966).

Ao longo dessa década pudemos identificar esse crescimento ou desenvolvimento do grupo religioso de pai Jorge não somente na história da existência do terreiro relatada por ele (livro e entrevistas) como na mídia impressa, a exemplo da matéria do Jornal do Dia, intitulada, ‘Pai-de-santo nega maldade e faz previsões para MA-66’, Jornal do Dia, 1/05/1966, p. 4:

O “terreiro” chefiado por Jorge Itaci de Oliveira é um dos mais movimentados de São Luís e possui inúmeros seguidores também em outros estados da Federação, como no longo da Estrada de Ferro São Luís-Teresina. Respondendo a respeito da quantidade de “filhos-de-santo”, Jorge disse que

dançando no nosso terreiro há 84 “filhas”. (JORNAL DO DIA, 1/05/1966, p.4).

Outras informações importantes sobre a Casa de Iemanjá são retratadas ainda nessa matéria jornalística do Jornal do Dia (1966), entretanto, queremos aqui mencionar aspectos referentes ao grupo religioso quanto ao número de filhos (as)-de-santo que, ao nosso ver, naquela época já é bastante expressivo nesse terreiro de Mina de existência um tanto recente. Já os anos 70, não deixam de serem essenciais para a trajetória tanto do espaço-terreiro na cidade de São Luís, quanto fora do Estado do Maranhão, evidenciando também a figura do próprio pai-de-santo:

- Início dos anos 70, o babalorixá Jorge organizou ao lado do vereador e pai-de-santo na Umbanda José Cupertino de Araújo a ‘Festa de Princesa Ina’ no Porto do Itaqui, levando toda a sua comunidade afro-religiosa junto com outros inúmeros terreiros de Umbanda para homenagear essa entidade espiritual, como atesta a matéria jornalística ‘Festa da Princesa Ina hoje no Itaqui, Jornal O Imparcial, 22/10/1971, p. 12:

Numa promoção da Coordenadoria de Turismo e Cultura Popular da Prefeitura de São Luís que conta com o apoio da Federação de Umbanda do Maranhão, contando ainda com a participação de tambores de Mina e Candomblés, será realizada hoje, na Ponta da Madeira, no Porto do Itaqui a Festa da Princesa Ina. Uma grande concentração popular que tomará parte nesse festejo, estará às primeiras horas da noite de hoje, aglomerada na Capela de São Pedro, no bairro da Madre Deus, contando com a participação de uma “média”, vestida de princesa, simbolizando a homenageada, rumando para a Ponta D’areia, no Porto do Itaqui, onde terá lugar o ponto alto da festa. Ali será rezada uma ladainha, seguindo-se marcha de tambores de crioula; lançamentos ao mar de barquinhos de buriti, em homenagem a Yemanjá; rajadas de fogos de artifício, sem estouro. Todos os participantes dos grupos que participarem da festa, deverão estar vestidos com os seus trajes típicos. Segundo os chefes de terreiros de Umbanda de São Luís, o objetivo dessa festa, é pedir permissão à Princesa Ina para que as obras de construção do Itaqui, tenham prosseguimento, que de acordo com suas afirmativas, é encantado. (JORNAL O IMPARCIAL, 22/10/1971).

No início dos anos 70, época que o porto do Itaqui na cidade de São Luís do Maranhão ainda estava sendo construído uma série de mortes misteriosas de escafandristas (mergulhadores) aconteceram naquele período levando os responsáveis pelas obras no Porto do Itaqui e autoridades Municipais e Estaduais a consultarem os afro-religiosos para saber o significado daquilo tudo. O babalorixá Jorge oliveira nos relatou que ainda foi mais duas vezes fazer obrigações rituais em homenagem a

Princesa Ina no Porto do Itaqui, mas que elas deveriam ser cumpridas sempre respeitando um espaço de tempo delimitado, entretanto, quando ‘as coisas acalmavam as obrigações não eram mais renovadas, Olha, meu filho, eu fui a primeira, a segunda, mas a terceira vez eu não vou não’, depoimento que nos concedeu em entrevista no ano de 2002.

As duas vezes em que Pai Jorge desenvolveu obrigações afro-religiosas no Porto do Itaqui, CODOMAR, depois da grande festa e homenagem a Princesa Ina no início da década de 70 são comprovadas por Lima Neto (2005, p. 569-570):

Resumindo, em pelo menos duas ocasiões, a CODOMAR solicitou seus serviços na beira do cais, para invocar seus santos e entidades para proteger o Itaqui. Alguém mais entendido do que nós, sugeriu chamar Jorge e seu pessoal para rezar e dançar próximo à construção, invocando a proteção da Princesa Ina; a empresa construtora sem saber a quem apelar, pediu a autorização à CODOMAR para realizar um culto de Umbanda no Porto. Evidente, que permitimos e, em uma sexta-feira, no final da tarde, o babalorixá, desembarcou no Itaqui acompanhado de sua gente, trazendo muitas estátuas, flores e cantadores para encenar os cultos. Assistimos à sua chegada e o começo do ato religioso, muito bonito por sinal, todos vestindo roupas coloridas, as mulheres com panos bordados e brancos envolvendo a cabeça, usando colares, pulseiras, saias rodadas estampadas e, comandando as rezas, a figura de Jorge, imponente e respeitosa no meio das mães de santo. Jorge Solicitou que fosse entronizado em um pequeno oratório de vidro, uma estátua de Iemanjá, que representaria a Princesa Ina e que estas rezas fossem repetidas anualmente, e de modo especial quando as coisas não corressem como desejado. (LIMA NETO, 2005, p. 569-570).

Aqui, observamos a figura de Jorge legitimada pelo seu grupo afro-religioso ou terreiro de tambor de Mina, realizando obrigações rituais na CODOMAR, ganhando certa projeção nessa década, que é muito importante para a história da casa de forma geral. Elencamos ainda outros fatos de relevância na história do terreiro de Iemanjá também ocorridos nessa década de 70:

- Apresentação pública de danças rituais do terreiro de Iemanjá na Exposição de Artesanato do Nordeste-Exanor em Fortaleza-Ceará, onde a Casa de Iemanjá foi representar o Maranhão na IV Feira de Artesanato do Nordeste, com um grupo de dezoito integrantes (OLIVEIRA, 1989, p. 20). Comprovamos essa informação dada por Pai Jorge na seguinte a matéria jornalística, ‘O Jornal’, Cidade, 19/02/1978:

O Maranhão estará participando da IV Feira de Artesanato do Nordeste-Exanor-que acontecerá em Fortaleza, de 10 a 19 de março próximo. Esse

evento tem por objetivo promover e realizar venda de trabalhos artesanais produzidos na região Nordeste e, conseqüentemente, promover uma aproximação maior entre artesão, industriais de artesanato, revendedores, compradores, exportadores, importadores e o público em geral, segundo revelou o presidente da Empresa Maranhense de Turismo que estará representando o Maranhão, naquele encontro. Patrocinado pelo Governo do Estado do Ceará, as Feiras de Artesanato Nordestino tem se constituído num verdadeiro sucesso, beneficiando tanto o Estado do Ceará como outros mais. Além dos órgãos estatais, estarão participando desta feira, várias firmas do ramo do artesanato, que procuram promover seus artigos e conquistar novas faixas do mercado. A Maratur montará um “stand” de 9 metros quadrados de área, onde serão expostos vários produtos dos artesãos maranhenses. Por outro lado, ao que informou o presidente da Maratur, José Figueiredo, contatos já estão sendo mantidos com Jorge da Fé em Deus, para que seu Tambor de Mina seja a atração folclórica a representar este Estado naquele encontro nordestino. (O JORNAL, CIDADE, 19/02/1978).

Uma breve descrição a respeito da IV Exposição de Artesanato do Nordeste, que ocorreu no Ceará-Fortaleza foi feita nessa matéria jornalística, apontando os apoios e a organização e preocupação do Estado do Maranhão na divulgação de nossas potencialidades de matéria-prima (artesanato) e da cultura maranhense. Além dessa exposição dos artigos artesanais a MARATUR, chamou o terreiro de Jorge para representar o Maranhão, na qualidade de atração folclórica, indo contra seu caráter afro-religioso.

- Em fins dos anos 70 (1979) Jorge começou a administrar a Cafua das Mercês, um museu situado no Centro Histórico de São Luís, que tem como motivo principal as culturas africanas e religiosas. Peças da Casa das Minas e do terreiro de Iemanjá foram doadas para o acervo da Cafua. No ano de 1975, pai Jorge fez uma doação de peças e instrumentos da religião Mina ao Museu do Guanabara na cidade do Rio de Janeiro, como aponta a matéria ‘Guanabara terá terreiros de Umbanda no Maranhão’, O Estado do Maranhão, Cidades, 27/05/1975, p. 05:

Duas casas de Nagô serão abertas no Rio de Janeiro pelo babalaô Jorge Itacy de Oliveira- Jorge da Fé em Deus-, no próximo mês de junho, cujo objetivo será o de levar ao conhecimento da população daquela cidade, os cultos Afros Brasileiros, originalmente como eles são cantados no Maranhão. Para o Babalaô Jorge da Fé em Deus, existe muita manifestação dos Cultos Afros-Brasileiros, praticados pelos terreiros ou tendas do Rio de Janeiro e outros Estados ressaltando que o Maranhão e a Bahia, desenvolvem originalmente os cânticos vindos da África, com os escravos. Com peças de roupas, duas dúzias de maracás, tambores, cabaças e muitos outros instrumentos, fazem parte do material que será levado pelo Babalaô para as duas tendas que vai inaugurar no Rio de Janeiro, com a participação de umbandistas de quase todo o território nacional e o Presidente da Federação de Umbanda, cuja sede é São Paulo. Aproveitando a viagem, Jorge da Fé em Deus, fará a doação-prometida desde o ano passado-de numerosas peças e

instrumentos ao Museu do Negro da Guanabara. (JORNAL O ESTADO DO MARANHÃO, 27/05/1975).

Notamos que é a partir dos anos 70, que Pai Jorge começa a avançar além dos limites geográficos do Maranhão, através do terreiro de Iemanjá, levando o Tambor de Mina para outros Estados brasileiros, como o próprio Rio de Janeiro com a fundação de novos terreiros filiados a sua casa. Suas viagens são mais intensas, a partir dessa década, na qual ele começa a abri ‘novas casas’ em outros lugares diferentes do Maranhão, conhecendo de perto e pessoalmente outras matrizes afro-religiosas e entrando em contato com outros afro-religiosos, processo que demarca todo um fluxo de conhecimentos, informações, saberes percebidos, trocados e experimentados por ele.

- No ano de 1977, Pai Jorge faz uma viagem a Bahia, para passar uma temporada de dois meses, para trocar conhecimentos com os afro-religiosos dessa terra e divulgar o Tambor de Mina do Maranhão, ou seja, ele entrou em contato com a matriz afro-religiosa do Candomblé, o que observamos na matéria ‘Jorge da Fé em Deus vai à Bahia’, O Jornal, Capa, 03/10/1977:

Maranhão tem mestres também em Candomblé. Um deles, talvez o principal, seja Jorge Fé em Deus, um pai-de-santo de muito nome e enorme sucesso. Pois bem, Jorge da Fé em Deus, senhor da sabedoria em Umbanda, vai ensinar a baianos como se faz sincretismo seguro e de muita beleza. A convite de seu chará, o outro Jorge, o grande romancista Jorge Amado, da Fé em Deus vai pra Salvador, onde ficará dois meses. De volta a São Luís, Jorge aplicará benefício de seu povo os ensinamentos de tantos e importantes pais-de-santo baianos. Sarava. (O JORNAL, CAPA, 03/10/1977).

Aqui, identificamos os contatos de Pai Jorge com a matriz afro religiosa baiana, particularmente, o Candomblé a partir dessa reportagem de capa desse jornal destacando a viagem desse líder afro-religioso no Maranhão que nessa época apresenta certa projeção nos meios de comunicação de massa de São Luís, tendo inclusive um programa radiofônico próprio ‘A Timbira na ronda dos orixás’ (LINDOSO, 2004, p. 57). É importante ressaltar que a viagem ao Estado da Bahia feita por Pai Jorge é focalizada na matéria como um momento de ensinamento e troca de informações afro-religiosas entre a Mina e o Candomblé e que o retorno desse pai-de-santo ao Maranhão vai propiciar um processo de ‘transmissão’ do que ele aprendeu em Salvador.

- É também no fim da década de 70, que o terreiro de Iemanjá é filmado para programas televisivos, como o programa ‘Brasil, Terra de Gente’ da TV Globo, de Amaral Neto e para uma televisão francesa, além de entrevista para uma reportagem sobre o Tambor de Mina do Maranhão para a Revista ‘Fatos e Fotos’ (OLIVEIRA, 1989, p.21).
- A década de 80 apresenta com mais ênfase as aberturas de novas casas de Mina filiadas ao terreiro de Iemanjá, que são assentadas por Jorge auxiliando seus filhos e filhas-de-santo feitos no Maranhão. Vários são os Estados brasileiros que Jorge vai continuamente visitando, conhecendo e organizando a religião ‘Mina’ em outros lugares (Rio de Janeiro, Belém, Teresina, São Paulo, etc.).
- Entre os anos de 82 e 84, Pai Jorge foi o Presidente da Federação de Umbanda e Cultos Afro do Maranhão, sendo também essa década marcada por muitas apresentações afro-religiosas e no ano de 84, Jorge inaugura a Praça de Iemanjá na praia da Ponta D’Areia, realizando a 1ª Festa de Iemanjá nessa praia. (OLIVEIRA, Id, p. 24).
- Especificamente nos anos 90, a casa de Iemanjá continua funcionando com suas festas afro-religiosas e sendo focalizadas pela mídia impressa (jornais) e pela televisão, programas que falavam de previsões (noticiários da época), mas de maneira menor quando comparamos com as décadas anteriores. Nesses dez anos pontuamos como bem demarcada a ressignificação dos ritos iniciáticos e a ‘prática da paramentação’ dos orixás no terreiro de Iemanjá, a partir das saídas-de-santo ou de vodúnsis junto com a prática da paramentação de orixá.
- Na ano de 2000, identificamos a participação do terreiro de Iemanjá no Alayandé Siré ou III Festival Internacional de Alabês, Xicarongomas e huntós, promovido por um dos templos afro-religiosos de Candomblé visto como ‘tradicional’ em Salvador-Bahia. Pensamos que essa participação também fortalece relações de amizade já mantidas anteriormente com afro-religiosos dessa terra. Nesse mesmo ano e nesse evento o terreiro de Iemanjá foi agraciado

com o troféu Iya Caetana Bambogsé (1910-1993) como fruto de sua participação no evento, que neste ano homenageou essa líder afro-religiosa.

- Em 2003 o terreiro de Iemanjá sofre a sua maior perda, que foi a do seu principal líder afro-religioso, Pai Jorge Oliveira, particularmente, no dia 9 de junho, deixando todo seu grupo afro-religioso de luto e consternados. A partir da morte dele, a casa passa por um período de um ano sem toques e festas, somente com ladainhas e algumas reuniões mais particulares entre membros da comunidade-terreiro. Em julho de 2005, a nova chefia assumiu a Casa de Iemanjá: mãe Dedé de Boço Có, Florência de Toy Agongono e Abília de Vereketinho.

Não tivemos como intuito fazer uma pormenorizada descrição de tudo ou todos os acontecimentos que envolveram o terreiro de Iemanjá ao longo de quase cinco décadas de existência, visto que essa é uma casa de Mina originada na década de 50. Através de alguns principais fatos, podemos visualizar ou compreender como se estrutura a história do pai-de-santo Jorge Itaci e a sua casa de Tambor de Mina por meio de suas festas e rituais afro-religiosos ou não.

Com o passar do tempo, percebemos que o terreiro de Iemanjá vai se expandindo e crescendo em termos de outras casas filiadas a ele, onde muitos filhos e filhas-de-santo são submetidos aos seus ritos iniciáticos, aumentando toda uma rede de relações afro-religiosas. Os contatos externos e fora do âmbito afro-religioso no Maranhão são intensos, desde os anos 60, aumentando relativamente na década de 70 e sendo muito mais acentuados nos anos 80, 90 e 2000.

Retomamos, agora, nossas considerações a respeito dos elementos constituintes do seu modelo afro-religioso, pautado em alguns pontos essenciais característicos desse mesmo modelo. Ponderamos novamente que o Terreiro de Iemanjá é uma casa de Tambor de Mina que possui algumas tradições afro-religiosas jeje, nagô, cambinda, além de dar muita ênfase ao culto de várias famílias de encantados e caboclos, como Oliveira (1989, p. 26 e 27) aponta ao citar a distribuição das entidades espirituais do terreiro de acordo com as nações africanas e famílias:

Povo Jeje: Zomadonu, Toy Doçu, toy Abidigá, Toy Agongono, Daco-Donu, Toy Akossú Alogué, Xapanã Sakpatá, Bosukó, Boçalabê, Badé, Nana buluku, Toy Jotim, toy Averequete, Eowá, Toy poliboji, Toy Lissá, Abê,

Toy Loko. Povo Nagô: Ogum Megê, ogum otá, Ogum Mariô, Bessein (Oxumaré), Nana Biokô, Xangô, Vó Missa, Toy Averequete, Badé, OyáNavezuarina, Oxossi (Agüê), Logun Edé, Oxum, Eowá, Xapanã, (Acossú), Boço Jará. Povo Cambinda: Légua Bogy Buá, Boço Von Dereji, Boço Meméia, Boço Lada, Arronoviçavá, Boço Indeia. Povo Gentil: Dom Luís, Rei Sebastião, Dom Manoel, Dom José Floriano, Dom Pedro Angaço, Dom João Rei as Minas, Dom João Soeira, Rainha Maria Bárbara Soeira, Rainha Rosa, Rainha Madalena, Rainha Dina, Príncipe Orias, João, Príncipe de Oliveira, Príncipe Alteredo, Gelim, Toy Zezinho,, João Guerreiro de Alexandria, Princesa Flora, Princesa Luzia, Princesa Rosinha, Menina do Caído, Moça Fina de Otá, Dona Oruana, Dona Maria Antônia. Os caboclos: família do rei da Bandeira, família de Rei da Turquia, Família de Codó ou de Caxias, Família de Caboclo Roxo, Família de João de Lima (Botos), Família da Baía. (OLIVEIRA, 1989, p.26-27).

Por essa lista que Oliveira (Id, ibid) expõe vemos a multiplicidade de entidades espirituais que são homenageadas e cultuadas pela casa de Iemanjá, onde elas são agrupadas e distribuídas de acordo com suas festas durante o ano inteiro em famílias ou grupos (povos). Maria Amália Barreto (1977, p. 53) ao fazer referências sobre a Casa de Iemanjá em seus estudo sobre o Tambor de Mina no Maranhão faz duras críticas ao modelo ritual desse terreiro, afirmando que ele está muito mais próximo a Pajelança do que qualquer rito africano:

A primeira casa a ser visitada foi a de Jorge da Fé em Deus (Fé em Deus é um bairro em São Luís), por causa do livro, recentemente publicado , do autor suíço Jean Ziegler-“Les Vivant et la mort”. A primeira parte desta obra é a descrição de um Tambor de Choro (ritual mortuário) que Ziegler disse ter presenciado em casa de Jorge e daí ter tirado uma série de conclusões sobre o culto gege em São Luís. No continuum religioso de São Luís, a dita casa está mais próxima da pagelança do que qualquer rito africano. Presenciei lá, durante o dia, sessões mistas de mesa branca Kardecista e pagelança; à noite durante a cerimônia, baixavam espíritos de caboclos* locais, com muita cachaça e fumaça e onde a maioria dos cantos era em português. Tomar tal casa para concluir alguma coisa sobre a religião africana em São Luís é realmente uma temeridade. (BARRETO, 1977, p. 53).

As percepções de Barreto (Id, Ibid) sobre a Casa de Iemanjá aproximam o modelo ritual dessa casa de Tambor de Mina com elementos diversos e diferentes de um complexo africano ‘puro’, como ela esperava encontrar, a partir de sua leitura da obra de Ziegler (1977) sobre o tambor de choro, ritual fúnebre da mãe biológica de Pai Jorge, Paula Oliveira. Movida especialmente pelas influências africanas ‘preservadas ao máximo’ mesmo parecendo considerar os processos de miscigenação das várias culturas no país, a autora categoriza o terreiro somente a partir de um outro contexto, o da Pajelança e do Espiritismo Kardecista, negando os seus traços africanos,

compreendendo aquele grupo afro-religioso como inviável para um pesquisador tomá-lo como exemplo de sobrevivências africanas no Maranhão.

Além de Barreto (Id, Ibid) não considerar o terreiro de Iemanjá com um modelo afro-religioso de marcas e símbolos afro, ela direciona também seu ar de indignação ao pesquisador Jean Ziegler (1977) pelo simples fato de ter focalizado essa casa de Tambor de Mina, que em sua opinião não correspondia com suas expectativas prévias ou de existência de ‘africanismos’. Algumas outras casas de Mina foram citadas por ela como aquelas que melhor se resguardaram de influências brancas ou indígenas, apesar de algumas terem que se adaptar para sobreviver (BARRETO, 1977, p. 54):

No entanto, em São Luís outras casas que se resguardaram melhor de influências religiosas brancas, ou indígenas, apesar de que todas, de algum modo, tiveram que se adaptar, para conseguir sobreviver. Dentre essas, por exemplo, pode-se citar a Casa de Nagô e a Casa Fanti-Ashanti. Dentro do continuum religioso essas casas procuram, expressamente, guardar a maior fidelidade ao “preceito da lei”, segundo a terminologia de Euclides, chefe da Casa Fanti Ashanti. No entanto, a casa mais fechada às influências é realmente a Casa das Minas-austera e tradicional, quase uma legenda entre os negros de São Luís (BARRETO, 1977, p. 54).

É interessante como Maria Amália (1977) ao elencar essas três casas, ela acaba abrindo lacunas para que terreiros de Mina de outras ‘tradições’ ou culturas afro-religiosas sejam descartados ou excluídos do ‘modelo ideal’ de terreiro de Mina, ou seja aqueles grupos afro-religiosos que melhor se resguardaram de influências de outras religiões, como o próprio Espiritismo Kardecista e a Pajelança. Afirmamos que o que vem ser uma ‘temeridade’ é construir um discurso embebido em aspectos extremamente ‘puristas’ e de ‘tradições solidificadas ou congeladas no tempo’, desconsiderando toda uma história de uma casa, do grupo e do líder afro-religioso responsável por esse terreiro.

Pudemos perceber que Maria Amália (Id, Ibid) é influenciada pelo próprio discurso dos pesquisados ao empregar o termo ‘fidelidade’ ao ‘preceito da lei’, que se direciona a todo um conjunto de características, marcas, traços afro-religiosos permissíveis para que um terreiro possa ser reconhecido e legitimado enquanto Tambor de Mina. São as famosas ‘misturas’ ou ‘cruzamentos da Mina com outras matrizes afro-religiosas (trataremos disso no tópico 6.1.2 de modo especial), que acontecem de forma aceitável para um contexto específico e em outros são completamente execradas e censuradas.

Voltamos a expressão ‘preceito da lei’, exposta por Maria Amália (1977), mas de domínio usual do babalorixá Euclides Ferreira da Casa Fanti Ashanti, colhida e utilizada por ela para reforçar seu posicionamento. Em uma de nossas conversas com Pai Euclides, ele se referiu também a somente a algumas casas de Mina atualmente que ainda conseguem estar dentro desses ‘preceitos da lei’, ou seja, apenas alguns modelos de terreiros de Mina ainda abarcam traços afro-religiosos, tradições e estão de acordo com a ‘Mina’ de antigamente, sendo verdadeiros sustentáculos:

A partir do momento, que os quatro sustentáculos de São Luís do Maranhão como casas de culto entrarem em extinção, que é Casa de Nagô, Casa das Minas, Terreiro da Turquia e Terreiro do Justino, que todos estão fragmentados aí não tem mais nada, porque aí cada um vai fazer a sua forma, tá. Então vai perder muito a essência, ou seja, já está perdendo. (Entrevista com pai Euclides, jan. 2007).

Pelo discurso de Pai Euclides, concluímos que essas quatro casas de Tambor de Mina na atualidade podem servir de modelo dentro do contexto afro-religioso maranhense quanto as culturas africanas, pois segundo ele ainda servem de reguladoras para que casas mais contemporâneas a elas possam se organizar ou estruturar. Discordamos no ponto em que Pai Euclides, afirma que no instante que essas casas entrarem em extinção ou seus membros vierem a desaparecer, o restante do povo-de-santo do Maranhão ou os outros terreiros de Mina e demais formas religiosas presentes em nosso Estado vão agir de maneira ‘independente’ e ‘autônoma’.

Temos plena certeza que a maioria dos terreiros de religião afro no Maranhão, assim como em outras partes do país já gozam dessa autonomia e independência, claro que a maior parte se adequou ou seguiu determinados ‘modelos’ afro-religiosos, mas é um processo que está intimamente relacionado com as demandas, exigências e perspectivas dos pais e mães-de-santo, maiores representantes dos terreiros ou casas de culto afro. Vamos fazer uma abordagem resumida sobre o modelo ritual e cultural do terreiro de Iemanjá, retomando muitos dessas especificidades já mencionadas anteriormente, mas aproveitamos e apontamos suas principais características rituais e culturais entre o permissivo e não permissível dentro dos modelos de terreiro de Mina:

- 1) Devoção aos santos do Catolicismo: Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, São Jorge, São João, etc. Homenagem a esses mesmos santos católicos através de ladainhas, rezas, preces e hinos do Catolicismo Popular.

- 2) Realização de festas ligadas ao próprio Catolicismo Popular, como a Queimação de Palhinhas e a festa do Divino Espírito Santo.
- 3) Desenvolvimento de brincadeiras e manifestações folclóricas para as entidades espirituais como o bumba-meu-boi de encantado oferecido para ‘Seu Légua’ e o encantado ‘Dom João’.
- 4) Culto às divindades africanas (orixás e voduns). Quanto aos voduns citamos os jeje daomeanos, presentes na Casa das Minas (Agongono, Zomadônu, etc.) e os Cambindas (Boço Von Dereji, Meméia e outros) e os orixás mencionamos um dos principais que era Iemanjá seguida de Xangô, pois o próprio encantado nobre de Pai Jorge, Dom Luís Rei de França era associado a um Xangô.
- 5) Grande ênfase ao culto aos encantados nobres e gentis como Dom Luís Rei de França, Dom José Floriano, Dom João Soeiro, etc., além de príncipes e princesas como Príncipe Gelim, Oliveira, Princesa Flora, Luzia, etc. e as ‘moças’ ou ‘meninas’, como menina do Maracujá, menina da Ponta D’Areia’...
- 6) Observamos também o culto a outras diversas categorias de caboclos divididos por famílias, é o que Shapanan (2001, p. 319) categoriza como ‘encantaria cabocla’ subdividida em várias famílias como a de Rei Sebastião (que ele chama de família do Lençol), Turquia, Codó, Gama, Juncal, Mata, dos Marinheiros, das Caravelas, Bandeira, Baía, João de Lima presentes nessa casa de Mina.
- 7) É realizada também na Casa de Iemanjá o ritual da ‘festa dos Pretos-Velhos, no dia 13 de maio, uma linha de entidades muito presente na Umbanda, implementada por Pai Jorge dentro do seu terreiro, em face de homenagear seu Preto-Velho pai Joaquim e de rememorar questões atreladas ao próprio negro brasileiro, a libertação dos escravos, reforçar identidades, etc.
- 8) Sessões de caboclo para o desenvolvimento espiritual dos médiuns ou filhos (as)-de-santo. Devido à inserção de Pai Jorge no Espiritismo Kardecista (Mesa Branca), ele conservou essa prática no terreiro de Iemanjá.

- 9) Ritual dedicado a entidades indígenas e selvagens, que Mundicarmo Ferretti (2002, p. 74) diz que são pouco civilizadas, que não falam bem o português, nem pautam suas condutas pelas ‘normas de bom comportamento’. Recebem festas especiais (tambor de índio, borá, fulupa) e vêm anualmente. Na Casa de Iemanjá o Tambor de Índio é para caboclo Roxo, no mês de novembro.
- 10) No período que antecede a semana santa e durante também são desenvolvidos rituais privados ou particulares no terreiro de Iemanjá. Quinze dias antes desse período da semana santa é feito o ‘ritual da Cana Verde’. A quinta-feira santa é marcada por rituais do Lava-Pés, Colheita e na sexta-feira santa os filhos-de-santo dormem todos no terreiro.
- 11) Outras características marcantes na casa são as saídas-de-santo (orixás) ‘vestidos’ ou paramentados de forma especial com a própria ressignificação dos ritos iniciáticos desse terreiro de Mina, que segundo relatos de parte do povo-de-santo do Maranhão são elementos identitários da matriz do Candomblé baiano. Uso de Adjá (sineta ritual de várias campânulas) para guiar os orixás e voduns incorporados nas saídas; brajás, mocans, rito do Padé, despacho de Exu no início do toque, etc.

Atentamos para essas características numeradas do modelo ritual dessa casa de Mina e para o que vem ser permissível e não permissível, em relevância dos modelos de rituais de Tambor de Mina ‘tradicional’. Os números 1, 2, 4, 5, 6 e 9 são características permitidas e vistas como muito peculiares e comuns as casas de Tambor de Mina no Estado, entretanto, os números 3, 7, 8, 10, e 11 apresentam ‘restrições’ e ressalvas para que um terreiro seja inteiramente reconhecido enquanto Mina por afro-religiosos e grupos, que apresentam discursos mais ‘tradicionalistas’ e voltados para as origens, ma ‘Mina de ontem ou de outrora’.

Podemos inferir que a trajetória de Pai Jorge, a partir de seus inúmeros contatos com outras matrizes afro-religiosas (Candomblé, Umbanda, entre outras) inspirou no modelo afro religioso de Mina algumas características bem próprias, certas ‘inovações’ dentro do contexto ritual de Tambor de Mina apresentado em São Luís do Maranhão. Os contatos com o Candomblé, a Umbanda e outras formas afro-religiosas

foram muito presentes ao longo de sua caminhada dentro do contexto afro-religioso maranhense.

4.1 Seguindo Saberes e mantendo sua ‘tradição’: um pouco da história do Ilê Ashé Ogum Sogbô.

O Ilê Ashé Ogum Sogbô foi fundado por Pai Airton Gouveia em meados da década de 90 no bairro da Liberdade na cidade de São Luís do Maranhão, auxiliado pelo seu finado pai-de-santo Jorge Itaci de Oliveira e que o autorizou a abrir uma ‘nova casa’. Pai Airton conta que tudo começou, a partir de uma ladainha católica na primeira sede do Ilê Ashé Ogum Sogbô, localizada na rua Tomé de Sousa, nº 93 no bairro da Liberdade e que teve a participação especial do seu pai-de-santo Jorge Itaci de Oliveira.

‘Meu filho, tudo começou em uma ladainha lá em casa, ainda na Tomé de Sousa, Jorge tava até lá em casa, aí o povo (pessoas, futuros filhos e filhas-de-santo que já acompanhavam Airton) foi ‘caindo’ e ‘caindo’, aí Jorge mandou eu abrir minha própria casa de Tambor de Mina (Entrevista, Nov. 2005). Usualmente, os transes no Tambor de Mina mesmo antes dos toques serem iniciados, ainda na parte que antecede com as ladainhas católicas podem acontecer normalmente, variando de casa pra casa e respeitando as normas e regras éticas de cada uma.

Exemplificamos esse caso, a partir de uma descrição de uma das festas de São Sebastião na Casa das Minas mostrada por Ferretti, S. (1996, p.150-151) no qual alguns voduns chegaram antes mesmo da ladainha católica e em língua fon serem iniciadas:

Chegamos pelas dezenove horas e trinta minutos. As filhas estavam quase todas já banhadas, acabando de se arrumar para receber seus voduns. Havia poucas pessoas de fora. Antes da ladainha, algumas filhas foram recebendo voduns e entrando no comé para as saudações com cânticos e batidas de palmas (FERRETTI, S., 1996, p. 150-151).

Na verdade, não há algo estabelecido ou pautado em parâmetros para que as entidades espirituais se manifestem ao longo de rituais e festas nos terreiros de Tambor de Mina, ficando ao critério delas o momento de se apresentar e vir ter com seus filhos (as)-de-santo ou vodúnsis. Analisamos que esses transes coletivos durante a ladainha na residência de Pai Airton naquele instante podem ser interpretados como um aviso, desejo ou pedido das entidades espirituais (orixás, voduns, encantados, caboclos) para que fôsse organizado um espaço mais elaborado para elas, a fim de que homenagens e

toques de Mina se tornassem uma constante naquela residência, ou seja, a fundação de um terreiro ou templo afro-religioso.

Não temos o intuito, aqui, de tornar essa suposição como ‘verdade’, mas apenas de lançar nossas percepções a respeito da situação relatada pelo pai-de-santo Airton sobre o início de sua experiência afro-religiosa com a fundação de seu terreiro de Mina. A ação de Pai Jorge é muito centrada e objetiva, pois vendo o terreiro de Mina de Pai Airton praticamente formado e com pessoas que já o acompanhavam e diante desse acontecimento (transe coletivo na ladainha) o autoriza para fundar sua casa.

A família de pai Airton Gouveia morou dezessete anos nesse endereço que citamos (Rua Tomé de Sousa) em uma residência alugada, vindo se mudar somente em fins da década de 90 para uma casa própria comprada pelo pai biológico de Airton na Rua Nossa Senhora das Graças, nº 62 também no bairro da Liberdade. Depois de mudados ou transferidos para essa nova casa, a família de Pai Airton ainda tentou muitas vezes comprar a antiga casa deles na Tomé de Sousa devido ser um local de muitas recordações por remeter a memória tanto individual como coletiva do ‘início’, entretanto, o dono não quis vender de jeito nenhum: ‘ele não vendeu pra nós, meu filho, mas também, ele não conseguiu alugar ou vender essa casa pra mais ninguém’ (Entrevista com Pai Airton).

Segundo Mãe Aíla, contra-guia do Ilê Ashé Ogum Sogbô (a mãe pequena), filha-de-santo e ao mesmo tempo irmã biológica de Pai Airton relata que a nova residência deles precisava de muitas reformas e reparos estando assentada em uma área não muito sólida (fofa) e úmida, ao fundo próxima de lamaçais de mangue.

Eles precisaram fazer uma reforma e construção geral nessa nova casa, para que pudessem morar com mais conforto e o terreiro funcionasse, desenvolvendo suas festas e rituais ativamente. Em nossa conversa em forma de entrevista, no mês de setembro de 2005, Mãe Aíla nos contou que o espaço do Ilê Ashé Ogum Sogbô é ‘encantado’, fazendo referências primeiras ao próprio axé ou força vital que emana do lugar, devido ter sido construído (pedra por pedra) por ‘eles’, os encantados de nossa casa, dentre eles os que mais se destacaram: Dona Taquariana em ‘cima’ de Pai Airton e seu Zé de Légua em ‘cima’ de Mãe Marizete de Ogum (uma das mães pequenas do terreiro, afastada devido problemas de saúde).

Mãe Aíla descreve que Dona Taquariana carregava muitas pedras e quebrava, já ‘Seu Zé de Légua’ incorporado em Dona Marizete carregava pedras sobre a cabeça, desafiando muitas pessoas que não acreditavam no que viam, dentre essas pessoas era o

seu pai biológico que duvidava que Mãe Marizete conseguisse aqueles feitos. Ponderamos que Mãe Marizete, segundo Aíla, talvez não conseguisse mesmo carregar pedras grandes sobre a cabeça, mas a sua entidade espiritual masculina como um homem forte de Codó, levantava cada pedregulho sem problemas (Entrevista com Aíla, setembro de 2005).

Quanto ao nome do Ilê Ashé Ogum Sogbô, essa expressão em iorubá que tem significado de ‘Casa de Força de Ogum e Sogbô fazem menções as principais entidades espirituais de Pai Airton Gouveia, ou seja, o seu primeiro e segundo santo, ou o senhor e senhora dele, que não deixa de ser uma maneira de homenageá-los. Em relação a escolha do nome da casa, a partir de um nome mais africanizado foi idéia de Pai Jorge, segundo o próprio Airton (Entrevista com Pai Airton em Novembro de 2005).

Voltamos um pouco para alguns relatos de Mãe Aíla sobre a história do terreiro ao identificar um dos espaços dentro do Ilê Ashé Ogum Sogbô, ainda na rua Tomé de Sousa, como a ‘pracinha de Codó, situada em uma área pequena no próprio quintal da casa deles, onde os encantados costumavam ficar depois dos toques de Mina conversando, bebendo e se confraternizando (GOUVEIA, 2006). As instalações físicas do Ilê Ashé ogum Sogbô na rua Nossa Senhora das Graças, Liberdade lembram muito e se aproximam em grau de semelhança com o Terreiro de Iemanjá, do finado Pai Jorge, pois é também um sobrado em que no andar térreo funcionam as atividades afro-religiosas (festas e demais rituais) e no primeiro andar é a residência pessoal da família do pai-de-santo Airton Gouveia.

Os prédios se diferenciam apenas na largura, pois a casa de Pai Jorge é mais larga para os lados do que a de Pai Airton. Apontamos que o Ilê Ashé Ogum já passou por diversas reformas ou construções, desde que iniciamos nossas observações-participantes nesse terreiro de forma mais aprofundada no início do ano de 2005.

Hoje a casa aumentou bastante se prolongando até a residência dos fundos do terreiro, que pertencem a família Gouveia. Faremos, agora um pequeno descritivo sobre as salas e partes do terreiro, que podem ser visualizadas na planta da casa nos anexos:

- Salão de danças ou guma: local das danças rituais dos voduns, orixás e encantados, fica logo após a porta de entrada da casa. O chão é todo na lajota, as paredes são pintadas de branco, mas antes tinha duas imagens de orixá pintadas Ogum e Iansã. Tem mais ou menos 12x5 de metragem, sendo um pouco estreito e mais alongado para os fundos. Lá no final do salão de danças em uma parte

mais alta do chão, fica montado um pequeno altar com os santos católicos homenageados em cada uma das festas da casa, além dos instrumentos rituais (abatás, cabaças e ferro). Ainda ornamentando esse pequeno altar há um grande quadro de São Jorge lutando contra um grande dragão.

- O teto do salão de danças é também pintado de branco e azul, lembrando traços celestes ou do céu azul, tendo ao centro um pombo branco (Divino Espírito Santo). Há um grande lustre, onde são colocadas muitas velas para ornamentar o ambiente das festas. Nas paredes há algumas colunas que servem de apoio, a princípio para sustentar imagens de santos católicos (Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio, Santa Bárbara, Santo Expedito, etc.) e atualmente, são colocados bonecos representando orixás: Ogum, Iansã, Obaluaê e Oxum.
- No salão de danças também, logo perto da entrada, há um pequeno compartimento embutido na parede como uma espécie de ‘ponto’, onde se acendem velas votivas para as entidades espirituais. Após o salão de danças, há um pequeno corredor e ao longo dele há uma porta que dá acesso a um quarto pequeno (quarto de santo, que serve para incorporação e desincorporação de entidades; serve também como local reservado para Pai Airton atender o público em geral (clientes), etc.
- Na primeira sala, após sair do salão de danças, temos a ‘copa’ ou o espaço em que os convidados, visitantes, pesquisadores e demais membros do Ilê Ashé Ogum Sogbô costumam comer ou jantar. Há um pequeno bar com bebidas (vinho, champagne, etc) decorando essa sala, além de um banheiro e a escada que dá acesso a parte de cima do prédio (residência do pai-de-santo). É na copa também que visualizamos alguns quadros ou molduras de títulos ou certificados de pai Airton, caracterizando suas feitura ou iniciações.
- Passando da ‘copa’ chegamos na sala do altar católico, onde há uma mesa com muitas imagens de santos católicos (Santa Bárbara, Santa Luzia, São Raimundo, etc.) e usualmente Pai Airton com seus guias fica sentado perto desse altar, conversando com as pessoas. Em uma parte da parede dessa sala há um mural

com muitas fotografias de festas do Ilê Ashé Ogum Sogbô ao longo de sua existência, dentre elas há um quadro com a foto de Pai Jorge bem antiga ainda em preto e branco no terreiro de Iemanjá.

- Um dos últimos compartimentos do Ilê Ashé Ogum Sogbô, temos a sala das entidades ou dos orixás e voduns. Usada para dar comodidade para os filhos (as)-de-santo, quando incorporados ou em transe com suas entidades espirituais (orixás, voduns, encantados nobres e gentis, etc.). Temos notado que essa sala tem sido muito utilizada agora para que os orixás e voduns paramentados possam descansar.
- Elencamos ainda a cozinha e sala de feitura de santo do terreiro. Como o Ilê Ashé Ogum Sogbô cresceu para os fundos, ou seja, aumentou há outra área mais arejada para o grupo afro-religioso do terreiro e que ainda receberão mais reformas e acertos.

Após fazermos uma descrição sobre a área (compartimentos) do Ilê Ashé Ogum Sogbô e falarmos sobre suas origens, achamos necessário expor mais alguns pontos e elementos concernentes a perpetuação de sua ‘tradição’ afro-religiosa pautada na casa de seu pai-de-santo Jorge Itaci de Oliveira ou no terreiro de Iemanjá. O Ilê Ashé Ogum Sogbô é uma das casas de Tambor de Mina filiadas que apresenta poucas diferenças em relação a sua matriz.

Reginaldo Prandi (2005, p. 247-248) observa justamente a autonomia administrativa ritual e doutrinária dos líderes afro-religiosos no Brasil, das suas decisões pessoais, em termos de se posicionarem e organizarem suas casas ao seu modo:

Nas religiões dos orixás, cada terreiro tem plena autonomia administrativa, ritual e doutrinária, e tudo depende das decisões pessoais da mãe ou pai-de-santo. O controle social exercido entre terreiros, no conjunto geral do chamado povo-de-santo, se faz por redes informais de comunicação, em que a fofoca ocupa lugar privilegiado (Braga, 1988), sem que a independência do sacerdote-chefe de terreiro, contudo, sofra realmente qualquer limitação eficaz. Assim, cada comunidade de culto é livre para experimentar inovações ou retornar a formas anteriores, incorporando práticas que para outros da mesma religião podem não fazer o mesmo sentido. (PRANDI, 2005, p. 247-248).

Essas percepções são importantes, pois se adequam principalmente com o livre arbítrio ou independências que os pais e mães-de-santo têm para desenvolver seu conjunto simbólico e ritual, ou seja, para seguir determinadas regras, normas e costumes nas religiões afro em consonância com suas vontades em organizar e estruturar suas casas ou terreiros. Recorremos ainda a Reginaldo Prandi (Id, Ibid) para exemplificarmos essa questão de livre arbítrio e independência, que inferimos como algo que não é um elemento de completa ‘perfeição’, quando ele associa isso aos aspectos da ‘tradição’ nas religiões afro-brasileiras:

Cada terreiro exerce o direito de copiar e incorporar novidades, mas costuma dotá-las de outros significados. Pode mudar, afirmando que se mantém na rígida ‘tradição’. Terreiros nascem uns dos outros, mas não há dois iguais, mesmo quando se observam os terreiros mais antigos, surgidos da mesma matriz fundante. (PRANDI, Id, Ibid).

Assuntos relacionados à tradição nas religiões afro-brasileiras não deixam de ser complexos e que ganham certa ênfase, quando analisamos determinada matriz afro-religiosa, templo afro-religioso, as próprias sobrevivências africanas na diáspora, as marcas culturais, os conhecimentos, símbolos e todo um conjunto de informações passadas de geração a geração, que foram preservadas ou não dentro das casas de culto no país. Mas o que vem ser ‘tradição’, um assunto até então polêmico tanto no campo afro-religioso (povo-de-santo ou comunidades afro-religiosas em geral), quanto no acadêmico (pesquisadores, estudiosos e demais intelectuais) ao relacionarmos essa palavra com a idéia de legitimidade e autenticidade, ‘Ser tradicional é ser realmente autêntico’?

No dicionário a palavra ‘tradição’ remete a alguns sentidos e significados que podem nos levar a várias interpretações: ato de entregar ou transmitir; transmissão oral de fatos históricos, lendas, etc., de idade em idade; usos ou hábitos inveterados, transmitidos de geração em geração; símbolos; memória; recordação. (Do latim *traditione*) (FERNANDES, 1977, p. 1260). Há muitos sentidos diversos nesse significado, que não é algo único em torno de um só sentido, então julgamos necessário explicitarmos outras palavras derivadas dela como ‘tradicional’, ‘tradicionalismo’, ‘tradicionalista’ e ‘tradicionário’, também presentes em Fernandes (Id, *ibid*):

Tradicional se refere à tradição; baseado na tradição: costumes tradicionais. Tradicionalismo é um sistema baseado na tradição; apego aos usos antigos, às tradições. Tradicionalista é aquela pessoa aferrada às tradições; partidário

do tradicionalismo. Tradicionário é aquele ou aquilo que segue a tradição (FERNANDES, 1977, p. 1260).

Compreendemos que muitos dos sentidos expressos nos significados da palavra ‘tradição’ como a transmissão de conhecimentos, usos, costumes, fatos históricos, lendas de geração a geração ou mesmo os símbolos, a memória, além dos adjetivos ‘tradicional’, ‘tradicionário’, ‘tradicionalista’ e do substantivo ‘tradicionalismo’ podem ser pensados como algo que remete a um passado longínquo ou mesmo específico a uma determinada época. O sentido mais presente nessas contribuições em termos de significados é a da transmissão de saberes, informações, conhecimentos, costumes entre outros pelos indivíduos nas sociedades em geral.

Nas religiões afro-brasileiras esses significados expostos aqui vão estar muito próximos, pois ‘tradição’ vai se direcionar para o sentido dos usos e costumes, símbolos, saberes, informações, práticas rituais, enfim a todo um leque de parâmetros preservados ao máximo e perpetuados de geração a geração. Não temos o intuito de categorizar a tradição de maneira engessada em nosso ponto de vista, mas de elevar nossas reflexões através dela e por ela ao compararmos com o universo afro-religioso brasileiro, especialmente o maranhense com o Tambor de Mina.

A rígida ‘tradição’ comentada por Prandi (2005, p. 248) está relacionada a todo o aparato teórico ou os elementos simbólicos destacados (informações, saberes rituais, etc.) que é muito perseguida pelas casas ou templos afro-religiosos ‘tradicionalistas’ ou que seguem uma certa ‘tradição’. O título de nosso capítulo, aqui é bem centralizado para a idéia de ‘tradição’ pensada, a partir das religiões afro-brasileiras, mas especialmente a comunidade-terreiro estudada, o Ilê Ashé Ogum Sogbô.

Como é analisada e tratada a ‘tradição’ no Ilê Ashé Ogum Sogbô, que se espelha ou toma como modelo ritual a casa matriz do líder afro-religioso Jorge Itaci de Oliveira, o terreiro de Iemanjá, seguindo a maioria dos seus costumes, usos, modos de fazer e operar religiosos, sempre buscando estar em sintonia com esse terreiro de Tambor de Mina. Observamos muito isso ao longo de nossas pesquisas no terreiro de Pai Airton, onde vez ou outra, a te de maneira constante, ouvíamos essa frase tanto do chefe da casa, quanto da mãe pequena ou contra-guia (Aíla): ‘Ah, no tempo de Pai Jorge ele fazia assim’; ‘Procuro seguir o que pai Jorge ensinou na religião’; Aqui, não se faz nada do que Jorge não tenha nos transmitido ou ensinado’!

Inclusive, quando conversamos inúmeras vezes com entidades espirituais de Pai Airton, dentre elas a ‘cabocla Mariana’, entidade espiritual feminina pertencente a família dos turcos, ela nos afirmou que Pai Airton seguia os ensinamentos do seu finado pai-de-santo Jorge. É importante e é comum que casas ou terreiros filiados procurem seguir ao máximo as ‘tradições’ dos templos ou matrizes fundantes, entretanto, nem todas as vezes isso se processa dessa maneira.

Exemplificamos sobre isso o caso do Ilê Ashé Obá Yzou, um terreiro de Tambor de Mina localizado também no bairro da Liberdade, chefiado pelo pai-de-santo Wender Loreto, com alicerces ou bases no Terreiro de Iemanjá, fundado no ano de 2003, não sendo reconhecido e legitimado pelo grupo religioso da Casa de Iemanjá como sua filial. A casa de Wender passou por todo um processo de estruturação religiosa, tendo influências de várias casas de Mina, como ele mesmo me atestou ‘Minha casa é um pouco da Casa de Nagô, do Terreiro de Iemanjá, da Casa Fanti Ashanti e do Terreiro da Turquia (entrevista em maio de 2005).

Nesse depoimento de Pai Wender identificamos essa autonomia que os líderes afro-religiosos têm em organizar seus espaços-terreiro, de acordo com suas demandas e exigências pautados ou não por aspectos tradicionais das religiões afro-brasileiras. Pelo que já relatamos Pai Airton procurou firmar ou estruturar o Ilê Ashé Ogum Sogbô segundo a tradição afro-religiosa no Terreiro de Tambor de Mina do seu pai-de-santo Jorge Itaci, tomando a casa mãe como modelo, a partir disso levantamos algumas questões: Qual a tradição afro-religiosa professada do Tambor de Mina no Maranhão? O que é Tradição nessa matriz afro-religiosa? Existe Tradição na Mina? O modelo ritual de Tambor de Mina da Casa de Iemanjá e do Ilê Ashé Ogum Sogbô seguem essa tradição?

Quanto a noção de tradição do Maranhão em relação às religiões afro-brasileiras, Mundicarmo Ferretti (2002), faz alusões de que na Mina temos várias tradições como a Mina jeje, a nagô, a Taipa, Cambinda, Caxias, ou seja, ela alia a tradição da religião de matriz africana no Maranhão a diversas nações ou grupos étnicos africanos:

Embora no Maranhão a tradição jeje tenha sido mais preservada do que a nagô e apesar desta ter sido bastante influenciada por aquela, os terreiros da capital apresentam mais elementos da Mina nagô do que elementos de outras tradições (Taipa, Cambinda, Caxias) que no passado foram representadas por terreiros que já desapareceram ou que encontram-se quase sem atividades. Alguns terreiros da capital integram também elementos do

Terecô, atualmente mais conhecido como “Mata”-tradição desenvolvida no interior do Estado, principalmente em Codó e na região do Mearim. A integração da Mina com a Mata é bem antiga e já havia ocorrido em São Luís no final dos anos 30, como pode ser constatado no documentário realizado no terreiro de Maximiana pela Missão de Pesquisa Folclórica. (FERRETTI, M., 2002)

Vemos que a tradição ao ser associada as religiões afro-brasileiras, especialmente ao Tambor de Mina no Maranhão está ligada as heranças de algumas ‘nações ou grupos étnicos’, dentre eles os Jeje, Nagô, Cambindas, entre outros e que foram e ainda continuam sendo representadas por terreiros no Estado. As heranças africanas são percebidas através de elementos de identificação das culturas desses grupos étnicos (línguas, culinária, danças, costumes, vestuário, etc.), que no Brasil não deixaram de sofrer reformulações, atualizações e adaptações de acordo com os terreiros observados, como a própria integração do Tambor de Mina com a ‘Mata de Codó’ ou o Terecô, onde essas duas vertentes afro-religiosas passaram a conviver em um mesmo ambiente ou contexto afro-religioso (terreiros).

As tradições além de serem comparadas a todo um complexo cultural e simbólico de grupos africanos ou étnicos sobreviventes na diáspora brasileira são relacionadas às casas antigas ou terreiros, fundados por africanos no séc. XIX, que segundo Sérgio Ferretti (1995, p. 107) são considerados como de tradições nucleares e focos dinâmicos de resistência cultural:

Terreiros nucleares das tradições afro-brasileiras, fundados no século passado ou em inícios desse século e que se continuam até hoje, são inegavelmente focos dinâmicos de resistência cultural. Preservam um acervo de mitos, ritos, lendas, contos, cânticos, fórmulas rituais, orações, gestos de dança, música, ritmos, instrumentos musicais, receitas alimentares e de medicina tradicional e outros elementos de culturas africanas, integrados à cultura nacional. (FERRETTI, S., 1995, p. 107).

Há todo um arsenal simbólico como parte constituinte das tradições afro-religiosas no Maranhão, assim como nas demais matrizes em geral, pelo que compreendemos a ‘tradição’ pode ser refletida mediante as ‘preservações’ e a ‘perpetuação’ desses valores culturais ao longo do tempo. Diversos autores como Nunes Pereira (1979), Barreto (1977), Costa Eduardo (1948), Bastide (1971), etc., fazem referências a essas casas antigas de Tambor de Mina no Maranhão, especialmente se reportando a Casa das Minas de cultura jeje daomeana, como detentora de certa ‘tradição’.

Ao emitir análises sobre a Casa de Nagô, terreiro de Mina centenário fundado por africanos em meados do séc. XIX, de ‘tradição nagô iorubana’ de culto a entidades africanas e caboclas (encantados nobres gentis e caboclos), afirmando que esse templo afro-religioso no Maranhão é uma imitação da Casa das Minas, Bastide (1971, p. 263) acionou categorias como pureza entremeada por tradição, no que diz respeito a fidelidade máxima da Casa das Minas ao continente africano:

A casa matriz ioruba da rua dos crioulos em São Luís guardou, em compensação, por mais tempo, sua herança africana. Tanto seu culto como sua mitologia aproximam-na das outras casas iorubás do Brasil que estudaremos mais detalhadamente no próximo parágrafo. Ela não é puramente iorubá; de fato, encontra-se numa região onde a influência daomeana foi a mais forte e une aos orixás nigerianos certos voduns Fon. (BASTIDE, 1971, p.263).

Pela visão de Bastide (Id, *ibid*) constatamos que o apego aos valores tradicionais envolvidos por graus de pureza e preservação é evidente ao categorizar a Casa de Nagô, um templo afro-religioso importante no cenário afro-religioso no Maranhão, como uma simples imitação da Casa das Minas. Muito influenciado por idéias ‘preservacionistas’, enquanto a Casa de Nagô de acordo com seu ponto de vista é mais aberta para outras influências até mesmo a jeje daomenana com a presença de certos voduns.

Tradição de acordo com Bastide (Id, *ibid*) se atrela nessa exemplificação com elementos de uma ‘suposta pureza africana’, assunto que vamos tratar com mais detalhes em outro capítulo de nosso trabalho, onde analisamos as misturas e aproximações entre as matrizes afro-religiosas e outras formas culturais no Maranhão. Como identifica Mundicarmo Ferretti (2002) no Maranhão há apenas duas casas de Tambor de Mina, fundadas por africanas de nação que conseguiram sobreviver até os nossos dias sendo as mais ‘antigas e prestigiadas’:

Em São Luís, as casas de Mina são bastante numerosas e, embora apresentem diferenças entre si, possuem muitos pontos em comum, o que permite que pessoas de um terreiro possam dançar e receber seus invisíveis em festas de outra casa. Na capital maranhense, apenas duas casas de Mina fundadas por africanas de “nação”, (nascidas na África), conseguiram sobreviver até os nossos dias- a “Casa das Minas” ou de jeje e a “Casa de Nagô”. Sendo mais antigas e prestigiadas essas casas exercem grande influência principalmente nos terreiros do perímetro urbano fundados há mais tempo. (FERRETTI, M., 1985, p.37-38).

São vários os pontos de legitimação da Casa das Minas e Casa de Nagô que dão ou conferem a esses terreiros de Mina a condição de serem os ‘mais prestigiados’ e de caráter tradicional em São Luís do Maranhão, entre eles a própria professora Mundicarmo Ferretti (1985, p.37-38) menciona o fato de elas terem sua fundação efetivada por ‘africanos’, de nação, o que já confere a idéia do seu ‘tradicionalismo’. Na verdade, qual a tradição no Tambor de Mina do Maranhão e ela realmente existe?, compreendemos que esse questionamento é complexo, pois envolve tanto o discurso dos pesquisados (afro-religiosos ou povo-de-santo) quanto o posicionamento de pesquisadores e estudiosos, no qual uns se pautam em determinadas ‘tradições’ e as reconhecem e outros que pontuam, que essas mesmas ‘tradições’ podem existir, mas são ‘coisas criadas ou inventadas’, construídas além de outras formas de posicionamentos.

De acordo com Hobsbawn & Ranger (2002, p. 9) apesar do termo ‘tradição inventada’ ser utilizada em um sentido amplo, ele nunca é indefinido, incluindo tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgem de maneira mais difícil de localizar em um período de tempo, muitas vezes um tempo muito curto de um ou dois anos, se estabelecendo rapidamente. É importante entender o que Hobsbawn & Ranger (Id, ibid) entendem por ‘tradições inventadas’:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWN & RANGER, 2002, p. 9).

Nossa idéia formulada por esses autores as invenções das tradições são fruto de construções que remetem ao passado, ou seja, a determinados símbolos, práticas de natureza ritual ou simbólica usualmente reguladas por normas e regras comuns, continuando com esse mesmo passado no próprio presente. Ao relacionarmos essa questão com o fenômeno religioso estudado, o Tambor de Mina, ou as ‘casas vistas como tradicionais’ não temos como afirmar piamente de que nesses terreiros (Casa das Minas e Casa de Nagô) seu conjunto ritual e mítico seja encaixado perfeitamente nessa categoria de ‘tradição inventada’, pois analisamos que os ‘velhos costumes’ ainda são usados e na maioria das vezes adaptados com as demandas do dia-a-dia e da modernidade. Um desses exemplos básicos é a utilização de chinelos pelas entidades espirituais da Casa das Minas, que com o consentimento dos voduns das filhas-de-santo

ou vodúnsis passaram a dançar calçados, pois em tempos remotos do início de funcionamento dessa casa elas tinham que entrar na roda dos voduns descalças.

Um dos pressupostos para que as tradições sejam inventadas, criadas ou recuperadas instantaneamente ou aleatoriamente é que os ‘velhos usos e costumes não estejam mais de alguma forma sendo processados, usados ou adaptados (HOBBSAWN & RANGER, 2002, p. 16). Não somos totalmente contra essas postulações dos autores sobre as tradições inventadas, mas vemos que é necessário entender como a categoria é utilizada e empregada e em qual contexto ela pode ser encaixada corretamente, pois pelo que vemos uma parcela considerável de muitos estudiosos ao se debruçarem sobre a questão costumam confundir termos como ‘invenção’ e ‘construção’.

Ponderamos que todas as ‘tradições’ são construídas, mas que nem todas elas são ‘inventadas’, sendo esse um dos pressupostos essenciais para atentarmos em qualquer estudo que envolva análises sobre ‘tradições’. Retomamos a idéia de que no Maranhão as tradições afro-religiosas são diversas, obedecendo as histórias e contextos de cada um dos terreiros existentes aqui, entre eles focalizamos alguns importantes, com exceção das duas casas matriciais já apontadas: Terreiro da Turquia (nação Tapa Nupé), Terreiro do Egito (Nação Fanti Ashanti, FERREIRA, 2002, p. 84); Terreiro do Cutim da finada Noêmia Fragoso (nação Cambinda); Terreiro de Maximiana (Mina Cachéu ou Caxias), Terreiro de Manoel Teu Santo, etc.

Santos, M. (1989, p. 34) classifica os terreiros de Mina antigos, tanto os fundados por africanos quanto os deles derivados como ‘Mina de raiz’, citando diversos nomes que fizeram história no Tambor de Mina no Maranhão, como Cota do Barão com terreiro na Madre Deus e saída da Casa de Manoel Teu Santo; Terreiro de Belém de Vó Severa (Apeadouro) Terreiro de São Benedito ou Terreiro do Sítio do Justino (Vila Embratel), Terreiro de Maria Alice ou Nhá Alice (quilômetro 7, antiga Ponte Preta), saídos da centenária Casa de Nagô; Terreiro de Rosa Guardamor; Nhá Chica Pecoré (Vila Passos), filial do Terreiro de Vó Severa; Nhá Rosa do Bom Pito (Cutim do padre) de nação Nagô. Desses terreiros de Mina de ‘raiz’ como classifica a pesquisadora Maria do Rosário (Id, p. 35) o seu grau de importância foi elevado, pois foram eles que originaram as outras casas de Mina no Maranhão:

Estes chamados terreiros de raiz, em sua maioria Nagô, gentil, Cambinda, Tapa, Fulupa e outros, fundados no século passado e início deste, tiveram uma importância marcante no universo afro-religioso de São Luís, uma vez que deram origem a dezenas de outros terreiros (SANTOS, M., 1989, p. 35)

A partir dessa riqueza de contribuições de nações e etnias africanas no Maranhão os sistemas afro-religiosos presentes nos inúmeros terreiros de Mina vão delinear a ‘tradição’ ou tradições dessa matriz afro-religiosa, entretanto, não concordamos ou pensamos elas como simples reservatórios de idéias ou elementos culturais, sendo antes de mais nada um modelo de interação social. (CAPONE, 2004, p. 257):

Não se pode pensar a tradição como um simples reservatório de idéias ou elementos culturais: ela é, antes de tudo, um modelo de interação social. E, por isso, torna-se um dos principais instrumentos de construção da identidade, por meio da seleção de um número determinado de características que ajudam a estabelecer as fronteiras entre nós e os outros. O caráter interacional da tradição e seu uso estratégico na afirmação da identidade do grupo que a reclama contribuem para marcar sua especificidade como algo que não é dado, mas continuamente reinventado, sempre investido por novas significações. Portanto, analisarei a tradição nagô de acordo com a posição de que ela é, como todas as outras tradições, interacional, construída e política. (CAPONE, 2004, p. 257).

Concordamos com Stefania Capone (Id, Ibid) ao expressar na sua categorização sobre tradição nas religiões afro-brasileiras, o caráter de interatividade social entre as inúmeras comunidades-terreiro e seus indivíduos (os afro-religiosos) espelhados e estruturados, a partir de suas identidades demarcadas por eles mesmos. Os grupos afro-religiosos ao se afirmarem ou se identificarem de certa forma, interagindo no contexto tradicional acabam marcando suas especificidades ou peculiaridades, que acabam diferenciado um grupo do outro, entretanto, não tomamos partido quando Capone (Id, Ibid) afirma que ‘sempre’ essas características especiais serão reinventadas e marcadas por significações.

É interessante notarmos que sua visão tem relevância, mas será que abarcaria todas as comunidades afro-religiosas no Brasil e em todas as matrizes? Como contextualizaríamos no Tambor de Mina no Maranhão em direção as casas vistas como ‘tradicionais’, tanto por intelectuais, quanto pelo próprio povo-de-santo? A Casa das Minas e de Nagô tendo o seu caráter interacional da tradição no contexto afro-religioso no Maranhão, como uma forma de afirmarem suas identidades (uma é Mina jeje e a outra Mina Nagô), ao mesmo tempo que demarcam suas especificidade no campo religioso do Estado, entretanto isso é um processo ‘sempre de reinvenção e caracterizado por novas significações?

Trocaríamos o termo ‘reinvenção’ de Capone (2004, p. 157) por ‘construção’ muito melhor empregado do que ‘reinvenção’, que leva a outros sentidos de idéias como o de inventar novamente, criar novamente, dando um novo formato por meio de uma transformação total pelo que entendemos. No estudo de Abreu (2005) sobre a tradição no Tambor de Mina como fator estratégico de existência dos terreiros de Mina no Maranhão, a autora eleva suas críticas principalmente as casas consideradas como ‘tradicionais’ ou de ‘raiz’ no Estado (Casa das Minas e Casa de Nagô), pondo em cheque variados discursos (analíticos e do próprio povo-de-santo) ao legitimarem esse grau de tradicionalidade dessas casas.

Achamos muito pertinentes as considerações de Abreu (2005) sobre qual a tradição, os seus agentes e operadores estão em jogo; quais os meios e campos de disputas estão inseridos esses mesmos agentes ao classificarem ou categorizarem o que vem ser ou não ‘tradicional’ em termos de Tambor de Mina no Maranhão. Foram feitas muitas perguntas em seu estudo, entretanto, começamos a nos questionar sobre a sua problemática no seguinte ponto: será que Abreu (2005) não passou pela mesma situação que Capone (2004, p. 335-3360), que busca romper com a categoria ‘tradição’ nas religiões afro-brasileiras, especialmente no Candomblé Nagô, mas acaba legitimando ou reforçando a noção de ‘tradição’ no líder afro Alvinho de Omulu pesquisado por ela, de que pelo simples fato da casa dele estar sendo pesquisada por uma antropóloga francesa de certo renome já era um fator relevante sendo considerada como ‘tradicional’:

Sempre que voltava ao Brasil, tinha longas discussões com Alvinho de omulu, meu principal informante, sobre a tradicionalidade da nação Efon. Na realidade, para ele, o simples fato de eu ter me interessado por seu grupo de culto já implicava a tradicionalidade deste, escondida até que eu, uma antropóloga “francesa”, viesse a descobri-la. Meus protestos e meus esforços para explicar que toda tradição era construída e constantemente reinventada de nada adiantaram: o fato de eu haver lançado meu olhar sobre a nação efon só podia ser prova de sua tradicionalidade. (CAPONE, 2004, p. 335-336).

Pelo que observamos Stefania Capone (2004) ao mesmo tempo em que ‘rompe’ com a noção de ‘tradição’ nas religiões afro-brasileiras, explicitando que elas são ‘construções’ e ao mesmo tempo ‘reinvenções’, argumento incessantemente explicado por ela ao Alvinho de Omulu sem muitos efeitos, incrusta nele a idéia de ‘tradição’ pelo simples fato do seu terreiro ser focalizado como objeto de um estudo antropológico. Pai Euclides da Casa Fanti Ashanti tem uma noção do que vem ser ‘tradição’ no Tambor de Mina que não deixa de ser importante para fins de análise:

Para mim, tradição é aquilo que a gente cultua com segurança da forma como nos foi legado, da forma como aprendemos na oralidade, sem deixar fugir nada. Isso se chama ‘tradição’, tá. Quando, você começa a fugir a essas regras, você já não está mais dentro de uma tradição. Aí que eu falo, que sempre é bastante complexo todas essas coisas, sabe porque você falar de tradição e por que hoje tem uma modernização, que a gente tem que acompanhar, tudo bem. A gente tem que saber acompanhar a evolução dos tempos, né dentro de nossa tradição, tem coisa que ainda dá pra segurar sem que você precisa é... Ser exuberante!!! Por exemplo, hoje nós temos gás, antigamente pra se fazer as comidas dos orixás era na lenha, mas apesar de tá tendo.. (Intromissão de Neto de Euclides, fazendo barulho!!). Apesar das pessoas estarem evitando aí a questão do desmatamento, não sei o que que tem mais, mais aqui e acolá a gente acha um pouquinho de lenha pra fazer, eu continuo fazendo na minha casa alguma coisa assim, cozinhando pra orixá na lenha, quando não no carvão. O dia que não tiver mais um pedaço de pau pra fazer lenha, o dia que não tiver mais carvão, aí sim eu vou fazer no gás. Mas até no momento, eu continuo fazendo as coisas, as comidas dos orixás na lenha ou no carvão. Isso é uma das coisas da evolução do tempo, né. A gente começou fazendo afurá, por exemplo, eles teriam que pegar o arroz, escolher ele, catar e tal, aí botar de molho, depois bota pra um poquinho pra enxugar, vai pro pilão, tudo mais e tal. De repente houve essa mudança, já vem o fubá de arroz preparado a gente já faz o bolo de coisa... por aí vai, né. Então, são coisas da mudança que dá pra ir um poquinho. Sim, se poder ponderar, se poder evitar melhor, né porque ainda não se acabou tudo, né então são essas coisas. O côco, você pegar o côco ralar tem o ralador, etc e tal. Que hoje é o liquidificador, corta miúdo, não sei o quê e lá vai. Então, tem muitas coisas, né que saem da tradição pra modernização pela uma causa justa me parece isso, né por uma causa justa. Mas tem coisa que ainda não dá, por exemplo, hoje nós temos galinha de granja, todas as vezes que eu vou, eu falo pela minha casa, por mim e não pela dos outros, mas todas as vezes que eu preciso de ter uma ave pra ser sacrificada eu evito pegar galinha de granja. Eu vou atrás de galinha caipira, tá. Porque essa galinha caipira ela é totalmente natural sem nenhuma química, né pra fazer as coisas que são alimentadas as nossas entidades. E assim sucessivamente de tantas outras coisas. (Entrevista com Pai Euclides, janeiro 2007).

Na visão de Pai Euclides Ferreira, líder afro-religioso da Casa Fanti Ashanti, a tradição é a forma de culto dos ancestrais (voduns, orixás, encantados, etc.) de maneira ‘segura’ de acordo com normas e regras apreendidas na oralidade, ou seja, obedecendo a todo um conhecimento afro-religioso sem deixar escapar ou fugir nada, de modo completo, onde essa déia nos remete a própria oposição entre tradição e modernidade (ruptura). Pai Euclides ao pensar tradição reflete sobre essa mesma tradição diante dos tempos atuais, de desenvolvimento, tecnologia e de modernidade aliada ao quesito ruptura, dando uma série de exemplos de como sua casa ou terreiro ainda resiste sob a sombra da modernidade.

Concordamos com Abreu (2005, p. 172), no momento que ela expõe que a noção de ‘tradição’ é flexível e se adequa de acordo com a casa ou terreiro de religião afro observado, no qual um ritual que é ‘tradicional’ dentro de um contexto, não é em outro, sendo algo oposto e fora daquela ‘tradição’:

Sendo assim, o que pode ser considerado tradicional em um terreiro, pode ser considerado inovador em outro: o ritual de mesa branca no Terreiro do Justino, pode ser considerado por agentes sociais de terreiros tidos como tradicionais, como algo que vai contra a noção de tradição africana, mas para os agentes desse terreiro essa noção não faz sentido, uma vez que não penetra na realidade desse terreiro. (ABREU, 2005, p. 172).

No terreiro do Justino em que ela pesquisou o grupo religioso de lá valorizava a mesa branca ou a prática do Espiritismo Kardecista em seu conjunto ritual, algo ‘tradicional’ para eles, embora fora da ‘tradição’ para outras casas como a Casa das Minas, Casa de Nagô, Casa Fanti Ashanti, Terreiro da Turquia, etc. Mundicarmo Ferretti (2002) identifica que alguns terreiros estão relegando e deixando a segundo plano a tradição afro-brasileira local, do Tambor de Mina e Terecô, introduzindo elementos do Candomblé, Umbanda e de outras tradições afro-brasileiras:

Mas existe atualmente, no Maranhão, terreiros que estão substituindo ou relegando a segundo plano a tradição afro-brasileira local, e casas de culto que estão inserindo na Mina ou no Terecô elementos do Candomblé, da Umbanda ou de outras tradições afro-brasileiras desenvolvidas em outros Estados. Essas tradições estão sendo repassadas a pais-de-santo maranhenses por pessoas ligadas a terreiros considerados detentores de maiores “fundamentos” africanos. A importação de modelos de religião afro-brasileira de outros Estados, embora justificada por alguns pais-de-santo como retorno à tradição africana terá sido encarada por nós como modernização da religião afro-brasileira. (FERRETTI, M., 2002).

Referendamos essa informação de Mundicarmo Ferretti (2002) ao terreiro de Mina estudado, o Ilê Ashé Ogum Sogbô, entretanto, afirmamos que apesar dele apresentar símbolos e marcas culturais identificadas e associadas a uma outra matriz afro-religiosa, no caso o Candomblé, as pessoas da casa e o próprio líder Pai Airton não se identificam como fora da tradição afro-religiosa da Mina no Maranhão. A trajetória de Pai Jorge possibilitou a ele e parte do grupo afro-religioso do seu terreiro de Mina muitos contatos com outras religiões de matriz afro, onde esse líder afro-religioso teve a oportunidade em fazer uma série de apresentações públicas de Tambor de Mina e participar de eventos e debates ligados as religiões afro.

Na verdade, o modelo afro-religioso do terreiro de Iemanjá é perpetuado e seguido a risca pelo pai Airton, entretanto, pode ser rechaçado por afro-religiosos mais apegados aos ‘tradicionalismos’ e conservadorismos dessas religiões.

4.2 O babalorixá Airton Gouveia e a liderança masculina nas religiões afro e no Tambor de Mina.

Airton Gouveia Assunção desde criança, antes mesmo de completar dez anos de idade, começou a ter sonhos premonitórios (avisos), algo não tão usual ou comum na infância de qualquer menino nessa faixa etária. Em um desses sonhos Airton, via um homem gordo e uma casa grande, supostamente ele associou o significado desse sonho como um aviso de possíveis relações futuras com o seu pai-de-santo Jorge Itaci.

É interessante apontarmos que Pai Jorge, pai-de-santo de Airton Gouveia, ao contar sua história de vida também fala, que teve alguns sonhos ou avisos espirituais nos seus primeiros passos dentro do Tambor de Mina (BABALAÔ, 2003):

Eu tive um sonho premonitório. Eu sonhava que eu me encontrava com uma mulher de cabelos compridos. E essa mulher, olhava pra mim e dizia assim: 'Você vai ser um grande sacerdote dentro da religião.(BABALAÔ, 2003).

Quanto a essa mulher mencionada no sonho de Pai Jorge, é o orixá Iemanjá que vem dar um aviso pra ele ainda na infância sobre o futuro dele quanto as religiões afro-brasileiras, onde o mesmo desempenharia um grande papel, exercendo um cargo de chefia importante e comandando muitos filhos e filhas-de-santo. No caso de Pai Airton, em vez da imagem de um orixá, vodum ou outra entidade espiritual, ele ainda criança vai visualizar o seu próprio babalorixá, Jorge da Fé em Deus e também a imagem do terreiro de Iemanjá, uma 'casa grande', como ele mesmo define (entrevista, nov. 2005).

Ele entrou em transe pela primeira vez aos dez anos de idade no terreiro de mãe Tomásia de Shapanan, no bairro da Floresta, próximo a Liberdade (residência dele e sede do terreiro). Teve algumas passagens por outros terreiros de religião afro (Umbanda cruzada com Mina) sem assumir compromisso sério, muito mais para dar passagem ('receber os encantados dele, entrar em transe, se desenvolver espiritualmente), como o de Pai (Ricardo) no bairro do Retiro Natal e o de Pai Jorimar, próximo a Casa Inglesa no bairro do Monte Castelo, aqui mesmo em São Luís, como atesta Leandro de Nanã, guia do Ilê Ashé Ogum Sogbô (entrevista, janeiro 2007).

Seus primeiros contatos com Pai Jorge e com o terreiro de Iemanjá foram mantidos, inicialmente, através de uma menina muito amiga de seu pai (Seu Francisco-Zé Oleida) que ele namorava e era dançante essa casa de Tambor de Mina. Aos quinze anos de idade os encantados de Airton retornaram e ele novamente 'caiu no santo' ou entrou em transe, mas agora no terreiro de Iemanjá e onde passou a ser filho-de-santo.

Foi Pai Jorge Oliveira quem ‘puxou’ ou incitou o transe de Airton com um de seus principais guias espirituais ‘Seu Folha Seca’, encantado da família de Codó, chefiado pelo vodum cambinda (OLIVEIRA, 1989) Légua Bugi Buá da Trindade.

Quando pai Airton completou dezessete anos foi ‘feito no santo’ ou iniciado no Tambor de Mina pelas mãos de pai Jorge. Naquele momento ainda com dez anos de idade, Airton estava muito novo, uma criança e suas entidades foram afastadas ou suspensas.

A partir de sua feitoria e entrada no terreiro de Iemanjá, pai Airton foi se preparando e galgando todas as etapas de sua vida afro-religiosa, vindo constituir seu próprio terreiro de Mina. Ao estudamos, identificamos ou mesmo analisamos o contexto afro-religioso brasileiro atrelado as chefias, lideranças ou representações máximas dentro das comunidades-de-santo ou terreiros nas suas mais variadas denominações, respeitando os termos específicos em cada língua ritual desenvolvidos por essas casas, geralmente mencionamos ou associamos ao sexo feminino, as mães, iyás, gaiakús, donés, etc.

Reconhecemos que as mulheres exerceram e ainda continuam exercendo altos cargos religiosos nos templos afro de todo país em detrimento ou oposição a uma camada significativa do número de homens iniciados e também comandando muitos terreiros. Nossas intenções, a priori, vão de encontro com observações e análises sobre a posição, impacto e mesmo a representação do gênero masculino nas casas de religiões afro-brasileiras, nos baseando principalmente em nossa matriz local (o Tambor de Mina), relacionando isso com a própria liderança afro-religiosa de Pai Airton no Ilê Ashé Ogum Sogbô.

Uma das idéias principais também é identificar a trajetória de vida pessoal e religiosa de Pai Airton em São Luís do Maranhão, além de mostrar como os líderes masculinos pelo menos no Tambor de Mina são na maioria das vezes legitimados por mulheres, caracterizando um ‘patriarcado de bases ou alicerces femininos’. No capítulo anterior, no qual falamos sobre a diversidade afro-religiosa no Maranhão, especificamente sobre as características do Tambor de Mina, apontamos a questão do matriarcado feminino como destaque nessa matriz afro-religiosa.

Baseamos nossas constatações nos estudos e impressões de Mundicarmo Ferretti (1994) ao teorizar que a Mina é uma religião de domínio de mulheres (matriarcado feminino), tanto como médiuns de incorporação quanto em termos de ‘chefia’. Mais uma vez chamamos a atenção para a execução de pesquisas mais

atreladas a esse problema para que sejam formuladas e desenvolvidas, a fim de que possamos ter uma idéia aproximada em dados quantitativos e qualitativos sobre a questão da hierarquia dos gêneros nessa matriz afro-religiosa.

A mesma autora (FERRETTI, M., 1994) se referindo ao matriarcado feminino no Tambor de Mina, identifica que a partir dos anos '50' (1950), houve uma proliferação de terreiros de Tambor de Mina chefiados por homens (aberto por eles), onde a procedência deles era devido ao fato de já estarem integrados na religião ou de migrarem da Cura/Pajelança para o Tambor de Mina. Os homens passam a organizar casas de culto, desenvolver rituais e festas ligadas a essa religião, concorrendo de certa forma, ou seja, começando a aparecer dentro desse contexto com as matriarcas vodúnsis ou filhas-de-santo dos vários terreiros de São Luís, que dominavam majoritariamente essa matriz.

Sobre a antiga localização e fundação da centenária Casa das Minas no Maranhão, há uma hipótese levantada por Ferretti, S. (1996, p. 58) de que antes de ser instalada na rua São pantaleão, a casa esteve assentada antes em outro local e que teria sido fundada por um homem:

O documento mais antigo de que se tem notícia seria uma escritura do prédio da esquina, datada de 1847, em nome de Maria Jesuína e suas companheiras. A memória oral, vai mais além, mas sem grande precisão. As filhas atuais dizem que esta é a segunda casa, pois uma anterior funcionou à Rua de Sant'Ana, num terreno baixo na Rua da Cruz e a Godofredo Viana. Mãe Andresa quando ia assistir a missa na Igreja do Carmo, passando por ali, mostrava diversas vezes a Dona Deni o lugar onde as mais velhas diziam que funcionara antes a primeira Casa. Não sabem por quanto tempo a casa funcionou ali. Tiveram que mudar, pois a cidade estava crescendo e, naquele tempo, ainda havia muitos sítios e terrenos vazios à Rua São Pantaleão. Parece que a primeira casa foi dirigida por, ou pertencia a, um homem (FERRETTI, S., 1996, p. 58)

Dando mais informações sobre essa questão, Ferretti, S. (Id Ibid) diz que os fundadores da Casa das Minas foram negros africanos jeje, vindo da África, dando possíveis chances de que esse templo afro-religioso tenha sido fundado por um homem. Na verdade, são várias as contribuições (versões) que Ferretti, S. (Id, Ibid) demonstra ao focalizar a instalação dessa importante casa de culto e de cultura jeje daomeana no Brasil, dentre elas estribado em Pereira (1979, p. 24), diz que Mãe Andresa contou aquele pesquisador que a Casa das Minas foi 'assentada' por gente de contrabando, gente 'Mina' jeje vindo da África, que trouxe o comé (nesse caso aqui o significado se refere aos assentamentos) consigo.

Notamos que a importância do elemento masculino ou dos sacerdotes no próprio continente africano (África Ocidental-Antigo Daomé) é destacada, quando Verger (2000, p. 513) cita as impressões de alguns viajantes sobre o culto das serpentes ou de Dangbe em Whydah (antigo Daomé):

Perto do templo das serpentes, os sacerdotes moram em uma das cabanas mais vastas da cidade, na qual vivem opiparamente das oferendas dos fiéis e do produto de sua dupla indústria de médicos e feiticeiros. Gozam de considerável influência, embora oculta, pois parecem estranhos aos negócios e não os vimos nos conselhos do Rei ou do vice-rei de Whydah. Parecem mesmo que se impuseram a obrigação de levar uma existência isolada e misteriosa. (VERGER, 2000, p.513).

Mas ao longo dos relatos dos viajantes há a menção a sacerdotisas em oposição ao domínio do culto de Dangbe (a cobra) ser exclusivo aos homens, entretanto, as influências que esses sacerdotes exercem de uma forma ou de outra não deixam de ser acentuadas por Verger (Id, Ibid), apresentando privilégios e muitos conhecimentos sobre o culto. Uma outra presença marcante dos homens agora nas culturas iorubás se refere também quanto ao grau dignitário dos sacerdotes mostrados por Ramos (1937, p. 65):

São complexos o culto e ritual dos yoruba. A começar pela divisão dos sacerdotes do culto. Ellis considerou três ordens distintas dos sacerdotes yorubas. A primeira ordem, a mais importante, é a dos babalawos, ou sacerdotes de Ifá. Há-os de vários graus: o oluwo, que é o chefe, obedecido pelos demais; o ajigbona, o chefe assistente; o odofin, que age na ausência do oluwo; o aro, que vem logo depois do precedente; o asare pawo, o mensageiro que chama os fiéis para a cerimônia; o asawo, espécie de delegado do asare pawo. (RAMOS, 1937, p. 65)

Diversas categorias de sacerdócio masculino nas culturas iorubás ainda no continente africano são elencadas por Ramos (Id, Ibid), ou seja, vários cargos de chefia em primeira ordem são devotados aos indivíduos do sexo masculino. Já os de segunda categoria de primeira ordem, Ramos (Id, Ibid) diz que engloba os ministros de orixás curadores, como Ossayin¹² e Aroni¹³, e os de terceira categoria de primeira ordem são os sacerdotes de Obatalá¹⁴ e Oduduwua¹⁵, todos eles trazendo vestes brancas, com exceção dos de Ifá¹⁶ que possuem a cor das roupas azul claro.

Os sacerdotes de segunda categoria de primeira ordem estão incluídos os do orixá Xangô, chamados de Oni-Xangô ou Magbás e os de segunda ordem compreendem os sacerdotes de todos os orixás, exceto Orixá Okô¹⁷ (RAMOS, Id, p. 66). Na terceira ordem temos tanto homens quanto mulheres como sacerdotes e sacerdotisas do orixá

Okô, respectivamente, mas quanto a essa peculiaridade Arthur Ramos (Id, *ibid*) alerta que essas atribuições a homens e mulheres é somente relacionada a esse orixá, e que os deveres do culto são essencialmente masculinos.

Achamos essencial observar alguns graus sacerdotais de relevância e atribuições masculinas presentes no continente africano e que no Brasil não deixaram de sofrer refuncionalizações ou adaptações nos candomblés baianos. Bastide (2001, p. 115) cita os babalaôs propriamente ditos, sacerdotes que presidem o culto de Ifá; os babalossains, que presidem o culto de Ossaim, “a dona das folhas” e os babaojés, que são encarregados do “culto dos mortos ou dos ancestrais”.

O cargo sacerdotal dos babalaôs é algo estritamente voltado para o sexo masculino no continente africano e no Brasil também essa função ficou atribuída aos homens, que detém o culto de Ifá ou do destino, deus da adivinhação. São os babalaôs que vão manipular especialmente as nozes, os búzios, os colares de Ifá, etc. (elementos materiais empregados para consultar as divindades), com o intuito de obter a comunicação com os orixás, entretanto, no Brasil Bastide (Id, p. 113) identifica que existiu uma verdadeira guerra entre os babalorixás (sacerdotes dos terreiros ou templos afro-religiosos de Candomblé) e os babalôs (pais do segredo e da adivinhação):

De fato, houve uma verdadeira guerra entre os babalorixás e os babalaôs, lutando para saber quem atingiria o mais alto status social, é evidente que o conflito se liquidou historicamente com a vitória dos primeiros. Mas, como sempre, a estrutura é mais forte do que a história. Se existiam babalaôs, era porque esse grupo sacerdotal correspondia a uma função determinada, e essa função deve continuar a ser aconteça o que acontecer, obrigatoriamente desempenhada. Como veremos, o que se passou na realidade e por razões que temos que perscrutar, não foi tanto o desaparecimento de um grupo de sacerdotes e sim o fato de uma forma de adivinhação ter sido substituída por outra. (BASTIDE, Id, p. 113).

12-Ossayin de acordo com Ramos é o deus da medicina. Também conhecido no Brasil como orixá das folhas e o culto dessas folhas e ervas medicinais é de encargo dos babalossains (BASTIDE, 2001, p.127)

13-Aroni é um orixá que vive no mato e que tem forma humana, mas com a cabeça e a cauda de cão (RAMOS, Id, p.65).

14-Obatalá quer dizer o “rei da brancura” ou da pureza, ou ainda o rei que é grande. Protetor das cidades e é representado nas pinturas iorubanas como um cavaleiro com uma lança. É o céu. (RAMOS, 1937, p.57).

15-Oduduwa é a outra parte de Obatalá, sendo a própria terra. Nos mitos é tida como a mulher de Obatalá, isto significando a união da terra com o céu. (RAMOS, Id, p. 58).

16-Deus do destino.
17-Orixá Okô é o deus da Agricultura e é outro orixá nigeriano, cujo templo se encontra em todas as cidades ou vilas. (RAMOS, Id, p. 62).

No Brasil, a função dos adivinhos ou dos pais do segredo desenvolvida especialmente pela função dos babalaôs, passou a ser uma atividade também dos pais e mães-de-santo, chefes dos terreiros de religião afro, ou seja, o domínio especial que esses sacerdotes do culto de Ifá tinham sobre essa prática passaram a ser divididos ou compartilhados com outros tipos de sacerdotes (Babás e Iyás). Júlio Braga (1988, p. 25) em seu estudo sobre o sistema divinatório do jogo de búzios, expõe algumas análises sobre os babalôs, identificando sua posição ou grau de importância no continente africano e na diáspora brasileira, afirmando que os cargos de babalaôs ou oluôs foram preservados aqui:

Na África Ocidental, na região da Nigéria e do Benim, o sacerdote da adivinhação é designado por vários nomes que indicam, em alguns casos, as características de sua função sócio-religiosa. Entre os termos utilizados, o babalaô e oluô foram preservados no Brasil. Tal como na África, o babalaô se encontrava no primeiro plano da hierarquia sacerdotal, ao lado dos sacerdotes de Ossanhe, ou dos sacerdotes curandeiros, detentores do segredo das plantas. (BRAGA, 1988, p. 25).

O professor e babalorixá Júlio Braga (Id, *ibid*) posiciona o grau de valor desses sacerdotes da adivinhação em uma primeira hierarquia, ladeado por outros cargos sacerdotais essenciais (babalossanhe ou sacerdotes curandeiros) tomando muito como essência de suas postulações os estudos de Bastide (2001) sobre essa temática. Seguindo a trajetória desses homens do segredo ou de Ifá e sua vinda para o Brasil, Braga (Id, p. 33-34) aponta considerações ímpares sobre o desaparecimento deles em terras brasileiras:

Aqui nos referimos especificamente ao adivinho que utilizava o opelê-Ifá, de acordo com a sistemática ainda hoje utilizada na África. A técnica divinatória pelo opelê Ifá, como vimos, exige do adivinho um conhecimento profundo de muitas histórias ligadas aos diversos odus (caminho/ possibilidade de explicação de um problema) e que formam a base desse processo divinatório. Essas histórias estão intrinsecamente ligadas à cultura e à sociedade africanas de onde são oriundas. (BRAGA, 1988, p. 33-34).

Acabamos de nos deparar com esse exemplo do desaparecimento dos babalaôs no Brasil com a questão da própria adaptação e refuncionalização dos rituais e demais símbolos das religiões afro-brasileiras em um novo contexto ou novas terras, agora na diáspora brasileiras. A própria dinâmica sócio-cultural no Brasil era diferente, logo a reprodução do sistema divinatório pelo opelê-Ifá não se reproduziu aqui, devido ela exigir a recorrência constante e permanente à memória coletiva de onde extrai o

conteúdo necessário de realimentação, como o que se encontra implícito nas diversas histórias e contos ligados à cultura africana (BRAGA, Id, p. 33).

Em relação aos últimos babalaôs no Brasil, Braga (Id, p. 37-38) atrela suas presenças as áreas geográficas de maiores influências de culturas africanas, ou para os locais que mais acolheram escravos de etnias jeje ou nagôs, focalizando principalmente a prática divinatória do opelé Ifá:

No Recife, por exemplo, são ainda lembrados os nomes de Vicente Braga, vulgo Aterê Kanyi; seu filho Joaquim, vulgo Aro Moxegbileman; Cassiano da Costa, vulgo Adulendju; João de Almeida, vulgo Gogosara; seu filho Cláudio, vulgo Babogxê ou Oyá di-pê; João da Costa, vulgo Ewê turô; Osso odubaladjê; Tio Lino vulgo Abeilebojã; João bagatinha, vulgo Ogunbii, e Alanderobê. Na Bahia da mesma forma, alguns babalaôs, são lembrados e alguns até mesmo reverenciados no contexto litúrgico, integrando-se, assim definitivamente à memória coletiva do povo-de-santo. Tio Agostinho, que residia nas Quintas de Brotas; Felisberto Sowzer, vulgo Benzinho; Ti-dou-da Cerca; Leodovico; Tio Benedito; Joaquim Obiticô, originário de Pernambuco; Faustino Dada Adengi, antigo mestre de Bojê e Martiniano Eliseu do Bonfim, o mais influente dos Candomblés da Bahia. (BRAGA, 1988, p. 38).

Sobre Martiniano Eliseu do Bonfim, um dos últimos babalaôs do Brasil, ele foi o responsável pela entronização dos doze obás de Xangô no Ilê Ashé opô Afonjá, grupo de Oloyé ou dignitários do culto de Xangô (orixá patrono desse terreiro de Candomblé na Bahia), detentores de títulos honoríficos e de extremo valor, que Capone (2004, p. 281) avalia como um dos primeiros casos de reafricanização. Falaremos mais sobre eles no capítulo sobre estratégias de reafricanização relacionadas ao Tambor de Mina no qual tentaremos avaliar essa percepção de Stefania Capone (Id, *ibid*).

Outro nome importante como sacerdote ligado ao sistema divinatório dos búzios sendo responsável pela consulta oracular dos três maiores terreiros de Candomblé da Bahia (Ilê Nassô Oká, a Casa Branca do Engenho Velho; o Ilê Ashé Opô Afonjá e o Ilê Ashé Omin Iamassê, o Gantois), é o do finado oluô Agenor Miranda Rocha¹⁸.

Esses cargos sacerdotais relacionados às religiões afro no Maranhão não são identificados como práticas ou marcas características do Tambor de Mina ou mesmo do Terecô ou Mata de Codó, embora muito presentes atualmente em alguns terreiros de Mina, Umbanda, Candomblé no Estado. Um desses exemplos é a Casa de Iemanjá do finado Jorge Itaci de Oliveira, muito conhecido como ‘Jorge Babalaô’, uma das atribuições ou apelidos carinhosos que esse pai-de-santo recebeu em vida de um político

amigo dele, prefeito Haroldo Tavares, como demonstra a matéria jornalística, intitulada “Nação Mina gege do Maranhão recebe grau máximo do Conselho Nacional:

Jorge Itacy d Oliveira, ou Jorge da Fé em Deus como foi batizado pelo ex-prefeito Haroldo Tavares, durante uma apresentação para políticos onde hoje funciona a APAE, e crismado pelo povo que o respeita como fiel seguidor dos ritos mineiros iguais aos da Casa de Nagô e parecido com os da Casa das Minas, onde ele passou e foi lapidado para ser guia de terreiro, se diz pai-de-santo autêntico. (JORNAL O IMPARCIAL, ESPORTE, 29/04/1979).

O finado Jorge Itaci era muito conhecido por essa denominação de ‘babalaô’ praticando também o jogo de búzios dentro do seu terreiro de Mina, a casa de Iemanjá, sendo até muito solicitado nos fins de cada ano para fazer previsões e dar diagnósticos futuros sobre os fatos e acontecimentos ao longo de cada ano. Desde, a década de 60, Pai Jorge é visualizado pelos meios de comunicação de massa, jornais e programas televisivos para falar sobre previsões, uma dessas matérias tem o seguinte título ‘Búzios de Jorge da Fé em Deus revelam catástrofes para 82’:

Tragédias, inundações, mortes de políticos eminentes e líderes religiosos nacionais e estrangeiros são algumas das previsões obtidas pelo pai-de-santo Jorge Itaci, através do jogo dos búzios. Dizendo que 82 apresenta aspectos positivos para o Brasil no setor da economia e nos esportes, o babalaô confirma a descoberta de novas jazidas minerais e mudanças drásticas e repentinas no Governo João Castelo. O Brasil perderá um grande líder político e outro religioso. Todas as previsões do jogo dos búzios é matéria que é publicada na página 2. (JORNAL DE HOJE, CAPA, 27/12/1981).

Notificamos que Pai Airton também realiza o ‘jogo de búzios’ no contexto afro-religioso do Ilê Ashé Ogum Sogbô para consultar os orixás para saber as entidades espirituais de determinado filho ou filha-de-santo; para identificar possíveis problemas pessoais de cada um; ou mesmo saber a vontade das divindades africanas. Essa foi uma prática aprendida com Pai Jorge, que segundo comentários no terreiro e no próprio grupo afro-religioso dele ‘tinha uma mão boa para o jogo de búzios’. Na verdade, no Maranhão ou nas religiões afro daqui não foram herdadas essa prática do sistema

18-O Professor Agenor Miranda Rocha nasceu em Luanda, Angola no início do séc. XX (1907). A família dele mudou para Salvador, após quatro anos de nascimento dele. Por motivos de saúde foi iniciado para Oxalá por uma das sacerdotisas do Opô Afonjá, mãe Aninha. Em fins da década de 20 (1928) completou suas obrigações na lei do santo fazendo feitura de seu segundo orixá, Eua, no Rio de Janeiro com Cipriano Abedé (VALLADO, 2002, p. 218).

divinatório através de ‘jogo de búzios’ ou do colar Opelé Ifá, nozes de cola como em outras partes do Brasil, muito conhecidas e associadas ao Candomblé baiano.

Ferretti, S. (1996, p. 204) ao falar sobre a relação de pessoas com as divindades ou os voduns jeje daomeanos da Casa das Minas, pondera que em dias festivos é comum as consultas sobre doenças e outros problemas ao mesmo tempo em que as vodúnsis empregam formas específicas de vidência:

Nos dias de festa, é comum pessoas da Casa e amigos fazerem consultas aos voduns a respeito de doenças ou outros problemas. As filhas conhecem e ensinam remédios caseiros e garrafadas, e também podem fazer consulta aos voduns. Nesse caso, leva-se uma vela com o nome e endereço da pessoa. A filha acende a vela no come, se concentra e pede para ver o que é. À luz da vela o vodum costuma revelar a doença e o tratamento que se lhe pode dar. As filhas que são videntes fazem consultas aos voduns por meio de vela. Outras interpretam vidências e sonhos. Algumas costumam jogar cartas de baralho, mas nem todas têm confiança nesse jogo. (FERRETTI, S., 1996, p. 204).

Nos outros templos afro-religiosos de renome, além da Casa das Minas não temos conhecimento que os sistemas divinatórios muito característicos de outras matrizes afro-religiosas diferentes do Tambor de Mina tenham desde o início de seus funcionamentos adotado as práticas de adivinhação por meio dos búzios, colar de Ifá, ou noz de cola, etc. Atualmente, em São Luís tanto terreiros de Mina contemporâneos (Terreiro de Iemanjá, Ilê Ashé Ogum Sogbô, Ilê Ashé Obá Yzou-Pai Wender, Ilê Ashé Akorô D’Ogum, Terreiro de Mina Pedra de Encantaria, Terreiro de Mina Mamãe Oxum e Pai Oxalá, etc.) quanto casas de Umbanda (Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade-Palácio de Obaluaê) e de Candomblé (Casa Fanti-Ashanti, Ilê Ashé D’Bessem, Ilê Ashé Sogbossy Inã, etc.) adotaram o sistema divinatório do jogo de búzios no seu contexto afro-religioso.

Após essas considerações sobre os cargos sacerdotais dos aos babalaôs ou dos altos dignatários do culto de Ifá no continente africano, vindos para o Brasil identificando aqui suas limitações e ressignificações, onde os pais e mães-de-santo passaram a exercer as funções próprias deles, manipulando seus sistemas divinatórios, concorrendo com eles e buscando poder. Continuamos com nossas análises a respeito dos cargos sacerdotais estritamente masculinos e relacionados ao culto de Ifá (pai do segredo), passamos agora para os domínios dos conhecimentos das ervas sagradas, folhas, ou do próprio orixá Ossaim.

Bastide (2001, p. 127) faz algumas observações sobre os sacerdotes especializados nos conhecimentos das ervas e folhas sagradas:

Como Ifá, Ossaim também não se encarna. Seu sacerdote, o babalossaim ou olossaim, da mesma forma que o babalaô, não conhece o transe; é antes de tudo aquele que se encarrega da colheita as ervas. Mas as ervas não são colhidas em qualquer lugar e de qualquer jeito, e esse é ainda um dos elementos que distingue o babalossaim do simples curandeiro. Em primeiro lugar, as plantas encontradas no mato podem existir no quintal da casa, ou no jardim particular, mas assim, doméstica, não apresentam valor algum. É preciso ir buscá-las no mato mesmo. Há oposição entre o mundo da cultura, de um lado, e o mundo selvagem, do outro. (BASTIDE, 2001, p. 127).

É preciso que essas folhas como atesta Bastide (Id, ibid) que elas estejam conservadas ao máximo no seu estado natural, ou no seu estado selvagem mesmo, diferindo ou em oposição aquelas domésticas, ou de plantas cultivadas em casa. Essa é uma das questões essenciais, quando estudamos as reatualizações dessas religiões de matiz africana no Brasil, pois quando pensamos os templos afro-religiosos na cidade ou no meio urbano, os espaços arborizados ou de maior contato com a natureza devem ser conservados e preservados e na falta de muitas ‘folhas sagradas’ substituímos por sucedâneos daquela folha (SILVA, 1995, p.211).

Além da colheita das ervas por esses sacerdotes especializados, eles costumam manipulá-las, triturá-las, fazer infusões e variados tipos de remédios para uma infinidade de objetivos, dentre eles para inúmeras doenças. Silva (1995, p. 208) fala da importância das folhas para o candomblé, das suas utilizações em alguns rituais e de suas funções como fontes de axé (energia vital):

No Candomblé as folhas desempenham papel fundamental para o desenvolvimento do culto. Tidas como uma das principais fontes de axé (energia vital) dos deuses, elas são elementos imprescindíveis na composição da liturgia da maioria das cerimônias de consagração religiosa. Elas são trituradas para compor os banhos rituais das divindades e de seus filhos (os amacis, omi-erô ou abôs) com os quais se “lavam” (sacralizam) os assentos durante o bori, iniciação, etc. (SILVA, 1995, p. 208).

São diversas as finalidades das folhas sendo múltiplas as possibilidades em termos de aplicações rituais, como aponta Silva (Id, Ibid), nesse caso o autor focaliza as sua aplicabilidade no contexto ritual do Candomblé, entretanto, a relevância das ervas é de uma dimensão geral para todas as matrizes afro-religiosas no Brasil. Mais uma vez particularizamos que os sacerdotes das folhas tiveram suas funções ou os encargos

desenvolvidos pelos babalorixás e ialorixás e que passaram a se posicionar nos reflexos de seus conhecimentos no Brasil.

Como últimos cargos sacerdotais exercidos exclusivamente pelos homens, direcionamos nossos olhares para o ‘culto dos ancestrais’ ou o culto de babá egun ou mesmo dos egunguns, assim como são chamados os ancestrais divinizados e cultuados por sociedades secretas, que vão a princípio aparecer na Bahia. (BASTIDE, 2001, p.135):

O culto dos eguns pertence, na Bahia à Sociedade dos Eguns, e essa sociedade, aqui como na África, é uma “sociedade secreta”. De duas, uma: ou interroga-se exteriormente alguns dos membros, que não dão senão poucas informações e logo se refugiam no silêncio, ou então penetra-se na sociedade, mas fica-se prisioneiro pela lei do segredo. (BASTIDE, 2001, p. 153).

Assim como a maioria das sociedades secretas, o culto dos Egúngúns é revestido de segredos, regras e normas internas em que seus iniciados devem obedecer se tornando ‘prisioneiros do segredo’ como explicita Bastide (Id, Ibid). Como mostra Santos & Santos (2004, p. 233) somente os ancestrais masculinos podem ser imortalizados através do Egúngún:

Conforme foi colocado, somente os ancestrais masculinos podem ser imortalizados através do Egúngún. Da mesma forma, os sacerdotes que lidam com os Egúngún são homens. As mulheres são completamente excluídas de todas as atividades relacionadas com os Egúngún (SANTOS & SANTOS, 2004, p. 233).

Apesar de serem quase completamente excluídas do segredo do culto, as mulheres vão desempenhar funções específicas e vistas até com respeito pelos membros das comunidades de babá Egum. É o que atesta Braga (1992, p. 42) em seu estudo sobre o culto de babá Egum na ilha de Itaparica na Bahia:

Como é sabido, as mulheres não têm acesso aos segredos do culto dos eguns. Apesar deste impedimento não se pode prescindir da participação ativa de um grupo de mulheres, indispensáveis na execução dos rituais públicos. Encarregam-se elas, quase sempre, da cozinha sagrada e profana, dividindo com os homens a responsabilidade da boa execução das festas, além de cantarem e dançarem em situações bem definidas (BRAGA, 1988, p. 42).

Percebemos no culto dos ancestrais divinizados ou culto de babá Egum que as mulheres apesar de ficarem relegadas a outras atividades fora dos âmbitos do segredo

dessas sociedades secretas, ela vão estar posicionadas de outras maneiras dentro do contexto comunitário desses grupos, a exemplo, da cozinha sagrada e profana como expõe Júlio Braga (Id, *ibid*). Santos & Santos (2004, p. 250-251) explicita alguns cargos hierárquicos dentro do culto aberto às mulheres:

Iyá Egbé é quem comanda todas as participantes femininas sendo responsável pelo cumprimento dos desejos dos eguns. A Iyá Monde é a que comanda todas as adoradoras femininas dos Egúngúns, transmite todas as solicitações e mensagens formuladas por mulheres. Outros títulos, englobando diversos deveres, são: Iyálé-Alagbá, Iyákekeré, Iyálojá, Iyámoro, Iyá-Mon-Yoyo-Elemasó. (SANTOS & SANTOS, 2004, p. 250-251).

Na verdade, analisamos que mesmo as mulheres não tomando parte dos segredos e nem sendo as personagens principais do culto aos ancestrais, elas não podem ser subtraídas totalmente desses grupos religiosos, tendo também alguns cargos desenvolvidos pela sua própria participação, de certa maneira inferior aos homens nesse contexto observado. Acabamos de analisar alguns momentos de destaque para a figura dos homens, enquanto ‘sacerdotes’, ‘detentores do poder’ dentro das religiões de matrizes africanas pensadas no continente africano (culturas Jeje Daomeanas e iorubanas), a partir dos sacerdotes de Ifá (pais do segredo) e dos Babalossains (manipuladores das ervas, folhas e demais elementos da flora) e por último os sacerdotes especializados no cuidado aos ancestrais divinizados ou Egunguns.

Os dois primeiros cargos, como já pontuamos anteriormente (sacerdotes de Ifá e Babalossains) sofreram ressignificações de suas funções na diáspora, tendo suas atividades e demais trabalhos incorporados pelos babalorixás e ialorixás brasileiros do Candomblé. Já o culto dos Egungúns a figura masculina ainda é preponderante, apesar de não ser única e exclusiva, tendo as mulheres suas ações especializadas dentro do culto ancestral, entretanto, tivemos como intuito aqui traçar e identificar nessas religiões a posição dos homens ou do elemento masculino e em que ‘local’ estão suas lideranças e se são de domínio único ou não.

De modo único e com supremacia dedicada às mulheres, Ruth Landes (2002, p.321) ao categorizar o que vem ser o Candomblé no Brasil, descrevendo aspectos peculiares dessa matriz afro-religiosa na Bahia, afirma que essas funções estão ligadas de acordo com a ‘tradição’ afro-religiosa baiana às mulheres:

Esses sacerdócios nagôs na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote para 50 sacerdotisas. Muita gente, acha que os homens não devem tornar-se sacerdotes e, em conseqüência, um homem alcança esta posição apenas sob circunstâncias excepcionais. De qualquer modo, jamais pode funcionar tão completamente como uma mulher. (LANDES, 2002, p. 321).

É evidente que Landes (Id, Ibid) associa a imagem dos Candomblés da Bahia e do posto hierárquico de mando de poder, ou seja, a liderança, a chefia ou os sacerdócios a figura quase que exclusivamente das mulheres (Iyálorixás) sendo elas privilegiadas pela sua condição de gênero ou da sexualidade a exercerem tal função. A cidade é das mulheres, segundo sua visão, entretanto, a autora menciona como ‘casos perturbadores’ de blasfêmia ou desvirilizantes a inserção dos homens nessa religião como líderes.

E se desejassem exercer a função de sacerdotes ou líderes de culto no Candomblé, Landes (2002, p.326) diz que eles tinham que recorrer aos Candomblés de Caboclo, que na visão de Teles (1995, p. 90) é algo complexo, a priori, para o entendimento, estando muito próximo da idéia da introdução do ‘caboclo’ nos Candomblés da Bahia, ou seja, do conjunto ritual e simbólico dedicado a essas entidades espirituais associadas ao ‘índio’, elemento de representatividade nacional. Uma das outras idéias em Landes (Id, Ibid), pautada no discurso afro-religioso da época era de que somente o ‘princípio da feminilidade’ podia servir aos deuses, associando majoritariamente a imagem da mulher com o Candomblé, com as ‘verdadeiras sacerdotisas’ em oposição aos homens, ‘imitadores’ (querem ser mulheres! homossexuais passivos, coquetes) dos Candomblés de Caboclo.

Um dos bordões muito conhecidos dentro do próprio Tambor de Mina no passado era dizer ‘que dançar Mina é coisa de mulher’ e que ‘homem que dança ou dançava Mina era visto como afeminado’. Pai Jorge (1989, p. 15) ao descrever sua trajetória de vida pessoal imbricada com a afro-religiosa, fala do temor de seu pai biológico João da Cruz de que ele viesse ‘dançar Mina’, dando passagem para ‘encantados’:

Meu pai não aprovava a idéia de eu ter orixá (encantado) e dançar Mina, pois naquela época era uma coisa terrível um homem dançar Mina, o que não era visto com bons olhos por ser considerado afeminado. Até mesmo para as mulheres, dançar Mina não era coisa pra “mulher de sociedade”. Comumente as mulheres que dançavam Mina eram domésticas, lavadeiras, operárias de fábricas, engomadeiras, etc. (OLIVEIRA, 1989, p. 15).

O que vemos é nada mais do que preconceitos sociais embutidos nesses tipos de comentários e de idéias quanto a presença masculina tanto no Tambor de Mina, quanto nas religiões afro-brasileiras em geral, onde as mulheres relativamente exercem grande poder de mando e de destaque. Mundicarmo Ferretti (2002) também identifica essas idéias preconcebidas no discurso social, quando as pessoas atrelam a imagem de homens inseridos no Tambor de Mina:

Nos terreiros de chefia masculina, não falta quem desconfie da virilidade dos pais-de-santo, mesmo quando eles são ou foram casados, pois afirma-se que dançar Mina é coisa de mulher, apontando-se o exemplo das casas mais antigas de São Luís (Casa das Minas e Casa de Nagô, onde até hoje não se aceita homens dançarem com voduns. (FERRETTI, M., 2002).

Além da Casa das Minas e Casa de Nagô, citamos o terreiro da Turquia, casa de Tambor de Mina fundado em fins do séc.XIX pela finada mãe Anastácia, de nação Tapa Nupé, sendo o nome ‘Turquia’ em referência aos encantados dessa família. Birman (1995, p. 56) pontifica que é possível notar diferenças de gêneros entre terreiros dirigidos por homens e mulheres, independente da identidade religiosa enquanto matriz afro-religiosa (Candomblé e Umbanda), percebendo certas regularidades e normas vinculadas ao gênero social de seus dirigentes:

Terreiros dirigidos por homens apresentam uma “abertura” para fora mais evidente: as festas incluem um número maior de pessoas estranhas ao cotidiano da casa, há um caráter mais “mundano” nas atividades: o luxo, as fofocas, o clima geral é de um acontecimento altamente excitante e envolvente. Terreiros dirigidos por mulheres parecem mais “fechados”: o seu núcleo defende-se da poluição que vem de fora, há uma ênfase nas fronteiras da casa e na exigência de fidelidade de seus participantes. (BIRMAN, 1995, p. 56).

Essas características ao serem associadas ao Tambor de Mina no Maranhão, constatamos que casas de Mina governadas por mulheres (Casa das Minas, Casa de Nagô, Terreiro da Turquia) são mais ‘fechadas’ a inserção de pessoas fora do culto, principalmente, quando os de ‘fora’ de maneira aleatória buscam informações e dados específicos da religião, segredos. Não concordamos quanto à idéia de terreiros comandados por homens serem mais ‘mundanos’ (luxuosos) na visão de Birman (Id, ibid) não se adequando isso ao contexto do Tambor de Mina de forma geral.

Voltamos ainda a trajetória pessoal de Pai Airton, expondo que a vida dele não foi estável ou tão fácil ou cheia de privilégios, tendo que começar os estudos e também

logo ir trabalhar. Quanto aos estudos, ele tem o ensino médio completo e fez o curso de enfermagem, desenvolvendo ao longo de sua vida várias funções ou trabalhos, como de Office boy, jornalista, carteiro e entre seus últimos empregos foi um serviço na empresa Brahma.

Como líder afro-religioso do Ilê Ashé Ogum Sogbô, Pai Airton sempre procura seguir os ensinamentos e passos de seu finado pai-de-santo Jorge Itaci, por quem tinha muita admiração e respeito, segundo ele.

5. Rituais e Festas do Ilê Ashé Ogum Sogbô

Afirmamos que as festas afro-religiosas são pressupostos de acentuado grau de importância dentro dos terreiros de religiões afro no Maranhão, onde detectamos que os grupos afro-religiosos das respectivas matrizes (Mina, Umbanda, Candomblé) assumem compromissos de organizar eventos festivos, quebrando na maioria das vezes a rotina diária dessas casas ou terreiros (organização, preparação, arrecadação de recursos, reuniões de planejamento da festa, etc.). Nem sempre festa é sinônimo somente de lazer e diversão, como pode até parecer, mas é de intenso trabalho, principalmente para aqueles indivíduos mais envolvidos como os donos ou donas da festa nas religiões afro-brasileiras, que chegam a se preparar com muitos meses de antecedência para que tudo transcorra normalmente durante o acontecimento festivo¹⁹.

Assinalamos uma série de acontecimentos nos terreiros que são pontuados, a partir de festas como as iniciações, as obrigações rituais, aniversário da casa, líder afro-religioso (a), entidades espirituais dos dirigentes e filhos (as)-de-santo, etc. Durkheim (1996, p.413) ao focalizar os elementos recreativos e estéticos da religião, demonstra os laços ou ligações das próprias cerimônias religiosas com a idéia de festa, a partir do grau de aproximação entre os indivíduos ou pelo ‘estado de efervescência coletiva’ propiciado e também pela possibilidade de transgressão as normas (Id, p.418).

O calendário de festas e rituais públicos e privados do Ilê Ashé Ogum Sogbô segue o modelo do terreiro de Iemanjá sendo bastante movimentado durante o ano inteiro no qual as reverências e homenagens as entidades espirituais (voduns, orixás, encantados, caboclos) e aos santos católicos são efetivadas através de festas ou toques de tambor de Mina, ladainhas, que podem também contar com manifestações da cultura popular como tambor de crioula, bumba-meu-boi e do catolicismo com a queimação de palhinhas e a festa do Divino Espírito Santo. As festas afro-religiosas nos terreiros de

19-Quanto a isso nos referimos aos imprevistos que ora ou outra sempre ocorrem nas festas, especialmente, a falta de algum recurso ou elemento básico, como comida e bebida, que são pressupostos básicos relevantes nas festas afro-religiosas em geral. Amaral (2002, p.34-35) diz que a perspectiva da realização de uma festa afro-religiosa mobiliza uma série de recursos econômicos e simbólicos dentro e fora do ambiente terreiro, além do mais a sua preparação é iniciada muito tempo antes de sua realização, a fim de que providências possam ser tomadas (angariar recursos) para que todos fiquem satisfeitos. Geralmente, no Tambor de Mina essas preocupações não são diferentes e as festas começam a ser estruturadas com meses de antecedência, às vezes até um ano antes, a exemplo das festas grandes como o festejo do Divino Espírito Santo e São Luís rei de França no terreiro de Iemanjá (mês de agosto) e o festejo de São Cosme e Damião e do Divino Espírito Santo (mês de setembro) no Ilê Ashé Ogum Sogbô).

São Luís do Maranhão são constantes ao longo do ano inteiro, ao passo que os adeptos dessas religiões além da devoção por um santo católico costumam também louvar suas entidades espirituais.

Podemos afirmar que as devoções aos santos católicos acontecem em paralelismo com as entidades espirituais tanto pelos mineiros (as) quanto pelos umbandistas do Maranhão. Mundicarmo Ferretti (1996) faz algumas considerações a respeito dessas ligações:

A devoção de “mineiras” a santos católicos é muito antiga e tem a ver com a catequese dos negros africanos ocorrida no período colonial. Hoje muitos continuadores das tradições religiosas africanas são católicos e devotos de santos. Como os terreiros fazem, geralmente, uma associação dos voduns e encantados com os santos, quando se festeja um santo em casa de Mina festeja-se também o vodum ou encantado a ele associado (FERRETTI, M., 1996).

É dessa maneira que nos terreiros de Mina e Umbanda no Maranhão tanto santos católicos e entidades espirituais são homenageados em uma relação de paralelismo nessas religiões de matriz africana. No Maranhão podemos afirmar que há uma grande devoção a Santa Bárbara, São Sebastião, Santos Cosme e Damião, Santos Juninos (Antônio, João e Pedro), etc., santos católicos e as entidades espirituais associadas, devotas ou com festas paralelas.

No Ilê Ashé Ogum Sogbô, por exemplo as festas públicas são interrompidas apenas durante a semana santa da igreja católica, na qual são desenvolvidos rituais específicos nessa época como a obrigação da ‘cana verde’ (ritual da plantação), que é desenvolvida quinze dias antes da sexta-feira santa e ao longo da própria semana santa outros procedimentos rituais acontecem como cobertura dos assentamentos, imagens católicas, interrupção das atividades da casa, obrigação da santa ceia e tambor de aleluia com reabertura da casa. Acontece toda uma rede de relações sociais entre os membros das comunidades-terreiro dentro do seu aspecto festivo, onde essas festas apresentam tanto uma parte pública quanto a parte privada, na qual a parte pública todas pessoas comuns (fora da religião) podem ter acesso e participar e na privada há restrições e somente os iniciados e muitas vezes afro-religiosos com grau hierárquico elevado (pais e mães-de-santo e filhos ‘feitos’ e iniciados com muitos anos de santo) são aptos a participar.

Ao analisarmos e fazermos alusões às festas e rituais do Ilê Ashé Ogum Sogbô priorizamos destacar o pluralismo festivo e ritual que essa casa de Mina apresenta, assim como a maioria dos terreiros de Mina do Estado. Bem a parte privada das festas

no Ilê Ashé Ogum Sogbô ocorre geralmente no quarto de segredos, onde estão os respectivos assentamentos dos voduns e orixás do terreiro, do pai e filhos-de-santo, quando são feitos determinados ritos que antecedem a própria festa como matanças de animais, oferecimento de comidas, luzes ou velas, dependendo da dimensão que vai ter o evento afro-religioso.

Jean Duvignaud (1983) destaca que as festas vão ocupar no curso da vida social das pessoas, pois no momento em que elas são realizadas vão apresentar características e especificidades próprias ao longo de seu contexto. O mesmo autor estabelece uma classificação para as festas baseado no quesito da participação, dividindo-as em duas categorias diferentes, as festas de participação e as de representação.

Exemplificamos as festas de representação muito aproximadas do espetáculo do teatro, que tem na sua constituição componentes básicos como espectadores (aqueles que assistem, público) e os atores (aqueles que representam ou encenam um certo tipo de papel), tendo consciência de tudo o que vai se desenrolar ou passar ao longo da festa ou do próprio espetáculo.

O calendário de festas e rituais públicos e privados do Ilê Ashé Ogum Sogbô segue o modelo do terreiro de Iemanjá sendo bastante movimentado durante o ano inteiro no qual as reverências e homenagens as entidades espirituais (voduns, orixás, encantados, caboclos) e aos santos católicos são efetivadas através de festas ou toques de tambor de Mina, ladainhas, que podem também contar com manifestações da cultura popular como tambor de crioula e bumba-meu-boi e do catolicismo com a festa do Divino Espírito Santo. As festas afro-religiosas nos terreiros de São Luís do Maranhão são constantes ao longo do ano inteiro, ao passo que os adeptos dessas religiões além da devoção por um santo católico costumam também louvar suas entidades.

Podemos afirmar que as devoções aos santos católicos acontecem em paralelismo com as entidades espirituais tanto pelos mineiros (as) quanto pelos umbandistas do Maranhão. Mundicarmo Ferretti (1996) faz algumas considerações a respeito dessas ligações:

A devoção de “mineiras” a santos católicos é muito antiga e tem a ver com a catequese dos negros africanos ocorrida no período colonial. Hoje muitos continuadores das tradições religiosas africanas são católicos e devotos de santos. Como os terreiros fazem, geralmente, uma associação dos voduns e encantados com os santos, quando se festeja um santo em casa de Mina

festeja-se também o vodum ou encantado a ele associado (FERRETTI, M., 1996).

É dessa maneira que nos terreiros de Mina e Umbanda no Maranhão tanto santos católicos e entidades espirituais são homenageados em uma relação de paralelismo nessas religiões de matriz africana. No Maranhão podemos afirmar que há uma grande devoção a Santa Bárbara, São Sebastião, Santos Cosme e Damião, Santos Juninos (Antônio, João e Pedro), etc., santos católicos e as entidades espirituais associadas, devotas ou com festas paralelas.

No Ilê Ashé Ogum Sogbô, por exemplo as festas públicas são interrompidas apenas durante a semana santa da igreja católica, na qual são desenvolvidos rituais específicos nessa época como a obrigação da ‘cana verde’ (ritual da plantação), que é desenvolvida quinze dias antes da sexta-feira santa e ao longo da própria semana santa outros procedimentos rituais acontecem como cobertura dos assentamentos, imagens católicas, interrupção das atividades da casa, obrigação da santa ceia e tambor de aleluia com reabertura da casa. Acontece toda uma rede de relações sociais entre os membros das comunidades-terreiro dentro do seu aspecto festivo, onde essas festas apresentam tanto uma parte pública quanto a parte privada, na qual a parte pública todas pessoas comuns podem ter acesso e participar e na privada há restrições e somente os iniciados e muitas vezes afro-religiosos com grau hierárquico elevado (pais e mães-de-santo e filhos ‘feitos’ e iniciados com muitos anos de santo) são aptos a participar.

Ao analisarmos e fazermos alusões às festas e rituais do Ilê Ashé Ogum Sogbô priorizamos destacar o pluralismo festivo e ritual que essa casa de Mina apresenta, assim como a maioria dos terreiros de Mina do Estado.

Bem a parte privada das festas no Ilê Ashé Ogum Sogbô ocorre geralmente no quarto de segredos, onde estão os respectivos assentamentos dos voduns e orixás do terreiro, do pai e filhos-de-santo, quando são feitas determinados ritos que antecedem a própria festa como matanças de animais, oferecimento de comidas, luzes ou velas, dependendo da dimensão que vai ter o evento afro-religioso. Caso seja um festejo com duração ao longo de todo mês, festejo do Divino Espírito Santo e de Cosme Damião nessa casa, os ritos preparatórios, parte privada serão muito mais elaborados e complexos, respeitando cada caso²⁰.

5.1 QUEIMAÇÃO DE PALHINHAS E FESTA DOS SANTOS REIS-06 DE JANEIRO

Em São Luís do Maranhão, usualmente, pessoas devotas do menino Jesus, armam presépios como formas de retratar o nascimento de Cristo. É interessante percebermos a riqueza de detalhes de um presépio quando comparado a outro, a exemplo das inúmeras imagens e dos elementos básicos utilizados em sua ornamentação como os galhos vegetais de murta e unha-de-gato. Dentre essas especificidades de cada presépio, Sérgio Ferretti (1996, p. 149) aponta uma delas observada na Casa das Minas e em outros terreiros de São Luís (Casa de Nagô, Casa Fanti-Ashanti, além de terreiros de Mina antigos) que é a presença de duas imagens do Menino Jesus em um mesmo presépio:

Uma particularidade observada nessa Casa e em outros terreiros como a Casa de Nagô, a de Euclides, além de Casas de antigas filhas-de-santo- e que não é claramente explicada- é a existência de duas imagens do Menino Jesus nos presépios. Indagadas, as pessoas respondem que sempre foi assim, que a Casa possui duas imagens que são de duas filhas, e que não querem deixar de se expor. Chegamos a ver na Casa das Minas um outro presépio também com duas imagens. A explicação que nos pareceu mais lógica é que Zomadônu tem dois filhos, Toça e Tocé, pelo que se diz que lá tudo costuma acontecer em dobro. (FERRETTI, S., 1996, p. 149).

No Ilê Ashé Ogum Sogbô, por exemplo, o presépio apresenta várias imagens de personagens componentes do nascimento de Cristo também, assim como os outros em geral, entretanto, diferente da Casa das Minas e de outros terreiros mais antigos que têm duas imagens do Menino Jesus, no terreiro pesquisado por nós, há quatro imagens. Realmente, concordamos com Ferretti, S. (Id, Ibid) sobre uma explicação mais a fundo sobre o significado dessa quantidade de imagens nos presépios de muitos terreiros.

Ao pensarmos no número quatro, associamos essa quantidade de imagens as ‘colunas’ (entidades espirituais de grande força, bases de sustentação) do Ilê Ashé Ogum Sogbô que correspondem aos seguintes orixás e vodum: Ogum, Obaluaê, Oxum

20-É importante frisar que geralmente nessa época de festejo há saídas de santo ou de noviches com processo de feitura ou iniciação no tambor de Mina. Nesse ano de 2006, o tambor de abertura (toque para voduns) houve a saída de dois filhos-de-santo (parte pública), que completaram os seus ritos de feitura e iniciação no tambor de Mina. Um deles foi feito para o vodum Bessém, vodum representado pela cobra (Dã), que habita o espaço onde aparece o arco íris (CASTRO, 2001, p.174).

Além dos presépios particulares ou residenciais, ou seja, aqueles armados por grupos familiares ou de maneira isolada inclusive por órgãos ligados ao Governo do Estado do Maranhão, como o Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho e o Museu Histórico e Artístico do Maranhão (Centro de São Luís).

Após as festas de dezembro (Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Santa Luzia) usualmente nos terreiros de Mina são montados presépios onde se rezam ladainhas para o Menino Jesus e do mês de janeiro até fevereiro se queimam as palhinhas. É preciso frisar que são escolhidos padrinhos para o presépio, que normalmente podem contribuir ou não com alguma ajuda financeira para a festa da queimação de palhinhas, onde são servidos quitutes variados (chocolate quente com bolo de tapioca, doces, refrigerante, etc., de acordo com a organização de cada festa).

As entidades espirituais homenageadas no Ilê Ashé Ogum Sogbô no dia de Santos Reis são Toy Doçú (a principal) e o encantado Dom Manoel²¹, mas além delas a casa matriz (terreiro de Iemanjá) costuma festejar outras: Toy Zomadônu²², Toy Abidigá²³ e Boço Orofangi di Gorofi²⁴. De acordo com Ferretti, S. (Id, p. 108) baseado em informações de Verger (1952) e Herkovits (1967), o vodum Toy Doçú é identificado como um rei daomeano Agajá que reinou entre 1708 e 1740 sendo irmão do rei anterior Acabá, que teve seu reinado entre os anos de 1680 e 1708.

O mesmo autor ainda expõe várias características desse vodum presentes na

21-Segundo informações de pai Francelino Shapanan (Casa das Minas de Thoya Jarina, Diadema-São Paulo) ao profº Dr. e pesquisador Reginaldo Prandi (2001, p. 222), D. Manoel é um encantado pertencente a família do Lençol 'sendo relacionado ao orixá Oxalá sendo 'encantado' na praia do Arraial em São Luís do Maranhão.

22-Era o vodum (família real de Davice) da fundadora da Casa das Minas a quem esse templo religioso africano centenário em São Luís do Maranhão (Brasil) é consagrado, também conhecido como 'Querebentã de Zomadônu' (FERRETTI, S. !996).

23-Vodum também pertencente a família real de Davice na Casa das Minas. É filho de Dadarrô e Naedona, voduns daomeanos também pertencentes a família de Davice. É o vodum de Pai Antônio Raquel, chefe do Ilê Ashé Toy Abidigá, situado no bairro do Monte Castelo, um dos terreiros de Mina filiados a Casa de Iemanjá.

24-É um vodum Cambinda. Essas entidades geralmente têm tradição muito voltada para os cultos afro-religiosos na cidade de Codó (FERRETTI, S., 1996, p.292). É o vodum de 'Dona Benedita', filha-de-santo do terreiro de Iemanjá e que realiza a festa desse vodum no dia 6 de janeiro (Santos Reis). Ela também faz festa do Divino Espírito Santo no mês de Julho e a Queimação de palhinhas junto com a festa de Boço Orofangi de Gorofi em sua residência no bairro da Fé em Deus, São Luís-Ma.

mitologia da Casa das Minas: moço, boêmio, poeta e é visto como um dos voduns mais simpáticos e alegres na Casa das Minas (FERRETTI, S. Id, p. 109). No Ilê Ashé Ogum Sogbô essa festa é organizada por Dona Heloísa, carinhosamente, conhecida como Lulú, vodúnsi ‘feita’ ou iniciada para Toy Doçú e para Vó Missã.

Assistimos essa festa de Santos Reis e de Toy Doçú no Ilê Ashé Ogum Sogbô nos anos de 2005, 2006 e 2007 e descrevemos um pouco dela nesse último ano de pesquisa em 2007.

Chegamos ao Ilê Ashé Ogum Sogbô na Liberdade por volta das 23:00h para a festa de Toy Doçú, devido antes termos passado rapidamente no Terreiro de Iemanjá, onde o toque de Mina e a festa em si é também dedicada de forma especial ao vodum Toy Doçú sendo organizada pela filha-de-santo Euzamar. Até 2002, ano em que Pai Jorge Oliveira ainda estava vivo, essa festa ficava a cargo tanto de Euzamar quanto de Dona Benedita de Boço Orofangi di Gorofi no terreiro de Iemanjá, atualmente Euzamar ficou encarregada da festa.

Permanecemos na casa de Iemanjá mais ou menos uma hora, deixando o terreiro por volta das 22:45h e percorrendo o bairro da Fé em Deus até a Liberdade a pé, como geralmente fizemos ao longo de nossa pesquisa de campo, principalmente, após o falecimento de Pai Jorge Oliveira no ano de 2003. Os bairros da Fé em Deus, Monte Castelo, Floresta, Liberdade, Camboa são muito próximos uns dos outros possibilitando que as pessoas possam transitar de um a outro caminhando mesmo a pé.

Quando adentramos ao Ilê Ashé Ogum Sogbô, o toque já tinha começado e percebemos que a vodúnsi Heloísa já estava em transe com Toy Doçú e os cânticos em africano, cantados por Pai Airton falavam dessa entidade:

“Agadja, Agadja Doçú Povesá,
Doçú Penerá. Agadjá, Agadja Doçú Povesá,
Doçú Penerá”.

“Gogoroçupé, gogoroçupé,
Doçú. Gogoroçupé, gogoroçupé,
Doçú”

“Doçú, semenomé, Povesá,
Semenomé, Povesá, Semenomé,
Semenomé” (Cânticos recolhidos no Ilê Ashé Ogum Sogbô, 06/01/2007).

Uma mesa de bolos e de lembranças em homenagem ao vodum Doçú decorava o salão de danças juntamente com o presépio natalino. Todos os filhos-de-santo cantavam e dançavam ao som dos cânticos em africano, que depois deram lugar para aqueles em português, homenageando os encantados de origem nobre e também européia, como Dom Luís Rei de França, Dom Manoel, Dom João, entre outros.

Antes de passarem das reverências de entidades africanas (orixás e voduns) aos de outra linhagem (encantados nobres de realeza), houve uma parada no toque para ‘cantarem parabéns’ para o vodum aniversariante ou homenageado. Nesse momento, todos se dirigiram a mesa de bolos para ‘cantarem parabéns’ e depois Toy Doçú cortou o bolo e foi ovacionado com uma ‘salva de palmas’ por todos os filhos-de-santo (muitos incorporados com suas entidades) e pelas demais pessoas da casa.

Após isso, o bolo foi repartido e distribuído a todos as pessoas da casa junto com as lembranças. Ganhamos uma delas e percebemos que retratava através de pequenas imagens de gesso as figuras principais da Sagrada Família (Menino Jesus, São José e a Virgem Maria). Depois o toque de Mina prosseguiu e as danças rituais foram retomadas e encerradas um pouco mais cedo, meia-noite e quinze devido a alguns abatazeiros que estavam ausentes.

5.1.1 Festa de São Sebastião

No mês de janeiro a maioria dos terreiros de religião afro (Mina, Umbanda, etc.) no Maranhão, organizam festas, toques, ladainhas ou algum tipo de homenagem para São Sebastião, que é comumente associado ou sincretizado com o orixá Oxóssi. Mencionamos também outras entidades espirituais importantes que são homenageadas nessa data, variando de acordo com as casas ou terreiros observados, dentre elas o encantado Dom Sebastião, caboclos, índios e surrupiras (entidades caboclas menos amistosas e mais selvagens, que recebem rituais especiais como Tambor de Borá, Fulupa ou de Índio, FERRETTI, M., 2000, p. 74) entre outras.

No Ilê Ashé Ogum Sogbô são dedicados três dias de toque de Mina e obrigações rituais ao longo da festa de São Sebastião, no período de 19 a 21 de janeiro, da seguinte forma:

- 19 de janeiro: Tambor de Voduns, toque de Mina para as entidades africanas (orixás e voduns) da casa e geralmente depois das 23:00h há uma ‘virada para os

caboclos’, ou seja, os cânticos e danças passam a reverenciar as entidades caboclas, usualmente a família da Bandeira ou da Turquia. Todos nessa festa usam branco e é nesse dia que Pai Airton, líder do Ilê Ashé Ogum Sogbô comemora o aniversário de sua primeira feitura para Ogum, dia 19 de janeiro de 1990.

- 20 de Janeiro: Há ladainha católica para São Sebastião com hino popular e toque de Mina para o encantado Dom Sebastião, Lego Xapanã, Obaluaê e voduns da terra ou da família de Dambirá (Toy Azonce, Acóssi, Azili, Borotoi, etc.). As cores rituais nesse dia são o vermelho e branco. Nesse data não registramos obrigações ou comidas para cachorros no Ilê Ashé Ogum Sogbô, como podem ser feitas em outros terreiros de Mina, a exemplo da Casa das Minas que faz esse ritual no dia 20 de janeiro (FERRETTI, S. 1996, p. 153-154). O almoço dos cachorros e demais obrigações para Acóssi (vodum curador e cientista, conhecedor de todos os remédios para todas as doenças, FERRETTI, S. 1996, p. 114).
- 21 de Janeiro: Festa e toque de Mina para Santa Inês, associada a encantada Inês Oruana da Gama, que segundo pai Francelino Shapanan é uma princesa que pertence a família de Rei Sebastião, vem na bancada das princesas em fevereiro e se apresenta como vodum-princesa na família da Gama. Além das homenagens a Princesa Oruana, que segundo Oliveira (2003) vem também na corte de Iemanjá na sua festa dia 8 de dezembro e 2 de fevereiro nessa casa, temos a festa do orixá Oxossi, vodum Azaká e dos caboclos.

Assistimos a festa de São Sebastião pela primeira vez no Ilê Ashé Ogum Sogbô no ano de 2004, período em que o terreiro de Iemanjá ainda estava de luto pela morte do líder afro-religioso Jorge Oliveira em junho de 2003. Chegamos ao Ilê Ashé por volta das 21:00h e o toque ainda não havia iniciado, então ficamos perto da porta de entrada esperando que a festa fosse iniciada por Pai Airton até às 21:40h, momento que esse líder afro-religioso cantou ‘Imbarabô’, que Ferretti, S. (1996, 298-299) afirma ser a primeira palavra do cântico para afastar Exu nos ritos nagô no Maranhão.

O guia da casa Leandro de Nanã acompanhado de um tocador ou abatazeiro se dirige a porta da rua com um defumador e uma cuia com água para ser jogada fora, uma

espécie de despacho ou de pedido de afastamento de possíveis energias negativas ao longo da festa ou do toque ou mesmo uma licença pedida a Exu para que ele abra os caminhos para as outras entidades espirituais (OLIVEIRA, 2003). Depois que Leandro voltou para o terreiro junto com o tocador é que os filhos e filhas-de-santo junto com Pai Airton entraram no salão de danças, todos vestidos de branco para as danças rituais.

Os cânticos rituais eram em africano e se faziam menções a essas entidades e aos poucos os filhos foram incorporando seus voduns e orixás. Primeiramente, foi Pai Airton que entrou em transe com Ogum, sendo cumprimentado por todos a quem pediam a benção. Aqueles filhos-de-santo com feitoria ou ‘feitos’ (os já iniciados) tanto para voduns quanto para orixás foram retirados do salão para serem ‘paramentados’.

Enquanto isso o toque prosseguia normalmente com as danças, mas houve uma parada a fim de que Pai Airton em transe com Barão de Guaré entrasse no salão de danças com os orixás e voduns paramentados e fizesse um discurso sobre a importância da data em que aquele babalorixá completava 14 anos de iniciado para o orixá Ogum. Após o discurso, ele agradeceu e os filios (as)-de-santo em transe paramentados ainda dançaram bastante, um de cada vez, demonstrando as especificidades das danças rituais de cada uma entidade (Xangô, Ogum, Nana, etc.).

Depois todos foram retirados do salão para desincorporarem, o toque de Mina passou para homenagear os encantados nobres ou gentis (Dom Sebastião, Dom Luís, entre outros), depois virando para os caboclos e sendo finalizado. No dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião usualmente, é rezada uma ladainha católica (em latim arcaico) para São Sebastião em frente ao altar católico do Ilê Ashé Ogum Sogbô (salão de danças) e é cantado um hino do Catolicismo popular, que tem um refrão interessante:

Ó Mártir de Cristo, meu Santo Varão, livrai-nos da peste, meu São Sebastião. Ó Mártir de Cristo, meu santo varão, livrai-nos da peste, meu São Sebastião. Salve Cristão puro, estrela luzente, prodígio da graça do onipotente...! (Refrão do hino de São Sebastião, registrado tanto no Ilê Ashpe Ogum Sogbô em 2004, quanto no terreiro de Iemanjá em 2003).

Pai Jorge Itaci (2003) diz que São Sebastião era um soldado romano, adepto do Cristianismo quando vivo e em face disso foi perseguido até a morte, onde foi amarrado a uma laranjeira e transpassado de flechas sendo um dos santos mais populares do Maranhão. Monique Augras (2005, p. 139) relata parte da história de São Sebastião que vai de encontro com o que Pai Jorge (2003) também conhece:

Originário de Narbonne, na região onde, mil anos mais tarde, São Roque viria também a nascer, Sebastião foi criado em Milão e, em 283, se alistou como soldado romano. Ao que parece, já era cristão, e incentivava todos a manterem sua fé, além de dedicar-se a converter muitos pagãos que ocupavam altas funções. Ele mesmo mantinha o segredo sobre o seu compromisso com o cristianismo, de tal modo que James Bentley o considerara um “corajoso agente duplo”. Sebastião chegou assim a ser um dos favoritos do imperador Diocleciano, que se declarou extremamente desapontado quando descobriu que alguém que lhe fora tão próximo era cristão. Foi então que o setenciou a morrer sob flechas. (AUGRAS, 2005, p. 139).

Ao longo desse período em que a Igreja Católica comemora São Sebastião, os terreiros de Mina como o Ilê Ashé Ogum Sogbô também prestam suas homenagens a ele e as entidades associadas, devotas ou que tem suas festas nessa mesma época. Continuamos com nossa descrição sobre a festa na casa de Pai Airton, no dia 20 é comemorado o dia do santo com ladainha católica, toque de Tambor de Mina para o encantado Dom Sebastião, que segundo Oliveira (1989, p. 46) é um encantado gentil que domina a praia dos Lençóis, atravessando o Boqueirão até o Porto do Itaqui.

Já no dia 20 de janeiro, chegamos quase no mesmo horário da noite anterior por volta das 21:00h, acompanhamos a ladainha católica e depois houve o toque de Mina para Dom Sebastião e também em homenagem aos voduns da família de Dambirá ou da terra, principalmente o vodum Acóssi Sapatá. A maioria dos filhos e filhas-de-santo recebem seus orixás e voduns também nessa festa, dando passagem ou espaço para os encantados nobres e gentis (Dom Luís, Dom Henrique, Dom Manoel, etc.), há ainda a virada para as entidades caboclas (família da Bandeira ou da Turquia).

O último dia de festas para Oxossi e Dona Oruana, marcam momentos importantes como a paramentação de dois filhos do terreiro, Josean e Dona Joana, ambos são paramentados para o orixá Oxóssi. Muitos cânticos também são dedicados ao vodum Azaká, que no contexto afro-religioso dessa casa é associado a Oxóssi.

Nessa festa Dona Oruana é muito festejada incorporada em sua filha, a mãe pequena do terreiro, Aíla.

5.1.2 O2 DE FEVEREIRO FESTA DE IEMANJÁ

A casa de Airton nessa data presta reverências a Iemanjá, a deusa das águas, que no terreiro de Mina do seu pai-de-santo Jorge Itaci é a entidade principal que rege o aquela casa, tendo muito destaque e todo um cuidado especial com esse orixá, que de

acordo com o finado Pai Jorge (2002) ‘tinha uma corte de princesas que vinham com ela durante as suas festas no dia 08 de dezembro e no dia 02 de fevereiro. Nessas datas o Ilê Ashé Ogum Sogbô costuma festejar e comemorar Iemanjá, tendo como organizadoras de sua festa: mãe Aíla, a contra-guia da casa e a filha-de-santo Rosileide, ambas ‘feitas’ ou ‘iniciadas’ para esse orixá.

Como consta em Seljan (1973, p. 32) Iemanjá é a divindades das águas do mar e das águas doces e mora em Abeokutá, na Nigéria, no Rio Ogum, sendo a mãe de todos os orixás, ganhando culto especial no Brasil e tendo características intrínsecas:

No Brasil Iemanjá é igualmente a divindade das águas salgadas e das águas doces e a mãe dos outros orixás. Sincretiza com a Imaculada Conceição. Seu dia é o sábado, seus adeptos usam contas transparentes como cristal e pulseiras de metal prateado. É simbolizada por seixos do Mar e conchas. Quando se manifesta traz um leque na mão e seis iaôs fazem movimentos de ondas curvando-se e levantando o corpo. É acolhida aos gritos de “odoya” (mãe das águas). (SELJAN, 1973, p. 32).

As características apontadas por Seljan (Id, *ibid*) são muitos conhecidas entre o povo-de-santo brasileiro sobre o orixá Iemanjá, que além de ter muitos adeptos (iniciados e constituintes das religiões afro-brasileiras) ganha muitas reverências, presentes, oferendas na virada do ano de 31 de dezembro para o dia 1º de janeiro nas inúmeras praias espalhadas no Brasil todo. Pai Jorge, era um dos líderes afro-religiosos no Maranhão que costumava encabeçar ou ficar na frente das festas nas praias de São Luís, participando muitos anos desse evento tanto na praia do Olho D’Água quanto na Ponta D’Areia ao lado de inúmeros umbandistas, ou na festa de Iemanjá promovida pela Federação de Umbanda e Cultos Afro do Maranhão.

Uma das últimas festas de Iemanjá que Pai Jorge Itaci participou foi na Praia da Ponta D’Areia foi na passagem do ano de 2002 para 2003, que contou com o apoio de órgão competente da Cultura do Estado, especialmente para os ‘mineiros’ ou adeptos do Tambor de Mina, como Pai Jorge mesmo fez questão de frisar (31 de dezembro de 2003), que daquele dia em diante as homenagens para Iemanjá na Ponta D’Areia seriam retomadas. Na verdade, naquele momento houve festa de Iemanjá tanto na Ponta D’Areia para os ‘mineiros’, onde o Ilê Ashé Ogum Sogbô (Pai Airton) estava participando, quanto no Olho D’Água organizada pela Federação de Umbanda para os umbandistas.

Vamos fazer observações, aqui sobre a festa de Iemanjá no dia 02 de fevereiro, dia que ela costuma ser reverenciada no Ilê Ashé Ogum Sogbô em especial por mãe

Aíla, dona dessa festa nessa data, sendo paramentada, ganhando mesa de bolos, doces e lembranças, além de um jantar oferecido para alguns convidados, pessoas do terreiro e demais presentes. É importante dizer que é nesse dia que se queimam as palhinhas do presépio armado no salão de danças do terreiro, momento em que todos se confraternizam e desenvolvem preces ao Menino Jesus em forma de ladainha em latim e do hino muito conhecido da ‘queimação das palhinhas’: ‘queimamos, queimamos as nossas palhinhas e as pastorinhas, ficaram chorando’...

Vamos fazer uma descrição da festa do dia 02 de fevereiro de 2006, que apresentou uma ‘obrigação para Iemanjá’ tanto no espaço-terreiro quanto na praia. Chegamos ao Ilê Ashé Ogum Sogbô por volta das 16:00h, pois um ônibus fretado por pessoas do terreiro levaria todos para a Praia do Olho D’Água, a fim de que as oferendas a Iemanjá pudessem ser jogadas no mar (flores, perfumes, talcos, pentes, espelhos e demais presentes para ela). Ficamos esperando por muito tempo pelo ônibus, até quase às 18:00h, entretanto, não chegava e nos dirigimos a um comércio próximo ao terreiro para lancharmos algo e, quando voltamos tivemos notícia que todos já tinham ido a praia rapidamente no ônibus atrasado que chegara.

Como a hora já tardava, percebemos que eles se apressaram e foram de imediato para terem tempo para fazer as oferendas, antes que anoitecesse. Passamos a esperar pela chegada de todos e logo ficamos conversando com Firmino Fonseca, filho-de-santo do Terreiro de Iemanjá e com seu Moacir, freqüentador assíduo de toques e festas no Ilê Ashé Ogum Sogbô, os assuntos em pauta versavam sobre religiões afro-brasileiras, história do Terreiro de Iemanjá, etc.

O retorno dos afro-religiosos do Ilê Ashé Ogum Sogbô foi por volta das 19:00h e toque para Iemanjá foi iniciado às 21:00h. Tratamos de saber de como as atividades tinham se desenrolado na praia e uma filha-de-santo da casa nos relatou de maneira muito rápida o que tinha acontecido: oferendas, cânticos e danças para Iemanjá na beira da praia.

Na verdade, o toque de Mina para Iemanjá começou na praia e foi reiniciado no terreiro, onde Pai Airton fez os cânticos de abertura e todos se dirigiram para o salão de danças; as cores principais era o azul, branco e o verde claro ou verde-água (tonalidade de cor muito citada por pessoas da casa quanto se referem em relação as cores de Iemanjá) das roupas ou vestimentas rituais dos filhos (as)-de-santo. Com o passar dos cânticos para as entidades espirituais (voduns e orixás), cantaram para Iemanjá e mãe Aíla entrou em transe com sua ‘santa’, como ela mesma se refere a esse

orixá, sendo depois de algum tempo retirada do salão de danças para ser ‘paramentada’ ou vestida de maneira especial.

Quando mãe Aíla voltou em transe com Iemanjá para o salão de danças foi um momento de ápice ou o ponto alto da festa em que todos a reverenciavam e admiravam os ‘detalhes’ e beleza da roupa e do paramento dessa entidade espiritual. Ela passou a dançar no meio da roda dos afro-religiosos, outros filhos (as)-de-santo foram ‘caindo’ e entrando em transe com ‘moças’, ‘princesas’, ‘meninas’, entidades que fazem parte da ‘corte de Iemanjá’ (OLIVEIRA, 2003).

Em um dado momento o toque foi interrompido para que as palhinhas fossem queimadas, os filhos (as) em transe foram retirados do salão de danças para outro ambiente do terreiro (sala em que os voduns, orixás e demais entidades ficam sentados descansando). As palhinhas foram queimadas e contou com a presença dos antropólogos Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti da Universidade Federal e Estadual do Maranhão, respectivamente, nessa ocasião o professor Ferretti foi convidado para ser padrinho do presépio.

Depois da queimação das palhinhas, os filhos (as)-de-santo em transe com suas entidades espirituais voltaram ao salão de danças para que todos cantassem parabéns para a Iemanjá de Mãe Aíla. Depois que cantamos parabéns, o toque de Mina foi reiniciado, dando passagem para outras entidades também homenageadas nessa festa como os marinheiros, que Shapanan destaca como uma família muito grande, de linhagem nobre e seus emblemas são representados por um Âncora e um tubarão (PRANDI, 2001, p. 269).

Depois dos cânticos para a família dos marinheiros, que é chefiada no Ilê Ashé Ogum Sogbô por marinheiro Gerladana, um dos guias espirituais do pai pequeno dessa casa Leandro de Nana, eles cantaram mais para outras entidades relacionadas com Iemanjá (princesas, moças, etc.) e ‘viraram para mata’ por volta das 23:30h onde passaram a cantar para a família da Bandeira, que usualmente não recebe um toque de Mina ou festa propriamente dita no seu dia (08 de fevereiro) nessa casa, sendo homenageada mesmo no dia 2 de fevereiro.

O toque prosseguiu até mais ou menos meia-noite e meia, sendo finalizado.

5.1.3 Festa de São João da Mata-Caboclo da Bandeira, o Rei da Itália.

A família da Bandeira ou encantados bandeirantes, chefiados pelo Rei da Bandeira, mais conhecido como ‘Seu João da Mata’ não recebe uma festa em especial no Ilê Ashé Ogum Sogbô no dia 08 de fevereiro (dia de São João da Mata, associado a ‘Rei da Bandeira’ nessa casa e no terreiro de Iemanjá, de Pai Jorge), como já mencionamos anteriormente, entretanto, faremos análises sobre esses encantados, festas e demais detalhes sobre eles no terreiro estudado (por exemplo, o toque de Mina deles de maneira específica ao longo do festejo do Divino Espírito Santo e São Cosme e Damião em setembro); Casa de Iemanjá, de Pai Jorge, assim como em casas que a homenageia especialmente (Tenda Santa Teresinha, de mãe Marinha, Angelim). De acordo com Oliveira (1989, p. 44), a família da Bandeira é composta de nobres e mestiços, tendo como liderança ‘João da Mata’ que se encantou no Brasil, nas águas do Maranhão, conhecido também como Boa Esperança:

É um família de encantados nobres e mestiços. Segundo a tradição oral, João da Mata (Rei da Bandeira) era um nobre português, que se encantou no Brasil, nas águas do Maranhão. Seu reinado é na pedra de Itacolomy onde domina grande extensão do mar e a entrada do Golfão Maranhense. Também é chamado de Rei Boa Esperança. (OLIVEIRA, 1989, p. 44).

Seu ‘João da Mata’ no Ilê Ashé Ogum Sogbô algumas vezes é ‘recebido’ ou incorporado por Pai Airton, que da família da Bandeira também entra em transe com ‘Olho D’ Água’ membro dessa família de encantados. Ainda fazendo referências a Pai Jorge Oliveira (Id, Ibid) as origens dessa família de encantados está ligada ao Terreiro do Egito (Ilê Nyame), casa fundada por uma africana e já extinta nas imediações do Itaquí, passando depois para o Terreiro de Belém (Vó Severa) também extinto e depois ganhando muita ênfase no Terreiro do Engenho, de mãe Celestina, já desaparecido:

Dizem que essa linha foi introduzida no Maranhão no antigo Terreiro do Egito. Daí passando para o Terreiro de Belém (Apeadouro) como dona Marcolina, mas onde demonstrou seu maior poder foi no antigo terreiro do Engenho Velho do Tirirical, de mãe Celestina, hoje extinto. É uma família muito cultuada no Maranhão e hoje em expansão em outros Estados. Domina os rochedos, baías, igarapés, ilhas, terras firmes. São mais caçadores e pescadores que guerreiros. (OLIVEIRA, 1989, p. 44).

Ponderamos que os encantados da família da Bandeira são muito sérios e compenetrados dentro dos toques ou festas afro-religiosas no Ilê Ashé Ogum Sogbô, principalmente ‘Rei da Bandeira’, quando incorporado em Pai Airton, um encantado que não admite qualquer tipo de ‘deslize’, sendo enérgico, quando tem que corrigir seus

filhos (as)-de-santo dentro da casa. Geralmente, quando os encantados dessa família chegam, os ‘Bandeirantes’ como são também conhecidos, gostam de exibir seu apego e respeito a terra e nacionalidade brasileira, apesar da ascendência italiana muito comentada por Pai Jorge (1989, p. 44) e que eles costumam citar em vários de seus cânticos:

Vim por mar, vim por terra, mas cheguei nesse país,
 Vim por mar, vim por terra, mas cheguei nesse país,
 Salve o Rei da Bandeira, que veio da Itália e chegou no Brasil!

Caboclo, veio da Itália, Caboclo veio da Itália,
 Caboclo é italiano, caboclo é rei italiano!

Boa Esperança é um rei na Itália (2x),
 É um rei croado, nas ondas do mar! (Cânticos colhidos nas festas de Rei da Bandeira, 08/02/2003).

Uma das formas de exibirem seu gosto e respeito pela terra brasileira, apesar dessa suposta ascendência italiana focalizada por Oliveira (Id, Ibid), os bandeirantes costumam no Ilê Ashé Ogum Sogbô, após sua chegada ou incorporação amarrarem um lenço com detalhes em verde, amarelo, azul e branco, muitas vezes representando a própria bandeira do Brasil. Quanto as vestimentas rituais da família na Casa de Pai Airton, que segue o modelo do terreiro de Iemanjá, apresenta algumas peculiaridades, dentre elas: os homens vestem um camisa (estilo abadá) e calça com detalhes ou bandeiras pequenas de pano em ambas as peças de roupa; rosário específico dessa família nas cores verde, vermelho, amarelo e branco e um lenço representando a bandeira do Brasil, quando incorporam nos filhos (as)

As mulheres vestem uma camisa branca e uma saia com desenhos ou pequenas bandeiras do Brasil ajustadas (pregadas), onde o conjunto de filhos-de-santo quando entram no salão de danças no toque de Mina, que eles ganham grande ênfase ao longo dos festejos do Divino e Cosme e Damião em setembro é formado um colorido muito vivo destacando as várias bandeiras do Brasil em suas roupas.

Pai Jorge Oliveira, que tinha como um dos seus guias principais, o Rei da Bandeira, quando incorporado com essa entidade espiritual manifestava um porte de um homem maduro, bem sério e muitas vezes sem paciência, irritado com qualquer coisa que o viesse aborrecer, tipo de possíveis incompatibilidades, ‘falhas’, etc. Participamos

na Casa de Iemanjá da última festa para a família da Bandeira com Pai Jorge ainda vivo, no dia 08 de fevereiro de 2003. Pudemos presenciar o ‘Rei da Bandeira’ incorporado em Pai Jorge e sua desenvoltura no salão de danças, cantando muito alto, de forma que chamava a atenção de todos, ele portava naquele momento um lenço da bandeira do Brasil na cabeça e essa festa foi em homenagem ao seu aniversário.

Outro terreiro que faz festa para a família da Bandeira, basicamente o aniversário de ‘Seu João da Mata’ ‘em cima’ (incorporado ou em transe) de mãe Mariinha, a chefe da Tenda de Umbanda Santa Teresinha no bairro do Angelim. Evidenciamos que nessa festa são apontadas as ligações do Rei da Bandeira com a ‘mata’, a partir da transformação do salão de danças em uma ‘mata’ (muitos galhos de árvores, samambaias, folhas, frutas, decorando o ambiente), ou na própria casa do caboclo da Bandeira, João da Mata.

Quanto ao toque de Mina no Ilê Ashé Ogum Sogbô que essa família ganha mais ênfase, onde os filhos (as)-de-santo vêm com suas roupas características de suas cores, é feito no mês de setembro, de acordo com o calendário do maior festejo da casa, Divino Espírito Santo e São Cosme e Damião. Acompanhamos esse toque festivo nos anos de 2005 e 2006 e registramos logo, desde o início a chamada dos encantados dessa família, que são diversos, como atesta Oliveira (1989, p. 45):

São membros desta família: João da Mata, Tombacé, Caboclo Ita, Esperancinha, Caboclo Maroto, Caboclo Serraria, Rochedo, Caçará, Indaê, Caboclo do Olho D’Água, Abitaquara, Espadinha, Araçagy, Longuinho, Dantã, Rica Prenda, Jondiá, Rainha Diana, Princesa Luzia, Princesa Linda, Tucurussá, Caboclo do Munin, Dona Iracema. (OLIVEIRA, 1989, p. 45).

Ainda mencionamos entre essas entidades citadas por Oliveira (Id, Ibid), a encantada ‘Flor do Dia’, recebida pela filha-de-santo Angélica no Ilê Ashé Ogum Sogbô, também como integrante da família d Bandeira. Esse toque para os bandeirantes privilegia cânticos e demais homenagens a essas entidades, não havendo direcionamentos para outras famílias de encantados.

5.2 FESTA DE SÃO LÁZARO-BANQUETE DOS CACHORROS

A festa de São Lázaro no Ilê Ashé Ogum Sogbô é organizada pela filha-de-santo Angélica Silva que tem como santo principal Acóssi Sapatá, vodum masculino da família de Dambirá que adora São Lázaro, como pontifica Ferretti, S. (1996, p. 115):

Acóssi adora São Lázaro e não baixa mais na Casa das Minas. Dizem que antigamente ele descia nas velhas africanas e ficava deitado em esteiras. As filhas há muito tempo o despacharam. Cortaram para ele não vir mais. Atualmente, não tem mais quem saiba recebê-lo, pois é necessário um preparo especial, e as pessoas deviam passar azeite de dendê pelo corpo antes de ele chegar. No dia 20 de janeiro, dia de sua festa, se costuma fazer um pagamento de promessa oferecendo uma refeição para cachorros e crianças. Nesse dia também se oferece uma comida de obrigação, com alimentos sólidos e líquidos, que as pessoas recebem de joelhos na sala grande, em frente à porta do Come. É uma obrigação para se evitar epidemias e para se pedir saúde. (FERRETTI, S. 1996, p. 115).

Pudemos perceber que os rituais e demais ‘obrigações’ para o vodum Acóssi na Casa das Minas jeje são feitas na época de São Sebastião, pois nessa data também se comemora os voduns da terra ou de Dambirá, principalmente o vodum Acóssi nesse templo afro-religioso onde um banquete é servido para crianças, cachorros como um pagamento de promessa, além de serem oferecidas comidas de obrigação. Pai Jorge (1989, p. 48) ao falar dos voduns da família de Dambirá, diz que seu assentamento costuma ficar no tempo em um pé de cana e pião branco junto a um pote de barro com água, um prato de barro com pipoca e outro com dendê.

Uma das características da família dos voduns da terra ou de Dambirá, chefiados por Acóssi Sapatá é a forma dos transe espirituais com essas entidades, que Oliveira (Id, Ibid) descreve, a partir de um estado de deformação, membros crispados e contorcidos:

As criaturas por ele incorporadas, levadas ao estado de transe, ficam todas deformadas perdendo por completo a fisionomia, com os membros todos crispados em convulsões, emitem gritos roucos, babam e se contorcem, tomam água em abundância e azeite de dendê e os possuídos só voltam a si depois de fricções de azeite de dendê e tomar goles do mesmo e cânticos em dialetos africanos. (OLIVEIRA, 1989, p. 48).

Esse estado de transe geralmente acontece no Ilê Ashé Ogum Sogbô, quando os Acóssis costumam incorporar nos filhos-de-santo, depois do banquete dos cachorros, já na filha-de-santo Angélica Acóssi Sapata trema bastante, anda com dificuldades apoiado em uma bengala revestida de palha, decorada com búzios, tendo seu corpo todo coberto por uma toalha branca. Mãe Aíla disse que Angélica faz questão de arcar com todas as despesas de sua festa, enquanto vida ela tiver, podendo ou não contar com a colaboração de outros filhos (as)-de santo do terreiro.

Focalizaremos aqui, a festa de São Lázaro, banquete dos cachorros ou almoço dos cachorros, assistida no Ilê Ashé Ogum Sogbô no dia 11 de fevereiro de 2004, durante o dia. Chegamos a Casa de pai Airton por volta do meio-dia e no salão de danças estava sendo servida uma ‘comida de obrigação’ para todos os filhos-de-santo do terreiro, nas quais algumas filhas-de-santo de branco distribuíam a comida para outros filhos (as) que de joelhos recebiam na boca ou com as mãos.

Essa ‘comida de obrigação’ estava posta em uma esteira de palha ou ‘meaçaba’ como é mais conhecida no Maranhão e havia alguns alguidares (vasos de barro) com algumas comidas, tipo: quiabo cortado em miúdos, pipoca com azeite de dendê, aluá (bebida com fermentada com farinha de milho), furá (papa de fubá de arroz ou de milho), entre outros. Após todos os filhos (as)-de-santo ‘tomarem’ obrigação’, termo que eles associam a ‘comer’ ou ‘ingerir’ a comida ritual, foi cantada uma ladainha para São Lázaro no salão de danças.

Somente depois da ladainha é que foi iniciada o ritual de almoço dos cachorros, onde foram colocadas esteiras de palha no meio do salão de danças, cobertas por uma grande toalha branca, uma imagem de São Lázaro bem no centro, uma vela branca acesa do lado dessa mesma imagem. Ao pratos de comida foram sendo trazidos aos poucos no número de sete para o almoço dos cachorros.

Registramos alguns tipos de comidas servidas nesse ritual, como arroz branco, carne de porco, vatapá, salada de maionese, torta e farofa, formando um prato aparentemente gostoso servido para sete crianças e sete cachorros escolhidos na vizinhança. As crianças comiam normalmente, umas de maneira mais rápida outras bem lentas, entretanto, os cachorros muitas vezes brigavam e um deles (o maior de todos) comia a comida toda de outros, provocando brigas, latidos e uma certa ‘confusão’ desses animais.

Após o almoço dos cachorros, algumas filhas-de-santo, ajudadas por um abatazeiro recolheram os pratos, a toalha, a imagem de São Lázaro e limparam o salão de danças para o toque de Tambor de Mina para Acóssi Sapatá. Quando tudo estava limpo, os filhos (as)-de-santo todos vestidos de branco entraram no salão e se sentaram no chão, formando uma grande roda, no meio recolocaram a imagem de São Lázaro, uma vela branca acesa e um pratinho com quiabos em rodela pequenas.

Pai Airton se sentou em uma poltrona perto dos abatás ou tambores e começou a entoar cânticos em africano, que com o passar do tempo começaram a fazer

referências a Acóssi Sapatá, Obaluaê e outros bem específicos do Tambor de Mina para a descida dos Acóssis:

Cana, cana vê, cana vê um, cana, cana vê, cana vê um; cana vê ou mar e céu,
cana, cana, vê, cana vê um, cana vê ou mar e céu!

Cana vê cana dá, cana da índia é cana vê,
Cana vê, cana dá, cana da índia é cana vê!

Rei, rei, rei guerreador, ele vem pedindo esmola, mas não e por padecer, ele
vem pedindo esmola, mas não é por padecer!

Ele é um pobre, é um pobrezinho, vive a procura de seu pai, de sua mãe e
sua madrinha! (Cânticos colhidos no Ilê Ashé Ogum Sogbô na descida dos
Acóssis, fevereiro de 2004).

Nesse instante os filhos (as)-de-santo iam entrando em transe com os Acóssis, que imediatamente se deitavam no chão tremendo muito, alguns tinham um transe muito violento e precisavam ser imediatamente contidos por pessoas da casa, que não estavam participando do ritual e alguns afro-religiosos do terreiro de Iemanjá, que estavam presentes nessa festa. Eles eram cobertos por lençóis brancos e algumas mulheres do terreiro e abatazeiros passavam azeite de dendê em suas mãos, pés e nas juntas corporais, a fim de que os filhos (as) não sintam dores, depois que saíam do transe, houve inclusive transes de pessoas na assistência e que não estavam participando do ritual de forma mais interna.

Muitos deles emitiam sons roucos, se contorciam, bebiam colheradas de azeite de dendê, mas após certo tempo eles começaram a desincorporar dos filhos-de-santo, o que precisou de ajuda de muitas pessoas de ‘fora’ do ritual, inclusive contou com a ajuda de pessoas da Casa de Iemanjá. Os filhos (as)-de-santo reclamavam muito depois que saíam do transe devido as dores de passar muito tempo retorcidos e deitados, pai Airton ajudou aqueles que mais tiveram dificuldades para desincorporar, muitos deles choravam.

Todos se retiraram do salão de danças para trocar de roupas, pois o toque de Mina seria reiniciado e homenagearia da família de Légua Bugi ou povo de Codó. Permanecemos no terreiro até o final da festa por volta das 17:00h.

5.2.1 Obrigações da Semana Santa (Cana Verde ou Plantação, Lava-Pés e Santa Ceia)

Falarmos dessas obrigações rituais não vai ser uma tarefa tão fácil, quanto parece, pois não chegamos a participar de nenhuma delas tanto na Casa de Iemanjá, quanto no Ilê Ashé Ogum Sogbô, pois são de caráter privado e interno para somente os ‘iniciados’ (filhos e filhas-de-santo), tocadores e o líder afro-religioso são aptos ou podem participar, fazendo parte deles. Tomamos conhecimento desses rituais, que são desenvolvidos quinze dias antes da semana santa (obrigação da Cana Verde ou Ritual da Plantação) e ao longo da semana santa, temos os rituais do Lava-Pés e Santa Ceia, que refletem momentos bíblicos da passagem de Jesus na terra, quaresma.²⁶

O período da quaresma possui alguns significados especiais para o Tambor de Mina no Maranhão, principalmente com as entidades espirituais dessa matriz afro-religiosa, uma das mais comuns é a que os ‘voduns’ geralmente não vêm nessa época na Casa das Minas (FERRETTI, S., 1995, p. 159):

Os voduns não vêm, e na Quaresma não se mexe em nada deles. Se morrer alguém da casa neste período, os rituais fúnebres ficam transferidos para depois. Não é conveniente empreender longas Viagens e não se deve chamar pelos voduns que estão ausentes. Indagados para onde vão na Quaresma, os voduns dizem que nesse tempo, são lembrados na terra os sofrimentos de Evovodum Jesus, com jejuns e penitências. Eles não gostam de tristezas e sofrimentos, que é coisa dos humanos e preferem ficar descansando. Dizem que tiram férias, que estão de quarentena e que não ficam disponíveis para qualquer coisa. Nesse período não se coloca água nem outra coisa para eles no quarto dos santos. Só varrem e acendem luz de vela. Em São Luís, na Quaresma não se realizam festas nas casas de mina, como até pouco tempo em toda a cidade. Alguns terreiros que adotam rituais de Candomblé eventualmente organizam uma saída de iaô, que é criticado pelo povo de mina. (FERRETTI, S., 1995, p. 159).

Pelo que vemos na Casa das Minas, assim como nos terreiros de Mina no Maranhão, a quaresma é um momento de ‘quebra’ das atividades dessas casas de religião afro, a fim de que esse momento muito especial para que a religião do ‘Catolicismo’ possa levar seus fiéis a refletirem, fazerem penitências, jejuns em torno da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. São as férias dos terreiros de Mina, que têm suas atividades concentradas nas festas e demais rituais públicos com toques

26-Quarenta dias que vão da quarta-feira de cinzas até o domingo de Páscoa, período ligado a reflexão da Igreja Católica quanto a Paixão e morte de Jesus Cristo, denotando várias idéias de penitência, perdão, sacrifício, etc., No período de sete dias antecedendo o domingo de Páscoa, chamado de Semana Santa, pois se liga a reflexão sobre a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Nos terreiros de religião afro no Maranhão especialmente, os de Mina não desenvolvem festas ou toques rituais ao longo da Quaresma, voltando com suas atividades apenas no Sábado de Aleluia e Domingo de Páscoa.

interrompidos, pois as entidades espirituais como os voduns não gostam de tristezas e sofrimentos.

Fazemos uma ressalva quanto a interrupção completa dos toques de Mina pelos terreiros, pois já chegamos a assistir tanto no terreiro de Iemanjá de Pai Jorge e no Ilê Ashé Toy Abidigá, de Pai Antônio Raquel a festa de São José, associado ao encantado gentil Zezinho de Maramadã, entretanto, isso foi algo esporádico e não acontece freqüentemente todos os anos de modo contínuo. Contamos, aqui para nossas descrições com o depoimento de Pai Airton, mãe Aíla e a de Firmino Fonseca, filho da Casa de Iemanjá, um de nossos informantes com quem mantemos relação de amizade e que escreveu um texto sobre o ‘ritual da Cana Verde no terreiro de Iemanjá’ para ser publicado futuramente no Boletim da Comissão Maranhense de Folclore.

Reiteramos que esses rituais são privados e internos e somente os ‘iniciados’ e membros do grupo afro-religioso do Ilê Ashé Ogum Sogbô podem tomar conhecimento do seu desenvolvimento e dos demais símbolos e significados deles. Tivemos apenas algumas notas e idéias de como se processam esses rituais, mas nunca pudemos acompanhá-los, mas compreendemos que eles têm muitas relações simbólicas comuns com o Catolicismo, a partir da própria menção a Bom Jesus da Cana Verde, denotando renascimento, renovação, crescimento espiritual, penitência, sacrifício entre outros elementos.

Pai Airton em transe com a cabocla Mariana (encantada da família da Turquia) em uma de nossas conversas fez alguns comentários sobre essas obrigações rituais restritas ao longo da semana santa:

É porque sempre na quaresma tem essas obrigações, que é restrita, a portas fechadas só para filhos, justamente o que a gente dá o nome de ‘segredos do fundo da Mina’, entendeu? Porque são obrigações que não podem ser abertas ao povo, só restrita aos filhos-de-santo. Que aí que começa o resguardo do primeiro dia, que é o da quaresma, que a gente faz a obrigação da Cana Verde, todos os filhos vem de resguardo, aí só tira o resguardo no domingo de Páscoa. A gente faz a obrigação do Bom Jesus da Cana Verde, que ela é uma obrigação muito do povo da terra, que é os voduns da terra, justamente que é a família de Sapatá, que é a família de Acóssi, entendeu, que durante essa obrigação dos filhos-de-santo da casa todos em branco, todos de branco, com seus hunjeves no pescoço, traz moedas que é o que a gente planta, que a gente colheu o ano todinho, nós vamos plantar para poder colher de novo e trazer cana, cana porque foi o significado da cana. Porque cana quando Jesus [fala enrolada e muito rápida]...aquilo tudinho, então verde significa esperança, fartura, tudo de bom. Aí a cana você não come. Essa cana você guarda dentro do seu ambiente, dentro de suas casas, guarda e ano que vem na mesma data, a gente pega bota no sol e defuma a sua casa. É pra trazer axé! Essa é a obrigação da Cana verde, sempre a obrigação da Cana Verde é duas semanas antes da quaresma. Quando chega

na quinta-feira santa, aí tem a obrigação que a gente faz do Lava-Pés e da Santa Ceia. É como aqui, o sacerdote daqui, Seu Airton tem todo o seu rebanho junto para poder fazer a obrigação da Santa Ceia e dos Lava-Pés. Na sexta-feira santa todos os filhos dormem no terreiro, aí sábado se abre a casa, com aquele ritual de Imbarabô, cada um com uma vela na mão, a vela trazendo luz, justamente depois do Imbarabô que entra... O barracão está no escuro, a gente vem trazendo a luz para poder continuar (Entrevista com Dona Mariana, maio de 2006).

Vários elementos significativos desses rituais são explicitados no discurso de ‘Dona Mariana’, como já havíamos até elencado anteriormente de maneira muito sintetizada, quando falamos sobre as relações deles com o próprio Catolicismo Popular e seus pontos em comum com o contexto afro-religioso maranhense. Novos elementos surgem aqui, como uma reafirmação desses pontos em comum observados (penitência, sacrifício, renovação) como a própria idéia de ‘plantação’ do ritual da Cana Verde, nos remete para um ciclo vital e alguns de seus estágios (nascer, crescer, desenvolver). É um ritual de acordo com a encantada Dona Mariana é um ritual relacionado com a família de Dambirá, ou os voduns da terra ou do panteon de Odã, constituído dos pobres que são poderosos, são os reis caboclos, que combatem a peste e as doenças, tendo o seu reinado numa casa de sapê (FERRETTI, S., 1996, p. 114).

Na obrigação da Santa Ceia, mãe Aíla comentou algumas coisas dentro daquilo que ela estava autorizada a falar:

Na obrigação da Santa Ceia, nesse dia a gente compartilha pão e vinho com todos os filhos, é lida uma passagem da Bíblia, mostrando para os filhos o caminho, para os filhos o caminho que cada um tem que seguir, para que leia a Bíblia. É nesse dia mesmo que o pai-de-santo chama mesmo, assim pra todo mundo, não é só pra um individual não, dá conselho: Olha, meus filhos, é isso, é isso, fala em cima da reflexão que a Bíblia fala... Outra coisa que eu acho errado: Ah, porque nós mulheres nos libertamos do Catolicismo, agora nós somos só africanos! Sim, como nós nos libertamos? Agora, nós podemos dançar...Sim, quando você faz um santo, você vai direto pra onde? Não era pra ir, porque você não vai receber Nossa Senhora da Conceição nem São Jorge! E aí, ah, porquê...Essa obrigação da Cana Verde eu não posso te adiantar muita coisa, mas é uma obrigação muito séria, de tradições, de tradições, aí ela vem de Pai Jorge, ela é fechada, de portas fechadas, todos os filhos de branco, todas as obrigações são de branco e os filhos calados, ouvindo a passagem, também é lida uma passagem da Bíblia, ah isso é muito sério. (Entrevista com mãe Aíla, novembro de 2006).

Já no discurso de mãe Aíla, percebemos maiores ligações ou associações desses rituais com a religião católica, com a presença da Bíblia e da leitura de alguns trechos dela para reflexão, orientação e instrução aos filhos (as)-de-santo. Quando essa mãe-de-santo se refere a obrigação da Cana Verde, ela explicita o caráter secreto e de

segredo dela ao mesmo tempo que menciona ser um ritual tradicional da Casa de Iemanjá, das ‘tradições’ de Pai Jorge, ou seja, a sua noção de ‘tradição’ é algo muito relativo, onde os rituais da Cana Verde, Santa Ceia, Lava-Pés são tradicionais no Ilê Ashé Ogum Sogbô, pois vieram da Casa de Iemanjá, de Pai Jorge e são segredos do fundo da Mina, como cita a cabocla Mariana.

5.2.2 FESTA DE SÃO JORGE

Ogum é o orixá patrono da casa ou do Ilê Ashé Ogum Sogbô, sendo o primeiro santo assentado de Pai Airton e sua festa maior é no dia de São Jorge, 23 de abril. Além das reverências para esse orixá, é dada ênfase para o vodum Doçú, também festejado nessa data. Sérgio Feretti (1996, p.109) afirma que há relatos de que Doçú nasceu no dia de São Jorge, que é também cavaleiro como ele e que o orixá nagô Ogum seria de sua família.

No Ilê Ashé Ogum Sogbô, quando entramos no salão de danças podemos logo observar um grande quadro pintado de São Jorge no altar católico, denotando a devoção dessa casa por esse santo católico associado ao orixá Ogum. Antes na parede (até uns dois anos atrás) havia pintada a imagem das entidades espirituais africanas principais de Pai Airton Sogbô e Ogum, mas devidos a reformas na casa, a parede foi pintada de branco e as imagens desapareceram.

Verger (2000, p. 151) explicita algumas características do orixá Ogum, dizendo que ele é o protetor dos guerreiros:

Ogun entre os iorubás, Gu entre os Fon, é o deus dos guerreiros e de todos aqueles que utilizam o ferro: guerreiros, caçadores, lavradores, lenhadores, pescadores, cabeleireiros etc. Há algumas décadas, Ogun tornou-se também o orixá dos motoristas e dos mecânicos. Ogum é um só, mas dão-lhe sete nomes, pois a cifra sete lhe é associada. Dizem-no completo em sete partes. É representado por elementos de ferro forjado, em número de sete, catorze, dezesseis, vinte e um ou quarenta e um, enfileirados em um haste de ferro. (VERGER, 2000, p. 151).

A organização da festa de São Jorge fica por conta do pai-de-santo da casa, Airton, que costuma fazer essas homenagens ao seu orixá e patrono do terreiro ao longo de sete noites de toques, de acordo com mãe Aíla:

São sete dias de festa que bate, aí abre a casa, bate três vezes, aí suspende que tem o dia da festa, sempre no dia da festa é um dia a noite, aí bate mais

duas vezes, porque Ogum é o orixá que rege nossa casa e a cabeça de Pai Airton. Sendo a pilastra principal de dentro de nossa casa, juntamente com nochê Sogbô. (Entrevista com Mãe Aíla, novembro de 2006).

Notamos a importância desse orixá para o Ilê Ashé Ogum Sogbô, pois é aquele que domina e rege a vida de Pai Airton, tendo todo um cuidado e atenção especiais em seu período festivo. Além de ser orixá principal do pai-de-santo, ele é orixá do pai pequeno da casa Leandro e também da mãe pequena mãe Aíla, onde suas festas são feitas no dia 13 de junho, Santo Antônio, associado nessa casa também a Ogum. Lembramos que no terreiro de Iemanjá ao longo do ano de 2003, assistimos a última festa para Ogum com a presença de Pai Jorge e pudemos perceber a importância desse orixá para aquela casa de Mina, pois as suas homenagens, toques se desenrolaram durante cinco noites, havendo inclusive uma procissão para São Jorge nas ruas do bairro da Fé em Deus e no bairro do Monte Castelo.

Pai Jorge Oliveira (1989, p. 24) registra a organização da Procissão de Ogum em 23 de abril de 1971, com o apoio da Federação de Umbanda e Cultos Afro no Maranhão e de todos os seus terreiros filiados. Em fins dos anos 70, ano de 1978, encontramos matéria jornalística em nossa pesquisa do Arquivo Público da Biblioteca Benedito Leite sobre um 'Festival de Ogum', que seria realizado no mês de abril ao longo dos festejos de São Jorge:

A partir de hoje, as atividades nos terreiros de macumba de São Luís desenvolvem-se em regime de "dedicação exclusiva, para que tudo esteja pronto para o Festival de Ogum, que se realizará entre os dias 21 a 23 de abril. As vendas nas lojas de Umbanda já registraram um aumento acentuado (JORNAL O ESTADO DO MARANHÃO, CAPA, 29/03/1978).

Esse festival de Ogum supomos ser as comemorações e festas devocionais a São Jorge e ao orixá Ogum, promovidas com as procissões e devida ênfase ao culto desse orixá tanto na Umbanda quanto do Tambor de Mina no Maranhão. Sobre essa procissão, que teve a organização de Pai Jorge no início dos anos 70 (23 de abril de 1971), houve um destaque sobre ela no Jornal O Dia, Capa, 23/04/1971, em que aparece uma foto da cobertura desse evento, entretanto, não fizeram uma matéria escrita.

Já no ano de 1972, a procissão teve destaque na mídia ou no jornalismo impresso, intitulada 'Procissão de Ogum', Jornal do Dia:

A coordenadoria de Turismo e Cultura Popular da Prefeitura de São Luís, realizará no próximo dia 23 (domingo), a procissão de Ogum, procissão esta

realizada dia de São Jorge, venerado nos meios de Umbanda e Mina, como Ogum, padroeiro mor, guerreiro valente das terras de Oxum. A procissão contará com o acompanhamento de todos os terreiros de Mina e Umbanda da capital, devendo sair do cais da Camboa às 19:00h. O cortejo seguirá o seguinte percurso, av. Camboa do Mato, Barão de Itapary, Rua das Hortas, Rua Nina Rodrigues, Praça João Lisboa, Rua Tarquínio Lopes, Praça Benedito Leite, Rua 28 de Julho, Rua Portugal, Rua Gulaberto até a escadaria telefônica em seu final. Aí a escadaria deverá estar preparada no seu cume com um praticável para ser colocado sobre o andor de São Jorge, quando começarão as homenagens, sendo que a escadaria no seu topo, deverá estar separada com cordões de isolamento. A referida Procissão de Ogum é uma referida promoção conjunta da coordenadoria Municipal de Turismo e da Federação de Umbanda e Mina do Maranhão, visando promover e incentivar as nossas riquíssimas e quase sempre desconhecidas festas folclóricas. (JORNAL O DIA, 23/04/1972)

Não chegamos a participar dessa procissão de Ogum, pois constatamos que ela não tem mais sido organizada ou desenvolvida pelo menos nesses últimos cinco anos de nossas pesquisas mais voltadas para as religiões afro-brasileiras no Maranhão. Pai Airton também faz uma pequena procissão para Ogum pelas ruas da Liberdade, onde ele conta com os seus filhos (as)-de-santo e demais pessoas do Ilê Ashé Ogum Sogbô para ajudá-lo. Particularmente, observamos a festa de Ogum no Ilê Ashé Ogum Sogbô nos dias 22 e 23 de abril nesse terreiro de Mina.

No dia anterior a festa de São Jorge, dia 22 houve um toque de Mina em homenagem ao vodum Badé, de Pai Lindomar (pai-de-santo que se filiou a Airton), pois é nessa data ele comemorou o seu primeiro ano de feitura para esse vodum. Ferretti, S. (1996, p. 123) caracteriza na Casa das Minas como um vodum briguento, mas que obedece a Sobô (mãe de todos os voduns) e equivale a Xangô entre os nagôs sendo o dono da Casa de Nagô.

Chegamos por volta das 21:00h, e após certo tempo o toque foi iniciado e as cores predominante era o vermelho e branco, pois a festa se referia especialmente ao vodum Badé Queviossô, de Pai Lindomar (aniversário de feitura). Pai Airton cantou muito em africano, depois em português, Pai Lindomar entrou em transe com seu vodum e dançou bastante.

Ele foi retirado do salão e depois voltou com alguns tipos de paramento (coroa e cetro ou bengala), continuando as danças rituais. Houve uma parada no toque de Mina e Pai Airton fez um discurso rememorando a data da feitura de Pai Lindomar e considerando aquele momento de aniversário como importante.

Eles reiniciaram os cânticos, depois do discurso e de uma salva de palmas e a festa prosseguiu, havendo ainda o parabéns para Badé e o toque prosseguiu até meia-noite terminando mais cedo devido a programação do dia 23.

No dia de São Jorge, dia de Ogum houve uma programação especial em que Pai Airton fez questão de repassá-la na noite anterior do dia 22 para todos os presentes:

- 7:00h Missa na Igreja Católica.
- 8:00h Saída da Missa e ao chegar no terreiro, cântico de Imbarabô e salva para Ogum.
- 9:00h Café da manhã para os presentes.
- 13:00h Toque de Mina para Ogum.

Ao longo do toque de Mina para Ogum, houve momentos importantes como um discurso do pai pequeno Leandro de Nanã em homenagem ao orixá do pai-de-santo em que o mesmo pediu que Ogum continuasse a ser idolatrado naquela casa de Mina, pedindo também muitos anos de vida para Airton. Na festa, houve o início com cânticos em português, depois em africano e em português para Ogum, Airton em transe dançou bastante. Depois viraram para a encantaria com a família da Turquia, após para os caboclos da mata, liderados pela índia Taquariana (guia de Pai Airton), onde o toque foi finalizado por volta das 18:30h.

5.2.3 FESTA DE PRETO-VELHO

A festa dos pretos-velhos, entidades espirituais idosas, que na Umbanda apresentam um caráter mais dócil, humildes, bondosos, submissos e resignados (FERRETTI, M., 2001) é também desenvolvida no Ilê Ashé Ogum Sogbô, prática da tradição herdada do terreiro de Iemanjá, de Pai Jorge Oliveira, no dia 13 de maio data em que se ‘comemora’ a assinatura da lei áurea pela princesa Isabel libertando os escravos negros. Ponderamos que essa não é mais atualmente uma data para comemoração, visto que o movimento negro organizado tem observado que é mais para ‘reflexão’ de algo que iria acontecer mais cedo ou mais tarde, escolhendo o dia 20 de novembro, dia da Consciência Negra para as devidas festas e comemorações.

Pai Jorge Oliveira foi o idealizador dessa festa para essas entidades espirituais muito mais conhecidas e identificadas no contexto umbandístico (PORDEUS, 2002, p.

49) do que no Tambor de Mina, pois conhecemos poucos terreiros de Mina no Maranhão fazem festa para os Pretos-Velhos, dentre eles a Casa de Iemanjá, o Ilê Ashé Ogum Sogbô de Pai Airton e lembramos que duas vezes assistimos uma obrigação para essas entidades no terreiro de Mina Pedra de Encantaria, chefiado pelo pai-de-santo José Itaparandi no bairro do Maiobão. Pai Jorge Oliveira (1989, p. 43-44) expõe os motivos da organização dessa festa no seu terreiro:

É feita em comemoração à libertação dos escravos e também homenageando São Benedito por ser santo de cor. É sincretizado com o vodum jeje/nagô-Averekê-Xangô lançador de raios, nos tambores de Mina no Maranhão. A festa dos pretos velhos começa com uma festa profana de capoeira e tambor de crioula dançada pelo povo. Após estas danças, as noviches vestem-se com saias estampadas, muito coloridas, blusa de cabeção de renda branca e pan o da costa de listras coloridas e turbante na cabeça. Primeiro, assistem a uma ladainha em honra a São Benedito. Logo, após os tambores começam a tocar. (OLIVEIRA, 1989, p. 43-44).

Não são apenas os pretos-velhos que são homenageados nessa festa, apesar de ser um ritual feito de modo especial para eles, o vodum Verequete, que Ferretti, S. (1996, p. 125) mostra alguns significados dele na Casa das Minas:

É como um cometa, uma estrela caída nas águas do mar. É protegido de Abe, e na casa é tido como um rapazinho, como um pajem que vem na frente chamando ou outros voduns. Em outros terreiros, como no de Euclides e na Casa de Nagô, ele é um senhor. Verequete adora São Benedito e, no Maranhão, dizem que ele gosta de tambor de crioula. (FERRETTI, S., 1996, p. 125).

Toy Verequete como é chamado tanto na Casa de Iemanjá, quanto no Ilê Ashé Ogum Sogbô é o vodum de mãe Zeca e de mãe Abília, que o recebem em dois estágios diferentes, como já foi mencionado por Ferretti, S. (Id, Ibid): rapazinho e bem novo, jovem na Casa das Minas e um senhor na Casa de Nagô e também na Casa Fanti Ashanti. Mãe Zeca de Vereço recebe ou entra em transe com Verequete com um perfil mais de ‘senhor’, maduro, já em mãe Abília Carvalho (uma das mães atuais da casa) ele é mais jovem.

Mundicarmo Ferretti (2001) afirma que o 13 de maio, dia da libertação dos escravos não é um costume ser festejado por terreiros de Mina fundados por africanos, apesar de ser uma festa identificada tanto em terreiros de Umbanda quanto de Mina em São Luís:

Em São Luís, o 13 de maio não é comemorado nos terreiros mais antigos, fundados por africanos (Casa das Minas-Jeje e Casa de Nagô), apesar de, até bem pouco tempo, se receber nessa última uma entidade denominada Preto Velho, que se apresentava como "vaqueiro do Rei Sebastião", daí porque era homenageado com uma brincadeira de "Bumba-boi". Mas essa data é festejada na capital maranhense em vários terreiros de Mina e de Umbanda com um toque, quando ocorre a "descida" de entidades espirituais e com um Tambor de Crioula (do folclore maranhense), onde as mulheres dançam, às vezes incorporadas, segurando na cabeça a imagem de São Benedito, patrono dos negros. Fala-se que foi com essa brincadeira que os negros festejaram no Maranhão o fim da escravidão (FERRETTI, M., 2001).

Mais uma vez fazemos considerações de que essa festa especial para os Pretos-Velhos seja organizada por uma acentuada quantidade de terreiros de Mina na capital maranhense ou outros terreiros de Mina no interior do Estado, pode ser que seja devido a existência de muitas casas de religião afro em São Luís e no interior e também pelo fato de não conhecermos todas elas tanto na capital quanto no interior, mas pontuamos que esses rituais se sobressaem muito na casa do finado Pai Jorge e na casa de Pai Airton Gouveia e também na obrigação do terreiro de Mina de Pai Itaparandi no Maiobão. É importante destacar os estereótipos dos pretos-velhos na casa de Iemanjá em oposição aquelas características da Umbanda (doçura e bondade), onde essas entidades se apresentam como impacientes, brigões e rabugentos, falando muito, reclamando e pedindo sempre a 'imagem de São Benedito'.

Assistimos várias vezes esse ritual para os pretos velhos, que é desenvolvido somente uma vez por ano tanto na Casa de Iemanjá, quanto no Ilê Ashé Ogum Sogbô, mas que vamos descrever a festa de Preto-velho no Ilê Ashé Ogum Sogbô observada no dia 13 de maio de 2006 na Liberdade.

Chegamos ao Ilê Ashé Ogum Sogbô por volta das 19:30h da noite e a festa ainda não havia iniciado, pois percebemos que muitos filhos (as)-de-santo ainda estavam chegando, muitos deles traziam sacolas com bebidas (vinho, refrigerante, etc.) e uma bengala de madeira para as suas entidades. Após certo tempo, todos foram entrando no salão de danças vestidos com roupas coloridas, estampadas e com motivos africanos e um turbante na cabeça.

Uma senhora da casa (ajudante, servente) defumou todo o salão de danças, pai Airton entrou e deu início ao toque de Mina para os pretos velhos, cantando em português alguns cânticos próprios de abertura: 'Salvar a eu, vovó, salvar a eu vovó, terreiro é teu, vovó'; 'Vem me ajudar a reza, vem me ajudar a rezar pai-nosso de vovó; 'Eu já rezei pai-nosso, eu já rezei'.

Depois dessa abertura os cânticos foram em homenagem ao vodum *Averequete*, cantados com muita ênfase por todos, que já começavam a dar alguns sinais de transe espiritual. Houve uma parada nos tambores e Airton pediu que todos dessem as mãos e começa a cantar:

Preta Mina, quando anda, não deixa rastro no caminho, ô Preta Mina, quando anda não deixa rastro no caminho. Aê Preta Mina, Aê Preta Mina, não deixa rastro no caminho (Cântico colhido no Ilê Ashé Ogum Sogbô, 13/05/2006).

Os filhos (as)-de-santo aos poucos foram recebendo seus pretos e pretas-velhas, onde a maioria ficou encurvado, de beijo arreado, tremendo, sinais característicos do transe com entidades mais idosas, falando e reclamando, etc. Pai Airton recebe Chica Baiana, com um estereótipo de 'idosa', bem velha, encurvada, falando enrolado e reclamando muitas vezes, corrigindo alguns filhos (as)-de-santo faltosos no toque ou festas anteriores.

Mãe Aíla nos disse que essa festa é para todos os filhos (as)-de-santo da casa, mas que de modo especial, a festa fica no comando de Chica Baiana bem velha 'em cima' (incorporada) de Pai Airton. Vemos que a Chica Baiana de Pai Airton bem velha, encurvada como um a preta-velha se diferencia do estereótipo citado por Ferretti, M.(2001) ao descrever uma festa de preto-velho que ela assistiu no terreiro de Umbanda de Pai Lincoln no Araçagy em São Luís:

A Chica Baiana, festejada no terreiro de Pai Lincoln no dia 13 de maio, não se apresenta como velha e nem como mansa. Em 1999, além de não ter usado cajado, não ter fumado cachimbo e não ter adotado uma postura corporal de pessoa idosa (encurvada), foi muito severa para com um filho desobediente, que ousou cortar o cabelo de modo estranho, sem o seu consentimento, exigindo, para perdoá-lo, que ele rastejasse aos seus pés. Chica Baiana é representada no terreiro de Pai Lincoln como uma negra bonita e vaidosa. (FERRETTI, M., 2001).

Essa é uma particularidade variável de casa para casa como percebemos. Quando todos os pretos-velhos já tinham incorporado, muitos deles pediam a imagem de São Benedito (Cadê, Benedito?), os tambores de crioula foram trazidos para o salão, o toque de Mina foi parado e o de crioula iniciado. Os pretos e pretas velhas dançaram bastante e depois de algum tempo, foi servido vinho para todos, muitos deles fumavam cigarros de palha e charutos.

Depois do tambor de crioula, Dona Chica Baiana pediu que eles subissem, uns não queriam outros subiram logo ou desincorporaram, deixando os filhos (as) muito cansados e arrasados. A festa foi novamente interrompida para eles trocarem de roupa e reiniciarem com as homenagens para os encantados da família de Légua. A finalização da festa foi por volta de meia-noite.

5.2.3 Aniversário de Maria Légua e de Dona Mariana.

Compondo ainda as festas de maio temos os toques de Mina em homenagem a Dona Maria Légua, encantada da família de Légua Bugi ou do povo de Codó, uma das entidades espirituais do filho-de-santo Newton Muniz, que tem como santos principais o vodum Badé Queviossô e Oxum. Ainda falando de Newton, ele é uma das ‘colunas da casa’, uma espécie de sustentáculo ou mesmo ‘Pai pequeno’, pois na ausência de Pai Airton, mãe Aíla ou Leandro, Newton toma a frente dos toques, festas e rituais no Ilê Ashé OgumSogbô, vindo a participar de maneira muito significativa ao longo das festas na casa, cantando ou doutrinando muito e orientando os filhos(as)-de-santo mais ‘novos’ ou ‘iniciantes’.

‘Dona Maria Légua’ é uma das entidades espirituais mais populares do Ilê Ashé Ogum Sogbô ao lado de Manezinho Légua (em mãe Aíla), Seu Dominginhos Légua (em Leandro) e seu Folha Seca (em Pai Airton), ou seja, a família de Légua ou povo de Codó nesse terreiro é muito querida por todos os seus freqüentadores. De acordo com Ferretti, M. (2001, p. 138) Légua Buji é o chefe da linha da Mata de Codó sendo um dos encantados mais antigos do Terecô:

Légua Buji é, sem dúvida alguma, um dos encantados mais antigos do Terecô. Seu nome está ligado às memórias do tempo do cativeiro como proteror dos escravos e seu defensor nas ‘demandas’ como os senhores, como foi mostrado por Dona Francisca de Currais (São Bernardo-MA.). Légua Buji surgiu primeiro no Terecô (Tambor da Mata), em Codó, como chefe de uma grande família de encantados. Segundo Dona Antoninha, ele é um preto-velho angolano que vinha em terreiros antigos daquela cidade, já desaparecido, e que hoje não vem mais porque, além de estar muito idoso, tem muitos a quem enviar em seu lugar (descendentes). (FERRETTI, M., 2000, p. 139).

Bem, essa é apenas uma das várias histórias de Légua Buji Buá da Trindade, que é o chefe da família de encantados de Codó e que tem dentre eles uma de suas filha, Maria Légua, que no Ilê Ashé OgumSogbô ao incorporar em Newton costuma usar um

chapéu com ima rosa vermelha, além de passar por cima do ombro um grande pano colorido e florido, que constitui seu visual naquela casa. No toque de Mina do dia 22 para ‘Dona Maria Légua’, ela costuma agradar a todos os seus convidados, usualmente o toque de Mina dá muito mais ênfase para esses encantados, entretanto, antes as devidas reverências para Santa Rita de Cássia, com um cântico ou outro para o orixá associado a ela, Nana Biokô.

No terreiro de Iemanjá, a festa do dia 22 de maio é dedicada de forma especial a Nanã Biokô, que Ferretti, S. (1996, p. 120) expressa alguns significados e idéias sobre ela:

Nana, Nanambiocô, Nana Burucu, Nana Borocô ou Nana Borotói-desce nalinha de Quevioçô, mas não é dessa linha. É do lado de Davice, mas auxilia Quevioçô. Ela é nagô e não vem na Casa das Minas, mas é adorada. É a mais velha e a que trouxe os outros nagôs. Ela só vinha nas velhas africanas. No sábado de aleluia, quando há a descida dos voduns, se faz a matança de um galo vermelho, que chamam de cocorocó, para Nana. Todos os banhos são do lado de Nana e ficam no seu assentamento. (FERRETTI, S., 1996, p. 120).

Constatamos que Nana Biokô como Jorge Oliveira (1989, p. 60) evidencia ao categorizar ou definir quem vem ser o orixá Nanã é uma das formas pelas quais é conhecida e que Ferretti, S. (Id, Ibid) também elucida em seu estudo sobre a Casa das Minas, entretanto, Nana biokô é diferente de Nanã Buruku ou Bulucu, pois a primeira é um estado jovem, nova (vindo como Biokô) e quando vem velha é Buluku sendo velha e rabujanta (OLIVEIRA, 1989, p. 42). Em relação a festa de Santa Joana D’Arc, no dia 31 de maio é dedicada a Dona Mariana, encantada turca ou da Turquia, que Ferretti, M. (1989, p. 205) lança algumas idéias explicativas sobre os turcos, a Turquia e essa família extensa de vários encantados:

A categoria turco na Mina maranhense apoia-se mais na relação direta de encantados com o Rei da Turquia (Ferrabrás), do que em critérios étnicos, biológicos ou religiosos, como geralmente acontece na Literatura e nas danças folclóricas em que as batalhas entre mouros e cristãos são lembradas. No Tambor de Mina, turco são todos os membros da família do Rei da Turquia: seus filhos com três esposas; seus filhos adotivos; e os encantados que se agregaram a seu grupo familiar, após uma de suas numerosas batalhas. (FERRETTI, M. 1989, p. 205).

Dentre esses numerosos filhos de Rei da Turquia está a Cabocla Mariana, que é muito conhecida tanto no Maranhão, quanto em Belém do Pará, devido aos seus inúmeros filhos (as)-de-santo, no próprio Ilê Ashé Ogum Sogbô a cabocla Mariana é

recebida ou passa em três pessoas que fazem festa pra ela em três momentos distintos: Pai Airton Gouveia (festa dia 05 de dezembro), a filha-de-santo Zuleide da Conceição (festa dia 24 de junho) e a de Leandro de Nanã (dia 31 de maio). A filha-de-santo Zuleide da Conceição nos deu alguns esclarecimentos sobre essas festas para Dona Mariana e a respeito dessa encantada:

E a festa de Dona Mariana ficou junto com a de Seu João Guará, dia 24 de junho, isso tem fundamento? Tem, porque no terreiro da Turquia a festa dos turcos é entre os dias, se não me engano 23, 24 e 25 de junho, né...Então, é tocado tambor para a Turquia e ficou a festa de Dona Mariana em cima de mim e a de seu João Guará em cima de Airton. Aí, é tocado tambor pra Turquia, mas tem muito fundamento isso, depois que a gente foi saber, pesquisar, perguntar. Porque aqui ela tem três festas, uma em cima de Leandro, que foi sábado passado. É, porque é assim, Dona Mariana é o mês mariano, é o mês de Maria, mês de maio, então todo terreiro, a maioria toca pra Dona Mariana em maio, sendo que o dia principal dela é dia 31, então às vezes o terreiro toca assim antes por ser dia de semana, aí a maioria dos terreiros tocam pra ela assim pra ela dia de semana e em maio. (Entrevista com Zuleide da Conceição, junho 2006).

A encantada ‘Dona Mariana’ é também recebida por Pai Francelino Shapanan (2001, p. 326) em São Paulo, onde é muito respeitada no seu terreiro de Mina ‘Casa das Minas de Thoya Jarina’, mais conhecida como ‘a bela turca’:

Cultua-se com grande destaque, na Casa de Tóia Jarina, a família dos Turcos, a grande família de Turquia, sob o comando da legendária cabocla Mariana, a Bela Turca. Na nossa casa dizemos que os turcos são nagôs ou tapas-nupes chefiados por Dom João de Barabaia, Rei da Turquia, de origem africana e não européia. Dona Mariana surge como grande relações públicas, a responsável pelo grande entrosamento de nossa casa com outros terreiros, a muitos dos quais chegou a impor seus gostos, costumes e tradições. Recebe visitas e vai visitar. Recebe homenagens e faz homenagens ao povo-de-santo, estudiosos e políticos. (SHAPANAN, 2001, p. 326).

As características de Dona Mariana também no Ilê Ashé Ogum Sogbô se aproximam muito das citadas por Pai Francelino, principalmente no que diz respeito a ser a relações públicas da sua casa, pois no Ilê Ashé Ogum Sogbô, Dona Mariana costuma se relacionar muito com o público, assistência, filhos (as)-de-santo, atendendo inclusive muitas pessoas em dias não-festivos (consultas espirituais). Oliveira (1989, p. 47) diz que os turcos foram trazidos para o Brasil pelo encantado Dom Luís rei de França e que a extensa família deles se divide em Mouros, Ramos e Ferrabrás, sendo alegres e ao mesmo tempo grosseiros tendo suas cores principais o verde, vermelho e amarelo expressas em seus rosários, usando muitos deles vistosos lenços na cintura.

Chegamos a festa de Dona Mariana (em cima de Leandro) por volta das 23:00h e o toque já tinha sido iniciado, percebemos muitos encantados turcos já incorporados em seus filhos, que dançava bastante. Havia uma mesa de bolos decorada com as cores da família da Turquia (verde, vermelho e amarelo) e várias lembranças, o salão de danças estava todo decorado com flores amarelas e vermelhas, além de algumas velas acesas nessas mesmas cores.

A maioria dos cânticos em português se referia aos encantados da Turquia (Maresia, Tapindaré, Guerreiro, Menino da Lera, João da Cruz, etc.). Dona Mariana dançava bastante, mas em certo momento ficou sentada conversando com algumas pessoas. O toque prosseguiu até por volta das 12:30h.

5.3.1 Festa de Santo Antônio, São João e São Pedro.

Em São Luís podemos afirmar que há uma grande devoção a Santo Antônio, São João e São Pedro no catolicismo popular, evidenciada principalmente ao longo dos seus dias festivos. No dia da festa de Santo Antônio (13 de Junho), considerado o santo dos pobres e casamenteiro, muito dos seus devotos costumam ir a sua igreja (centro da cidade), a fim de pagar promessas, agradecer por pedidos e graças alcançadas, distribuir pães aos pobres, assistir missas, gerando uma movimentação intensa ao longo de todo dia.

Quando chega o final da tarde (17:00h) sai uma procissão da igreja e percorre muitas ruas do centro, com um andor da imagem de Santo Antônio e depois dela é realizada uma missa campal no largo do santo. Já no dia 24 de junho, dia de São João, a Igreja dele realiza missas ao longo do dia e os devotos também vão cumprir o pagamento de suas promessas, agradecer e no final da tarde participar também da procissão de São João pelas ruas do Centro da cidade.

A festa de São Pedro em comparação com as outras já descritas, realizadas pela igreja católica é mais concorrida, atraindo centenas de pessoas ao largo de São Pedro (bairro da Madre Deus), onde está localizada a sua igreja. Dentre os devotos de São Pedro (pescadores, pessoas em geral), figuram os participantes e brincantes de bumba-meu-boi (grupos), que se deslocam desde as primeiras horas do dia 29 (madrugada) até o largo do santo, a fim de homenagear, agradecer e pedir ‘coisas boas’, formando uma grande festa no bairro da Madre Deus.

Araújo (1986, p.73) explicita que a Madre Deus é um espaço de variadas expressões do povo, que estão intimamente relacionadas com o movimento do espaço físico e das próprias manifestações a serem festejadas no bairro (ARAÚJO, 1986). Durante toda a madrugada (desde meia-noite) até as primeiras horas da manhã do dia 29 de junho, o largo de São Pedro fica completamente lotado de muitos devotos do santo (brincantes de boi, pescadores, crianças, devotos em geral), que dançam, cantam e se divertem, vislumbrando cantos ou toadas de variados grupos de bumba-meu-boi de diversos sotaques, principalmente os da Ilha ou de Matraca e os de Zabumba que são, ao meu ver, os de maior número naquela ocasião.

Essa grande apresentação cultural no dia de São Pedro tem atraído muitos turistas, que tem participado do São João do Maranhão nos últimos anos. Um dado interessante sobre o Turismo e de suas ligações com a cultura ou a Antropologia do Turismo, Baducci (2001, p. 19) expõe que ao mesmo tempo em que o turismo é um construtor de tradições inventadas e culturas preservacionistas, ele tem a capacidade de possibilitar experiências socializantes, intrínsecas na construção social do indivíduo.

A Casa das Minas, terreiro de tambor de Mina fundado por africanos em meados do séc. XIX e de culto aos voduns em São Luís, no mês de junho homenageia alguns voduns importantes como Badé Quevioçô, que representa o corisco e é encantado em uma pedra de raio e equivale a Xangô (orixá do fogo) entre os nagôs (FERRETTI, 1996, p.123). Além de Badé, Ferretti (1996) menciona uma festas já desaparecida nesse templo afro-religioso (Festas das Gonjaís), realizada por vodunsís gonjaís, filhas-de-santo com todos os graus iniciáticos completos e que recebiam tobóssis (entidades infantis femininas) no dia 24 de junho (dia de São João).

Essa festa consistia numa forma de agradecimento das vodunsís gonjaís mais novas (de feitura recente) às mais antigas ou mais velhas, provavelmente, pelos conhecimentos e segredos passados em suas feituas (iniciação nas religiões afro). Mundicarmo Ferretti (1996) cita a obrigação para o vodum feminino Naé (Sinhá Velha), que representa a lua do lado da Mina Nagô.

Outra festa importante da Casa das Minas, mas já desaparecida acontecia no dia 13 de Junho, sendo dedicada a Poliboji, vodum masculino que pertence a família de Dambirá (voduns da terra) e que adora Santo Antônio. Esse vodum teve muitas filhas na Casa das Minas, dentre elas mãe Andresa (grande chefe religiosa que liderou a casa por várias décadas) e dona Felicidade, mãe do etnólogo Nunes Pereira que também pesquisou a casa (FERRETTI, 1996, p.118).

Na Casa de Nagô, as festas do período junino são feitas para Xangô (24 de junho) e para o vodum Badé (29 de junho) e no dia de Santo Antônio se reza apenas uma ladainha para o santo. No terreiro de Iemanjá, situado no bairro da Fé em Deus e que foi comandado pelo babalorixá Jorge Itaci por mais de quarenta anos, há uma programação festiva com ladainhas e toques de Mina nas três datas (13, 24 e 29 de junho).

No dia de Santo Antônio é realizada a festa de Toy Agongono, vodum da atual chefe da casa (mãe Florência), além de serem homenageadas outras entidades como Caboclo Ita, Marinheiro, Maria Antônia, Légua Buji (OLIVEIRA, 1989, p.53). As festas de São João e São Pedro são organizadas por Magali de Xangô Dadá e Mãe Zeca de Avereço (24 de Junho) e Werberth de Badé (29 de junho). As entidades espirituais reverenciadas no dia de São João são orixá Xangô, encantado Dom João, João do Leme, comandante João de Lima e o vodum Zomadônu e no dia de São Pedro, o vodum Badé, Xangô, Dom Pedro Angaço e Pedro Peleja (OLIVEIRA, 1989, p.153).

Como durante essa época dos festejos juninos há uma intensa movimentação na cidade de São Luís, ela acaba gerando alguns impactos dentro dos terreiros de religião afro na cidade, pelo menos o Ilê Ashé Ogum Sogbô e a casa de Iemanjá sentem isso. Ao longo dessas festas juninas na cidade, há a organização de inúmeras manifestações folclóricas da Cultura Popular Maranhense e grande parte dos tocadores ou até a maioria costuma participar delas, tendo que faltar no dia dos toques de Mina.

Uma das estratégias do Ilê Ashé Ogum Sogbô, segundo mãe Aíla é fazer os toques de Mina durante o dia, pois a noite os tocadores não estão presentes, indo para os arraiais, participar de brincadeiras folclóricas até mesmo para ganhar um dinheiro adicional. No Ilê Ashé Ogum Sogbô no dia 13 de junho a festa é dedicada ao orixá Ogum, organizada por mãe Aíla e por Leandro, no dia 24, dia de São João, é comemorado o aniversário do encantado João Guará de Pai Airton e da cabocla Mariana da filha-de-santo Zuleide da Conceição; dia 29, dia de São Pedro, a festa é do vodum Badé de Newton Muniz.

Faremos algumas observações ao toque de Mina do dia 24 de junho de 2005 que assistimos nessa casa de Mina. Chegamos ao terreiro por volta das 13:30h e encontramos pai Airton no salão de danças, que estava todo enfeitado com bandeirinhas coloridas de papel de seda, balões de papel e uma corrente de papel crepon na cor azul.

No altar do salão de danças havia duas imagens de São João e uma de São Pedro e decorando também o ambiente uma mesa de bolo confeitado amarelo. A festa

era para a cabocla Mariana em cima de Zuleide e todos estavam vestidos nas cores da família da Turquia: verde, vermelho e amarelo.

Pai Airton fez a abertura com cânticos em português para Eua, depois passou a dar ênfase para os encantados da Turquia, dentre eles: mãe Douro, João Barabaia, Menino Louro, Mariana, Maresia e vários outros, onde o toque ainda houve uma parada para cantar parabéns para Dona Mariana, prosseguindo até o final da tarde, por volta das 18:00h.

5.3.2 Festa de Nossa Senhora do Carmo e Sant'Ana.

Nossa Senhora do Carmo ou Nossa Senhora das Candeias é festejada no Ilê Ashé Ogum Sogbô no dia 16 de julho, sendo associada ou sincretizada com Oxum, que Silva (2005, p. 78) identifica como a deusa iorubana da água doce dos lagos, fontes e cachoeiras:

É a deusa iorubana da água doce, dos lagos, das fontes e das cachoeiras. Na África está relacionada com a fertilidade das mulheres e com a riqueza dela decorrente, já que é pela procriação que se garante a continuidade das famílias e a subsistência das comunidades. Por essas características, seu culto no Brasil foi somado à devoção católica a Nossa Senhora da Conceição. O correspondente a Oxum no rito jeje é Eowa ou Aziritoboce. E no rito angola é Quissambo ou Samba. (SILVA, 2005, p. 78).

O Ilê Ashé Ogum Sogbô de modo especial faz essa festa para Oxum, que também é comemorada no dia 08 de dezembro e 02 de fevereiro, dias dedicados a deusa das águas Iemanjá. No Tambor de Mina, como pontua Ferreti, S (2005, p.05) pouco se fala de Oxum sendo pouco conhecida e cultuada, mas no lugar dela quem ganha destaque é o vodum feminino Navezuarina associada a mesma.

De acordo com Pai Jorge Oliveira (1989, p. 40) Navezuarina é sincretizada com Santa Luzia, é irmã de Xangô Badé, tem seu reinado nos igarapés e coroas de água salgada, é protetora da visão e das adivinhações, usando cor de rosa sendo seu dia o sábado. Apesar de na Mina ter uma entidade espiritual identificada e equivalente a Oxum, percebemos que ela não deixou de ser homenageada ou cultuada por Pai Jorge Oliveira.

As cores principais dessa festa são o amarelo e o branco, cores representativas desse orixá. Assistimos a festa de Oxum no Ilê Ashé Ogum Sogbô em 16 de julho de

2005, organizada pelo filho da casa Newton Muniz que apresenta Oxum como seu segundo santo principal.

Antes de chegarmos no Ilê Ashé Ogum Sogbô, passamos rapidamente no terreiro de Iemanjá para olhar um pouco a festa de uma das guias da casa, mãe Eglantine, mais conhecida como Dedé, que estava festejando a sua santa Oxum. Ficamos pouco tempo na casa e nos dirigimos rapidamente para o Ilê Ashé Ogum Sogbô, mas mesmo permanecendo pouco tempo no terreiro de Iemanjá notamos que a guia Dedé não paramentou sua Oxum.

Na época em que Pai Jorge era vivo ainda acompanhamos essa festa que tinha dois filhos-de-santo da Casa de Iemanjá encarregados por ela, o profº Firmino Fonseca e outra jovem, que eram paramentados ricamente para essa divindade. Ao chegarmos ao Ilê Ashé Ogum Sogbô, os cânticos em africano louvavam Oxum que já estava no salão de danças vestida com seus paramentos: uma roupa toda em dourado, um adé (capacete de orixá com um filá, trançado de fios com pérolas e búzios)

Newton em transe com Oxum dançava de forma compassada e ritmada, portando um espelho na mão e uma espada, ou seja, ficamos admirados com a riqueza do paramento que compunha o conjunto da roupa desse filho-de-santo. O salão de danças estava todo decorado com um tecido em amarelo (cetim), flores artificiais, rosas naturais e samambaias.

Pai Airton entoou vários cânticos em africano entremeados com português para Oxum:

Kirié lé ô lodô, kirié lê ô lodô (2x),
Kirié lê ô lodô, Agassesila, amasidêou.

Kirié lê, kirié lê, kirié lê, ô lodô,
Abiodé!

Bojuladêou, bojuladêou, aieieouuu,
Mina gelê, aieieiou, Mina Gele.

Ô sim, sindidé,
Ô sim, sindidé,
Mamãe Oxum da cobra coral (cânticos recolhidos no Ilê Ashé Ogum Sogbô, julho de 2005).

Após, dançar durante bom tempo, o toque foi interrompido para que fôsse cantado o parabéns de Oxum. Uma mesa de bolo e lembranças luxuosamente

preparadas, toda em dourado, destacando o amarelo ouro dos elementos decorativos, laços de fitas, flores em cima do bolo foi montada para aquela ocasião.

O toque foi reiniciado depois dos parabéns da Oxum, que desincorporou logo em seguida e passaram a homenagear Vó Missã, associada a Nanã, depois a encantada Ana de Força, seguindo para a ‘virada para os caboclos’. Um dos cânticos de ‘virada’ muito entoados no Ilê Ashé Ogum Sogbô é o de João do Leme, Aê, João do Leme, as águas do mar não treme!!!

Usualmente, é Pai Airton que faz a ‘virada para a linha dos caboclos’, entoando muitas doutrinas para a família da Turquia. Nesse instante, fui chamado para jantar e logo atravessei o salão de danças e me dirigi para outro compartimento do terreiro, a copa, onde as pessoas costumam fazer refeições.

Uma mesa com comidas variadas (arroz com vinagrete, farofa, peixe frito, torta de camarão, frutos do mar, vatapá, etc.) foi ofertada aos convidados e demais presentes na festa. Jantamos e voltamos para o salão de danças, onde o toque e a festa prosseguiu até as duas da manhã. Pai Francelino (2002) aponta que Eowá é também festejada no dia 16 de julho sendo sincretizada com Nossa Senhora do Carmo:

Chamada de Eua e Yewá, é cultuada tanto na segunda quanto na terça-feira e às vezes no sábado, com as demais nochês. Recebe festa no dia 16 de julho, sendo sincretizada com Nossa Senhora do Carmo. É considerada vodum muito rico e belo, sendo confundida com Oxum, outras vezes com Nana e ainda com Boçalabê, sua irmã. (SHAPANAN, 2002).

A outra festa ou toque de Mina que aludimos aqui é a de Nossa Senhora Sant’Ana ou Santa Ana associada no Ilê Ashé Ogum Sogbô com Vó Missã ou Nana Burucu, Buruquê e outros termos como Buluku, Bulukã, como aponta Oliveira (1989, p. 42):

Toma o nome de Buluku, Bulukã, Nana, Naê, Vó Missa. Quando vem sob aparência de velha, é rabujenta e usa um cajado e uma moringa, coberta de palha da costa e búzios e quando vem nova é considerada Biokô, tomando o sincretismo de Santa Rita e Santa Rosa. Sua obrigação no Tambor de Mina consiste em mandar preparar uma mesa de comida para 9 velhos todos comendo com a mão em uma esteira de palha. (OLIVEIRA, 1989, p. 42).

No Ilê Ashé Ogum Sogbô quem faz festa para Nanã no dia 26 de julho é Leandro, que é paramentado para seu orixá nessa festa. Pudemos acompanhar a festa de Nana e Vó Missã na casa de Pai Airton nos anos de 2004 e 2005.

5.3.2 Festejo dos Santos Cosme e Damião e do Divino Espírito Santo.

No mês de agosto não há festas públicas ou toque de Tambor de Mina no Ilê Ashé Ogum Sogbô, somente sessões de Caboclo para os filhos (as)-de-santo da casa que segundo Pai Airton é também uma das etapas para os ‘novos’ ou não-iniciados se desenvolverem espiritualmente, ‘recebendo’ seus guias e entidades espirituais. Elas usualmente acontecem aos sábados das 17:00h às 18:00h, consistindo em um ritual de Cura ou Pajelança, com um maracá, toque de apenas um tambor e cabaças dando passagem para várias linhas de encantados (cobras, surrupiras, etc.) no intuito de desenvolvimento espiritual, como já havíamos explicitado.

Segundo Mundicarmo Ferretti (2002) a presença de entidades espirituais não-africanas no Tambor de Mina é explicada pelo fato do próprio contato do negro/africano ou de seus descendentes com a cultura indígena (dos nativos primeiros donos da terra) é uma das idéias muito reforçadas pela observação de rituais de transe com essas entidades. É importante atenção quando analisamos as relações entre as entidades caboclas e um suposto sincretismo afro-ameríndio, pois na Mina isso é relativo, um desses exemplos é a própria mitologia dos turcos ou da família da Turquia, que não se enquadra nisso (FERRETTI, M., 2002).

É também no mês de agosto que o Ilê Ashé Ogum Sogbô entra em reformas das instalações internas, reparos, construções na casa como uma maneira de se ‘preparar’ para o festejo de setembro si Divino Espírito Santo e dos Santos Cosme e Damião. Participamos dessa festa maior da casa de forma mais sistemática nos anos de 2005 e 2006, assistindo a todas as etapas que ela compreende e que no ano de 2005, teve a seguinte programação:

16/09/05 Tambor de abertura para voduns e gentis da casa às 21:00h.

18/09/2005 12:00h Tambor em homenagem ao caboclo Dominginhos Légua.

16:30h Morte do boi de encantado ‘Orgulho de Codó’.

17/09/2005 12:00h Abertura da tribuna do Divino Espírito Santo.

17:00h Buscamento do mastro na Casa de Mãe Mundica na Vila Passos.

19:00h Levantamento do mastro e em seguida tambor de crioula.

18/09/2005 12:00h Toque de Mina para Dominginhos Légua.

16:30h Morte do boi ‘Orgulho de Codó’.

20/09/2005 21:00h Tambor de Mina para a família da Turquia.

22/09/2005 19:00h Tambor de Mina para a família da Bandeira.
 24/09/2005 18:00h Visita dos impérios do Divino Espírito Santo.
 26/09/2005 Buscamento da Santa Crôa no bairro do Monte Castelo.
 27/09/2005 5:00h Alvorada de caixas e foguetes.
 9:00h Missa na Igreja São Vicente de Paula (Monte Castelo).
 Saída do cortejo do Divino Espírito Santo (do Viva Monte Castelo até o bairro da Liberdade, sede do terreiro).
 12:00h É servido um almoço para os convidados seguido de festejo durante o dia.
 18:00h Alvorada no pé do mastro com império do Divino Espírito Santo.
 28/09/2005 12:00h Tambor de Mina em homenagem ao caboclo Folha Seca, de Pai Airton.
 19:00h Derrubamento do mastro.
 21:00h Fechamento da tribuna.
 29/09/2005 21:00h Tambor de Mina em homenagem a família de D. Miguel de Gama.
 30/09/2005 18:00h Visita do império as santas Iabás' e em seguida tambor de Mina em homenagem a Xangô Baru e encerramento do festejo.

Essa programação do maior festejo do Ilê Ashé Ogum Sogbô está muito próxima do modelo do festejo do Divino Espírito Santo e de Dom Luís Rei de França no terreiro de Iemanjá, de Pai Jorg Oliveira. No festejo do Ilê Ashé Ogum Sogbô, assim como na casa de Jorge há uma parte mais voltada para o Catolicismo Popular com a Festa do Divino Espírito Santo e também para a religiosidade afro, onde em muitos momentos elas se interpenetram, como podemos constatar no último dia de festa em que o império do Divino Espírito Santo visita as entidades espirituais femininas da Casa (Sogbô, Iemanjá, Nanã, Oxum, entre outras).

Antes de descrevermos uma dessas festas ou um desses dias festivos no Ilê Ashé Ogum Sogbô, exporemos alguma idéias importantes sobre a festa do Divino Espírito Santo no Maranhão, especialmente na cidade de Alcântara e terreiros de Mina em São Luís. Carlos Lima (1988, p. 21) remete as origens da festa do Divino Espírito Santo a Portugal, no séc. XIII sendo instalada no Brasil somente no séc. XVI:

A festa do Divino Espírito Santo teve sua origem em Portugal, com a construção da Igreja do Espírito Santo, em Alenquer, estabelecida pela Rainha Dona Isabel, no século XIII. Chegou ao Brasil no séc. XVI e ganhou muita popularidade e prestígio no país, notadamente no Rio de Janeiro, São Paulo (Irmãos da Canoa), Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina, Maranhão e Goiás. Em Alcântara dizem que teve início quando da frustrada visita de

Pedro II; então os negros (?), decepcionados levaram um cortejo à Igreja, coroando um imperador e inventado a festa. Longe de seu antigo esplendor, realiza-se em todo o Estado, notadamente na cidade de Alcântara, de quinta feira de ascensão do Senhor ao Domingo de Pentecostes, datas móveis do mês de maio. (LIMA, 1988, p. 21).

Particularmente, no Maranhão a festa do Divino Espírito Santo está muito ligada as culturas afro-religiosas, tendo ligações muito fortes com os terreiros de religião afro ou de Tambor de Mina, que estão entre os seus maiores organizadores. Quase todos os terreiros de Mina que conhecemos fazem pelo menos uma ‘salva’ (rezas, ladainhas, acompanhadas de toque de caixas) para o Divino Espírito Santo em São Luís, sendo uma festa que requer preparo e organização com antecedência, um ano antes como na Casa das Minas (FERRETTI, S., 1996, p. 168):

A cada ano, em meados de janeiro, quando se encerra o ciclo de Natal, pela época da festa de São Sebastião, Dona Celeste costuma marcar a missa-geralmente na Igreja do Carmo-para o dia da festa da Ascensão e para a festa do Divino, no domingo de Pentecostes, reservando o horário daquelas missas para a festa da casa. Desde janeiro, encomenda as cartas-convite com indicação dos dias, solicitando uma “prenda” ou uma “jóia” como colaboração. (FERRETTI, S., 1996, p.168).

No Ilê Ashé Ogum Sogbô essa preparação também é feita com antecedência, pois requer muitos cuidados, detalhes e também a colaboração efetiva de todos os filhos (as)-de-santo do terreiro devido a organização prévia de tudo o que vai se desenrolar ao longo do festejo: comidas, roupas do impérios, bebidas, decoração do terreiro, marcar missas na igreja católica, contrato de músicos para a ladainha, contatos com as caixeiras, etc. Todas essas tarefas na festa do Divino são interpretadas como uma espécie de ‘promessas’ das pessoas ou dos devotos nas casas de religião afro, como aponta Carvalho (1989, p. 94):

Essa festa entre seus devotos desperta o espírito da cooperação, por meio dos vários tipos de promessas, cada uma contendo um caráter peculiar. Realizar trabalhos, ajudar na casa da festa, confeccionar bolos, doces e ornamentos para o salão, preparar um filho ou uma filha para integrar a Corte do Divino são algumas das muitas maneiras de cumprir promessas feitas ao Divino. (CARVALHO, 1989, p. 94).

É importante destacar nas ligações da festa do Divino Espírito Santo no Maranhão especialmente nos terreiros de Mina de São Luís, a ligação delas com entidades espirituais da própria religião afro, na Casa das Minas essa festa é dedicada a

Nochê Sepazim, vodum feminino da família real, uma de suas únicas princesas (FERRETTI, 1996, p. 107). Na Casa de Nagô essa festa é dedicada a Dona Servana como cita Cardoso (2001, p. 119):

Na Casa de Nagô, acontece da mesma forma, é feita como uma obrigação a uma entidade espiritual feminina chamada de D. Servana, uma princesa nobre da casa. O sr. Tomás nos disse que esta entidade é incorporada por Dona Maria Silva, só vem poucas vezes para determinar como quer a festa e efetuar outras orientações. Segundo ele, o transe é muito desgastante para Dona Maria Silva, pois a entidade já é bem idosa e fala com dificuldade. Ela quem determina as cores a serem utilizadas durante a festa e outros detalhes da obrigação. Esta informação não coincide com os dados de Barbosa (1997, p. 94), que cita o orixá Nanã como responsável pela festa. (CARDOSO, 2001, p. 119).

Sobre essas divergências a respeito da entidade espiritual como ‘dona’ da festa do Divino Espírito Santo em Cardoso (Id Ibid) e em Sílvia Helena Barbosa (1997, p. 94), ambos com posições diferentes, onde Sebastião (2001) diz ser ‘Dona Servana’ e Sílvia Helena (1997) pondera ser o orixá feminino Nanã, discorremos uma idéia comum. Podemos apenas lançar a hipótese de que ambas entidades tanto Dona Servana quanto Nana serem bem idosas pode ser que houve confusões no momento de informação para esses pesquisadores; ou mesmo a própria associação de ‘Dona Servana’ com características de muito velha e Nanã também, elas foram interpretadas ou tomadas em paralelo de identificação, sincretismo.

No terreiro de Iemanjá essa festa é em homenagem ao encantado gentil Dom Luís Rei de França, que era um dos guias principais de Pai Jorge Oliveira, no mês de agosto é retratada a ‘corte de Dom Luís’ nessa festa. Raul Lody (1995, p. 259) diz que nessa festa do Divino Espírito Santo na Casa de Iemanjá vêem-se representações de São Luís, o rei medieval, e compondo a sua iconografia, a flor-de-lis, um emblema da França, símbolo marcante na heráldica, sendo uma espécie de lírio estilizado.

Vamos fazer observações aqui, de um dos dias da festa do Divino Espírito Santo no Ilê Ashé Ogum Sogbô, assistido por nós no dia 17 de setembro de 2005 e que é uma das partes que atrai muitas pessoas para o terreiro, devido a folia, danças, festa mesmo no ‘buscamento e levantamento do mastro’. Nesse dia não houve toque de Mina, ocorrendo apenas a busca e levantamento do mastro, dando início ao festejo do Divino Espírito Santo no terreiro, depois da abertura da tribuna, ocorrida ao meio-dia desse mesmo dia.

Ao meio-dia as caixeiros, chefiadas por Dona Jacy (caixeira régia da Casa das Minas), tinham feito a abertura das tribunas, que também marca uma etapa de início, começo do reinado do Divino Espírito Santo no terreiro. No terreiro de Iemanjá já acompanhamos o festejo do Divino Espírito Santo, desde o ano de 2002 de uma forma mais intensa (participando de todas as etapas desse festejo), onde abertura de tribuna nessa casa compreende um momento de muita importância simbólica, pois são trazidos para o salão de danças do terreiro os objetos ou símbolos do Divino naquela casa (Santa Crôa, bandeira real, bandeirinhas, cetro, imagem pequena de São Luís Rei de França, além da própria corte de crianças que compõem o império).

O Ilê Ashé Ogum Sogbô de Pai Airton procura obedecer essas regras e normas desse festejo do Divino e implementar, a partir de todas as suas etapas, componentes (império), parte afro religiosa (toques de Mina), etc. Pai Airton nos contou que o início da festa em sua casa foi algo relacionado a autorização do seu pai-de-santo Jorge Oliveira, ‘ele que implantou a festa em nossa casa, meu filho’, onde a relação desse festejo com os Santos Cosme e Damião (dia 27 de setembro) foi devido a incorporação do caboclo Folha Seca em Pai Airton pela primeira vez nessa data, tendo esse encantado da família de Légua grandes relações com ela.

Chegamos ao terreiro de Pai Airton por volta das 16:30h da tarde e percebemos a movimentação e os preparativos de todos os filhos (as) da casa para irem buscar o mastro na Casa da finada Mãe Mundica na Vila Passos (descendente do terreiro do Justino (Vila Embratel), saído da Casa de Nagô), líder do Centro Espírita “Caridade São Francisco de Assis”. O trajeto de busca do mastro exigiu muito cuidado e atenção de todos, pois a comunidade afro-religiosa da casa foi a pé da Liberdade até a Vila Passos em forma de cortejo.

Todos os filhos (as)-de-santo do Ilê Ashé Ogum Sogbô foram acionados para participar do busca do mastro na Vila Passos. Uma das características dessa parte do festejo (busca do mastro) é que ela tem grande participação dos encantados incorporados em seus filhos (as)-de-santo, especialmente os da família de Légua Buji e também alguns dos encantados da Turquia.

O percurso foi iniciado a partir das 17:30h, ao som das caixeiros do Divino saindo da Liberdade e percorrendo algumas ruas em direção a Vila Passos, sendo liderado pelo encantado Folha Seca, que já estava incorporado em Pai Airton. O império era constituído de imperador, imperatriz, mordomo e mordoma mor e régios, bandeira real vermelha e verde e bandeirinhas, representadas por crianças, além dos objetos

simbólicos levados pelo imperador e imperatriz (Santa Croa, cetro e imagem de São Cosme e Damião).

Chegamos ao terreiro de mãe Mundica e o mastro já estava na porta sustentado por alguns bancos de madeira e pessoas dessa casa fizeram a recepção de todos que chegavam ao som redobrado das caixeiros. Nesse instante o império deu várias voltas ao redor do mastro.

Depois de cantarem muitas toadas que se referiam ao próprio mastro, chegou a hora de retornarem para o Ilê Ashé Ogum Sogbô, a volta do percurso, que foi acompanhada por uma banda de músicos. Um dos aspectos a ser destacado foi quando os homens pegaram o mastro, antes eles levantaram três vezes e só depois colocaram no ombro. O clima foi de muita descontração na volta para o terreiro, pois os músicos tocaram muitas marchinhas de carnaval, muitos filhos (as) entravam em transe em meio as danças, gritos e diversão, houve também a distribuição de vinho para muitas pessoas, vários foguetes eram lançados e estouravam marcando e anunciando a volta do mastro para a Liberdade.

Quando estávamos próximos do Ilê Ashé Ogum Sogbô, presenciamos um ‘atrito ou conflito’ (discussão) entre um dos filhos-de-santo da casa com um dos abatazeiros por motivos banais, mas foi algo logo apaziguado pelos demais membros do grupo. Bem próximos do terreiro, Seu Folha Seca pediu para que o imperador fosse colocado em cima do mastro e seguisse no cortejo...

Depois que o mastro chegou foi colocado em cima de alguns bancos em frente a porta principal do terreiro e decorado com galhos de murta, frutas e bebidas. Seu Folha Seca, ajudado por outros encantados, decorou o mastro com muitas frutas (banana, côco, abacaxi, laranja, etc.) e bebida (cachaça, vinho e refrigerante) para ser ‘batizado’.

O batismo do mastro é outra parte fundamental dessa etapa da festa, que contou com a participação das caixeiros, padrinhos do mastro (2 homens e 2 mulheres), de um filho-de-santo com um defumador e de seu Folha Seca. Esse ritual consiste em batizar o mastro com vinho e água benta derramados, onde eles percorrem por três vezes fazendo esse ritual. Os padrinhos usualmente seguraram uma toalha branca, que cada um pegava em uma das pontas dela, um dos padrinhos segurava também uma vela e a madrinha vinha com o copo d’água jogando no mastro e Seu Folha Seca jogando ao mesmo tempo vinho tinto.

Ao som dos cânticos das caixeiros eles batizaram o mastro, para que pudesse ser finalmente erguido e fincado na terra, marcando o compromisso visível daquela casa com a festa do Divino, que se prolongaria ao longo do mês de setembro naquela comunidade. O levantamento do mastro exigiu muito cuidado de todos, que pegaram várias cordas, escada para servir de suporte e algumas varas de madeira (tesouras) para também sustentar e apoiar o mastro, que tinha por volta de 8 metros de altura.

As preocupações nessa parte são muito evidentes, porque a própria rua do terreiro, Nossa Senhora das Graças na Liberdade é muito estreita e a fiação elétrica ser baixa, dificultando o levantamento do mastro, sendo necessário que alguns rapazes ficassem a postos e atentos para segurarem o mastro. As caixeiros começaram a entoar cânticos próprios de levantamento do mastro e logo muitos encantados foram levantando o mastro, ajudados por muitos rapazes da comunidade.

O momento não deixou de ser de tensão, pois no momento do mastro ser fincado no solo, ele tombou e quase caiu, entretanto foi segurado e sustentado pelos filhos da casa. Notamos que uma das filhas-de-santo da casa entrou em transe nesse instante de levantamento do mastro. Finalmente, o mastro foi fincado na terra e todos vibraram e foram ao êxtase aplaudindo, gritando, vibrando.

As caixeiros então se colocaram em frente ao mastro já erguido e retomaram os seus cânticos, fazendo movimentos para frente e para trás, depois tendo o império do Divino que deu várias voltas ao redor do mastro. Com a finalização dessa parte de levantamento, nos dirigimos para o salão de danças para a ladainha católica, finalizando a festa desse dia com o jantar dos impérios.

Compreendemos que a festa do Divino Espírito Santo no Ilê Ashé Ogum Sogbô faz parte das aproximações ou integrações que o Tambor de Mina tem com o Catolicismo Popular e sua devoção ao Divino Espírito Santo no Maranhão.

5.4 Festa de São Francisco de Assis, Santa Teresa D'Avila e Santo Expedito.

No mês de outubro temos essas principais festas que marcam o calendário desse mês com a festa de São Francisco de Assis, associado ao encantado da família de Légua Bugi, Francisquinho Légua, um dos guias da filha-de-santo Lourdes no Ilê Ashé Ogum Sogbô. Francisquinho Légua em transe em Lourdes se manifesta bem jovem, brincalhão e algumas vezes como uma 'criança' ou num estágio infantil. Participamos do toque de Mina para Francisquinho no dia 04 de outubro de 2005 no Ilê Ashé Ogum

Sogbô, entretanto, nesse ano de 2006, a festa foi realizada na residência de Lourdes no mesmo bairro da Liberdade, contando com ladainha católica para São Francisco de Assis, uma roda de capoeira e tambor de crioula.

Fomos informados que a maior parte dos filhos (as)-de-santo do Ilê Ashé Ogum Sogbô se dirigiu para a residência dessa filha-de-santo. Fomos convidados pelo próprio encantado Francisquinho Légua para o seu aniversário, entretanto, não soubemos chegar a residência dela, pois não estávamos no momento de partida de todos do terreiro para a casa dela, impossibilitando nossa presença lá no ano passado.

Destacamos que Francisquinho Légua é um encantado muito divertido e expansivo nesse terreiro, onde ele fez amizade conosco, pedia muito para nós tirarmos fotos dele e costumava sempre cobrar, mas por displicência nossa nunca entregamos os seus retratos. Pontuamos que o encantado Francisquinho da Cruz Vermelha como é mais conhecido na Casa das Minas Thoya Jarina em São Paulo é descrito por Pai Francelino a Prandi (2001, p. 260) como um encantado maduro e machista, que se diferencia do Ilê Ashé Ogum Sogbô no qual Francisquinho se assemelha mais um rapaz bem moço, uma criança.

A festa de Santa Teresa D'Avila no dia 15 de outubro é organizada por Josean, filho do terreiro que recebe Dona Teresa Légua e que faz um bonito toque para os encantados da família de Codó. Já no toque para São Expedito as homenagens são a para a índia Taquariana, que traz para a casa a linha dos Surrupiras.

5.4 Festa do Caboclo Roxo na Casa de Iemanjá e saídas-de-santo no Ilê Ashé Ogum Sogbô

No mês de novembro não há festas ou toques para o caboclo Roxo no Ilê Ashé Ogum Sogbô, apesar dessa ser uma das festa presentes no calendário da Casa modelo ou do terreiro de Iemanjá. O caboclo Roxo era incorporado ou 'recebido' por Pai Jorge, que organizava a sua festa nesse mês, especificamente no dia 15, dia de Santa Helena, santa que é muito citada em cânticos do Tambor de Mina:

Na mata de Santa Helena tem um segredo, aonde está? E na mata de Santa Helena tem um segredo, aonde está?

Na mata de Santa Helena tem uma carta de ABC, para aprender ê ê ê, para aprender êê a ler.

Santa Helena me dê esse rosário, eu tenho mais não dou, esse rosário é de eu rezar, eu tenho mas não dou. Me dê esse rosário, eu tenho mas eu não, esse

rosário é batizado (Cânticos colhidos no Ilê Ashé Ogum Sogbô, festa de Dona Taquariana, outubro de 2005).

No terreiro de Iemanjá tivemos a oportunidade de assistir a última festa de Caboclo Roxo com a presença de Pai Jorge Oliveira (15/11/2002), que atraiu muitas pessoas para a casa, dentre convidados especiais como Pai Brasil de Belém do Pará, chefe da Casa das Minas de Toy Lissá (filho da Casa de Iemanjá) e Mãe Rosângela de Abe, filha-de-santo de Pai Jorge em Belém do Pará. No salão de danças do terreiro de Iemanjá é montada uma casa de índio para o caboclo Roxo, mesmo depois do falecimento de Jorge a casa continuou fazendo a festa dessa entidade, onde são depositadas várias oferendas com frutas e algumas bebidas para ele (picado de verduras com vinho) dentro essa casa de índio (uma espécie de ‘oca’ construída com palha verde, folhas de palmeirinha, bananeira e manga).

Ponderamos que no Ilê Ashé Ogum Sogbô, Pai Airton geralmente organiza uma saída-de-santo de algum filho-de-santo da casa que tenha sido submetido a processo de iniciação ou ‘feitoria’ no mês de novembro. No ano de 2006 houve uma festa dessa natureza com a saída-de-santo de Pai Lindomar Barros, feitura de seu segundo santo ou orixá, a Oxum Iapondá, como nos foi informado.

Essa festa ou toque de Mina para Oxum foi realizada no dia 24 de novembro de 2006 no período noturno, assim como boa parte dos toques e festas no terreiro. Chegamos por volta das 21:20h e a festa ainda não tinha começado, ficamos aguardando o seu início, que não tardou muito com a entrada dos filhos (as)-de-santo no salão de danças.

Todos estavam de amarelo e branco, cores de Oxum, o amarelo ouro. Pai Airton começou os cânticos de abertura, seguido de cânticos para voduns jeje (Sogbô era um deles) e orixás nagôs. Ele acabou incorporando seu encantado ‘Barão de Guaré, que segundo Francelino Shapanan é m dos filhos legítimos de Rei Sebastião que, por ser, farrista acabou perdendo a sucessão para Dona Jarina é também chamado de Barão de Goré, dançou um pouco e deixou o salão de danças.

Houve uma parada no toque, após muitos cânticos para entidades africanas (voduns e orixás), Pai Airton que já estava desincorporado surge no salão de danças e canta uma doutrina do Tambor de Mina, que sempre é utilizada nas saídas-de-santo da casa:

Olha a Mina Telê, Telê, Amisaíla Taió, taió
 Secila Malajokuê, Boboromina Saíla Vodum,
 É com Abê, É com Abá, Ekou, Amadeôu.
 Ekou, amadeôu, kiriéleia, amadeôu. (Cântico colhido ao longo da festa de
 saída-de-santo de Pai Lindomar Barros, Ilê Ashé Ogum Sogbô, novembro de
 2006).

Pai Lindomar veio vestido de branco sendo acompanhado pelos seus padrinhos e guiado pelo guia da casa Leandro de Nana, dando três voltas ao redor do salão de danças e depois se dirigindo até o local em que Pai Airton estava sentado. Ao chegar próximo de Pai Airton, ele se ajoelhou e o cumprimentou e ficando a espera da leitura da ata (texto descritivo da cerimônia de iniciação de casa membro do terreiro, ver ANEXOS), que foi feita por Leandro.

Nesse instante, Pai Airton incitou o transe de Oxum Iapondá em Pai Lindomar, que foi possuído por sua ‘santa’, sendo levantado e retirado do salão de danças para ser ‘paramentado’. O toque foi reiniciado com alguns cânticos para Xangô, dando tempo para que houvesse a segunda e última saída de iniciação ou feitura: a ‘vestida ou luxuosa’, a ‘paramentada’, categorias utilizadas por nós.

Um aviso de que a Oxum já tinha sido paramentada mudou o repertório dos cânticos para Xangô, passando a homenagear Oxum, que adentrou ao salão sendo conduzida por Pai Airton tocando um adjá (sineta ritual). Ela portava um buquê de rosas na mão e foi cumprimentada por muitas pessoas principalmente pelos filhos (as)-de-santo do terreiro de Mina de Pai Lindomar (Kwe Se To Vodum Badè Só, no Anjo da Guarda).

Na dança de Oxum houve um momento em que ela se sentou no chão e alguns filhos-de-santo pegaram na ponta de seu vestido e ela fez movimentos de como estivesse banhando nas águas de um rio. Após certo tempo a Oxum foi retirada do salão para descansar na sala das entidades (voduns e orixás, encantados) e nos dirigimos até lá para tirar umas fotos.

Uma rica mesa de comidas foi oferecida para os convidados e demais pessoas do terreiro em face dessa festa. Jantamos e conversamos bastante com amigos e pessoas de outros terreiros presentes, dentre elas da Casa de Iemanjá. Voltamos ao salão de danças, depois de jantarmos e outros cânticos eram entoados para nobres encantados e depois para a família da Turquia.

Em dado momento Pai Lindomar voltou para o salão de danças já desincorporado da Oxum, para participar da segunda parte com a chamada dos caboclos. A finalização da festa se deu por volta das 2:00h da manhã.

5.4.1 Festa de Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Santa Luzia: Sogbô, Iemanjá e Navezuarina.

De maneira especial essas entidades espirituais femininas são homenageadas no Ilê Ashé Ogum Sogbô, tendo muito destaque ao longo dessas festas: o vodum feminino Sogbô de Pai Airton Gouveia, Iemanjá, santa de mãe Aíla e Marinheiro Gerladana em Leandro de Nanã. Pai Jorge Oliveira (1989, p. 40-41) faz alguma referências as festas dessas entidades espirituais femininas (orixás, voduns, Rainhas, Princesas, etc.) respectivamente nas datas de 04, 08 e 13 de dezembro:

É realizada no período de 4 de dezembro em honra a Oyá ou Iansã e Sogbô, que toma a figura de Santa Bárbara, em seu sincretismo católico. Deusa das tempestades, do relâmpago. Iemanjá em nagô, em jeje é Abe. É irmã de Badé e mãe de Oxalá, é o orixá da criação e das águas salgadas, usa azul claro e branco cristal, simboliza a mãe de todos os orixás, sendo seu dia o sábado. É sincretizada com Nossa Senhora da Conceição. Navezuarina é sincretizada com Santa Luzia, é irmã de Xangô, Badé, tem seu reinado nos igarapés e coroas de água salgada, é protetora da visão e das adivinhações. Usa cor de rosa e branco e o seu dia é o sábado. (OLIVEIRA, 1989, p. 40-41)

As festas da Yabas como chama Oliveira (Id, Ibid) no Ilê Ashé Ogum Sogbô tem um certo destaque logo no início do mês com a festa de Sogbô com três dias de festa (tambor de abertura ou de branco para voduns e orixás, dia 3; toque para Maria Bárbara Soeira e Sogbô dia 4 e a festa de Dona Mariana em cima de Pai Airton, dia 5). No dia 08 de dezembro a festa é dedicada a Iemanjá, onde mãe Aíla e a Filha-de-santo Rosileide participam mais ativamente.

No dia 13 de dezembro não tem uma pessoa em especial que toma a frente dessa festa de Navezuarina e dos marinheiros, mas é comemorada pelo terreiro. Apesar de não termos feito uma análise sobre a festa dos encantados da família da Gama, els têm destaque na casa e são chefiados no Ilê Ashé Ogum Sogbô por ‘Miguelzinho de Gama’ em pai Airton, são encantados muito sérios, orgulhosos sendo encantados filhos de Badé Zorogama.

Eles são chefiados por Dom Miguel de Gama (Alujá Guiô). É uma família extensa que costuma se portar como se fossem voduns e orixás, tendo todo um comportamento muito específico. Suas cores principais é o vermelho e o branco (OLIVEIRA, 1989, p. 45).

6. Iniciações e Feitorias nas religiões afro-brasileiras.

Os rituais iniciáticos ou de feitoria nas religiões afro-brasileiras são na verdade elementos intrínsecos de fortalecimentos dos laços de compromisso e de coesão dentro do ‘novo grupo’ ou ‘comunidade afro-religiosa’ ao qual o adepto (a), iniciando vai passar a fazer parte ao longo de sua vida. De acordo com Van Gennep (1978, p. 26) a vida individual das pessoas em qualquer sociedade é sempre marcada por transições de uma etapa a outra ou de um estágio a outro, expressando ‘passagens’ e essas mesmas ‘passagens’ são acompanhadas por atos especiais, que são representados por cerimônias:

A vida individual, qualquer que seja o tipo de sociedade, consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra. Nos lugares em que as idades são separadas, e também as ocupações, esta passagem é acompanhada por atos especiais, que, por exemplo, constituem, para os nossos ofícios e aprendizagem, e que entre os semicivilizados consistem em cerimônias, porque entre eles nenhum ato é absolutamente independente do sagrado. É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. A cada um desses conjuntos acham-se cerimônias. (VAN GENNEP, 1978, p. 26-27).

Aqui, temos as inúmeras passagens ou transições vivenciadas ao longo da existência de um ser humano, onde o próprio ato de viver já exige essas passagens que podem ser de uma sociedade a outra e de uma situação a outra, demarcadas por cerimônias, é o que Van Gennep (1978) chama de ritos de passagem. Os ritos de iniciação ou de feitoria podem ser vistos como ritos de passagem, pois geralmente marcam o nascimento dos ‘futuros (as) filhos (as)-de-santo para as religiões de matriz africana, eleva a pessoa da condição de ‘leiga’ ou não-iniciada a categoria de participante do grupo, de filho (a)-de-santo, membro originário daquela comunidade por direito, passando a integrar um ‘novo grupo’ e ‘família’.

Nina Rodrigues (1935, p. 74-75) ao explicitar os ritos iniciáticos do Candomblé da Bahia, revela que é um processo complexo, a partir de várias provas e rigores:

A iniciação nas confrarias demanda um processo muito complicado e sempre longo. Relativamente anodino entre nós, parece que na África se

impõem provas e rigores por demais severos. Aqui na Bahia, toda pessoa que deseja ter santo ou que encontra um objeto que supõe ser fetiche, vai consultar o pai do terreiro, que por meio de búzios ou de dados, lhe diz qual o santo é, e ao mesmo tempo lhe designa o pai ou mãe do terreiro que tem que preparar o fetiche e dirigir a iniciação. A feitura de santo compreende duas operações distintas, mas que se completam, a preparação do fetiche e a iniciação ou consagração do seu possuidor. (RODRIGUES, 1935, p. 74-75).

Nina Rodrigues (Id, *ibid*) demonstra de forma bem objetiva a complexidade que esses ritos de iniciação demandam ou exigem dos filhos (as)-de-santo, vindo a pessoa a consultar um sacerdote especializado ou chefe de um terreiro de Candomblé, nesse caso para saber as suas entidades espirituais. Ainda esse autor divide esses ritos de feitura em duas etapas complementares: a confecção do fetiche ou a preparação da pedra e a iniciação ou consagração do postulante, que Silva (1995, p. 128) categoriza ao também falar das iniciações no Candomblé como otá: uma pedra sagrada das divindades do Candomblé-em alguns casos tida como “pedra viva”, usualmente associadas aos orixás (através da forma, cor, aparência, etc.).

Uma descrição do ritual de feitoria de uma inicianda chamada Olympia, é feita por Rodrigues (Id, p.77-85) de maneira resumida e com dados interessantes de pesquisa para aquela época. Nós mostramos as etapas principais dele, com o intuito de caracterizar as observações desse pesquisador sobre este tipo de cerimônia ainda no início do séc. XX:

- Conhecido o santo (orixá) da pessoa e escolhido o pai ou a mãe de terreiros, além da preparação e lavagem do fetiche ou pedra, o iniciando prepara seu enxoval ou o guarda-roupa do santo. Aqui, Rodrigues (Id, p. 76) já menciona que os custos das iniciações são avultados, caros: ‘tem havido entre nós, principalmente aqui na capital, em que essas despesas subiram a contos de réis’.
- Padê ou sacrifício ao orixá Exu, que Rodrigues (Id, p. 77) classifica como espírito do mal, tendo esse sacrifício o intuito de afastar perturbações para a festa. A inicianda toma um banho sagrado em uma fonte próxima ao terreiro, uma purificação lustral em que ela trocou as vestes antigas por novas e limpas.
- Sacralização dos fetiches com sangue de animais, variando de acordo com o santo da pessoa, no caso de Olympia, Rodrigues (Id, p. 79) cita uma cabra, um carneiro, duas galinhas e um pombo. Após isso, ele diz que foi desenvolvida

uma cerimônia de ‘epilação’ na filha-de-santo, raspagem completa dos cabelos a navalha, ganhando uma infusão de ervas acompanhada de gestos e palavras cabalísticas para promover a possessão espiritual da inicianda (RODRIGUES, Id, Ibid). Traços verticais na fronte e horizontais na face dela foram feitos com giz ou uma pasta branca, lembrando os gilvazes ou marcas tribais que os africanos trazem no rosto como distintivos étnicos, sociais ou religiosos.

- Invocação do Santo, após esses rituais. Rodrigues (Id, p. 82-83) identifica a primeira noite de danças rituais com o objetivo de que a inicianda fosse possuída pelo seu orixá Oxum. Já no segundo dia, Rodrigues Id, p. 83) menciona mais uma noite de festa em que Olympia dançou, descrevendo até alguns detalhes de suas vestes rituais:

A inicianda dansava ainda toda vestida de branco, tendo mais um corpete bordado de búzios e de menos a touca de bordado branco que havia sido substituída por um desenho feito a giz com massa branca sobre a cabeça raspada. O desenho pretendia representar um capacete por meio de raios divergentes que partiam de um primeiro pequeno círculo traçado na parte mais elevada do crânio e d’ahi se dirigiam para a periferia. Sobre este capacete, desenhado no scalp, trazia a inicianda, talvez a modo de noiva, uma coroa de flores de papel, de cores muito vivas, e dentro do circuito da coroa uma pena vermelha presa ao couro cabeludo por uma pequena bola de cera. (RODRIGUES, 1935, p. 82).

Percebemos que essa saída-de-santo de Olympia se aproxima da segunda-saída de-santo, chamada de saída de nação ou estampada, como atesta Silva (1995, p. 145) que o iaô nessa aparição vem vestido e pintado com as cores da nação, especificando a qualidade do orixá que está saindo. Nina Rodrigues (Id, Ibid) não descreve de forma tão detalhada e caracterizada as saídas ou aparições públicas da inicianda, delimitando na sua descrição dessa parte pública para o público em geral a dois dias de festa.

Prazos de tempo que variam de acordo com Rodrigues (Id, Ibid) fazem parte ainda das finalizações desses rituais iniciáticos, diversificando de dezesseis dias a um ou mais meses, respeitando uma série de regras e normas desses preceitos, tipo um resguardo, como se classifica isso no Tambor de Mina. Achamos essencial evidenciar uma descrição dessas cerimônias lá no início do séc. XX, com o objetivo de analisar quais as peculiaridades e marcas simbólicas estiveram contidas neles ao longo de seu desenvolvimento nos terreiros de Candomblé nagô, ou seja, perceber como esse ‘fazer

ritual' vem se perpetuando por gerações e mais gerações, apesar da descrição muitas vezes não linear de Rodrigues (1935, p.77-85) e que dificulta uma melhor compreensão.

Nas iniciações ou processos de feitorias dos filhos e filhas-de-santo, destacamos outro aspecto essencial para refletirmos sobre a integração não somente em uma 'nova religião' e em um 'novo grupo', mas a adoção de uma 'nova família', as famílias-de-santo formadas dentro das inúmeras comunidades afro-religiosas nas mais diversas matrizes ou religiões afro-brasileiras, como pontifica Silva (2005, p. 57):

É pela iniciação que uma pessoa passa a fazer parte de um terreiro e de sua família-de-santo, assumindo um nome religioso (africano) e um compromisso eterno com seu deus pessoal e ao mesmo tempo com seu pai ou mãe-de-santo. Assim, um adepto, ao se iniciar, nasce para a vida religiosa como "filho" espiritual do seu iniciador, o pai ou mãe-de-santo. Tendo o iniciado um pai ou mãe-de-santo, terá também irmãos/irmãs-de-santo (os iniciados por seu pai-de-santo), tios e tias-de-santo (os irmãos/irmãs de seu pai-de-santo), avô e avó-de-santo (pai ou mãe-de-santo do seu pai-de-santo) e assim sucessivamente (SILVA, 1995, p. 57).

É a própria representação de uma família de laços cosangüíneos ou biológicos, entretanto, quando pensamos as famílias-de-santo os laços são estruturados por meio de laços formados por um parentesco afro-religioso. Vivaldo da Costa Lima (2003, p. 24) faz uma explanação sobre o termo 'família-de-santo', que é tema principal de sua dissertação analisando isso nos Candomblés jeje nagô da Bahia:

A terceira expressão do título desta dissertação, família de santo, corrente nos candomblés, necessita, mais de uma explanação do que de uma definição, vez que o seu significado está intimamente associado ao conceito de família sobre o qual os sociólogos e antropólogos ainda tanto discutem. A expressão é entendida nos candomblés como um equivalente significativo dos sistemas familiares tradicionais, certo sem as racionalizações analíticas e definitórias, que fazem de família um conceito ainda polêmico, da sua definição à sua estrutura e de sua tipologia à sua "universalidade" (LIMA, 2003, p. 24).

O professor Vivaldo Lima (2003) revela que uma explanação sobre a categoria família não é mais viável do que propor uma definição ou uma categoria 'fixa' para sua associação desse mesmo termo às famílias-de-santo dos Candomblés da Bahia, sendo mais um equivalente das famílias tradicionais da religião em comparação com as famílias estruturadas em bases sociobiológicas (LIMA, Id, p. 26).

Queríamos também explicitar um aspecto mostrado por Lima (2003, p. 60-61) e que mais uma vez nos utilizamos ele, agora para o relacionarmos com os ritos

iniciáticos, quando o professor Vivaldo (Id, *ibid*) fala de uma das causas para que haja uma predominância de mulheres em detrimento de homens que se submetem aos ritos de feitoria no Candomblé é o fator econômico:

A iniciação nos candomblés é um processo demorado, que exige um tempo relativamente longo de reclusão e de interdições limitadoras da ação do indivíduo na sua comunidade. Seria, pois, menos difícil liberar suas mulheres de sua rotina diária do que um homem abrir mão de seu trabalho e, portanto, da base da manutenção de sua família. (LIMA, 2003, p. 60-61).

Concordamos em parte com o professor Vivaldo (Id, *Ibid*) sobre essa hipótese que as facilidades para que uma mulher ser iniciada no Candomblé em comparação com um homem no passado, estarem inteiramente ligadas a possibilidade dessas mesmas mulheres se desprenderem de forma mais fácil suas atividades diárias não deve ser totalmente descartada, entretanto, não podemos tomá-la como fator primordial. Afirmamos que outros pressupostos como o próprio preconceito e discriminação desses cultos no Brasil eram muito fortes naquela época e, por exemplo, no Maranhão os homens não eram bem vistos como participantes do Tambor de Mina enquanto iniciados, pois ‘dançar Mina’ era coisa só para mulheres e os homens que tomavam tal iniciativa eram vistos como ‘afeminados’.

Voltamos a reafirmar que a iniciação no candomblé é um forte elemento de coesão no grupo em que dificuldades de todos os gêneros são vivenciadas (financeiras, emocionais, psicológicas, etc.) dentro desse rito de passagem, que é a construção de uma nova personalidade ou indivíduo, que renasce para o mundo do Candomblé (1995, p. 121). Esse novo nascimento é antecedido por uma série de ritos privados e públicos, como bem demonstra Silva (Id, *ibid*): o ritual do bori, orô e alguns ebós, que tem acesso só os iniciados) e a parte pública da festa, com os “toques” ou “festas” e que apontamos aqui, as saídas-de-santo ou de iaô.

Silva (1995, 145-150) descreve as saídas de iaôs, recém-iniciados sem obrigação de 7 anos, descreve quatro momentos dessa cerimônia no candomblé e que são importantes ao longo de suas aparições em público: saída de branco ou de Oxalá; saída de nação ou estampada; saída de ekodidé ou do nome e saída do rum ou rica (quando ele vem vestido com suas roupas específicas e ferramentas). Analisamos em especial essa quarta saída de iaô na qual implica algumas relações com o processo de paramentação no tambor de Mina e que Silva (Id, p.147) faz algumas considerações:

Esta é a quarta saída: a saída do rum ou “rica”, quando o orixá entra, saúda os pontos principais com seu jicá e dança suas cantigas. Geralmente, nessa saída, o orixá dança apenas as músicas que lhe são atribuídas e nenhuma outra, mas há casos em que o novo orixá dança também para o orixá do pai-de-santo. Não convém, entretanto, fazer dançar demais o orixá muito novo. Findo o rum, toca-se para retirar o iaô em transe da sala e o xirê prossegue até Oxalá, encerrando o toque (SILVA, 1995, p.147).

Normalmente, as paramentações ocorrem nas saídas de iaô ou de iniciação/feitura e nos toques festivos dos terreiros de Candomblé, que são transformados em verdadeiras ‘festas’. Amaral (2002, p. 31-32) afirma que é nas festas que se dão a circulação de riquezas, das trocas, da distribuição do que se tem de melhor, expressando a glória da coletividade e ocasião na qual vai comemorar os nascimentos de ‘novos membros’, assegurando o futuro do grupo religioso.

Desenvolvemos nossas considerações ou reflexões em torno das iniciações e feitorias das religiões afro-brasileiras em geral, abarcando até agora sobre o Candomblé, a priori, baiano mas que se difundiu para várias partes do Brasil e também em outras partes do mundo (CAPONE, 2004), entretanto, vamos analisar esses ritos de iniciação em outras matrizes Xangô, Batuque, Umbanda e faremos reflexões sobre esses ritos e o Tambor de Mina em outros capítulos isolados. Até o momento percebemos as iniciações do ponto de vista analítico, a partir da ótica das pesquisas e dos pesquisadores considerando todas as dificuldades e problemas em torno de colherem informações sobre tal ‘tema’ que é considerado como ‘segredo’, pelo menos no Tambor de Mina no Maranhão, assim como acredito em outras matrizes afro-religiosas.

Entretanto, quando esse assunto é motivo de discussão por um afro-religioso é algo não muito ‘comum’ como faz o babalorixá Altair Bento de Oliveira ao publicar um livro especializado sobre a temática, intitulado ‘Elégun: iniciação no Candomblé:feitura de Ìyàwò, Ogàn e Ekéjì. Como a publicação de obras ou livros especializados sobre temáticas consideradas e vistas como ‘segredo’ pelo povo-de-santo brasileiro por líderes afro-religiosos (pais e mães-de-santo), especialmente, os ritos de iniciação ou mesmo sobre tudo o que é privado nessas religiões não é algo corriqueiro ou freqüente, Oliveira, A. (2005, p.4-5) expõe seus motivos para tal iniciativa:

Essa idéia ocorreu-me porque eu mesmo já tive grandes dificuldades em ter acesso a ensinamentos sobre a liturgia do Candomblé, pois é muito difícil encontrar alguém que saiba e se disponha a ensinar espalhando o conhecimento necessário aos iniciados. Mas, ao contrário, negam-se e levam

para o túmulo tudo o que aprenderam sem deixar o saber como herança e, sim, aumentando a ignorância geral, o que gera invenções e distorções das mais absurdas. Portanto, quero deixar claro que não sou doutor nem professor de nada, sou apenas um ègbón (irmão mais velho) que aprendeu alguma coisa e que dividir com os àburò (irmãos mais novos (OLIVEIRA, 2005, p. 4-5).

Em face do próprio monopólio de informações categorizadas como ‘segredos’ esse babalorixá toma a posição de divulgar aspectos muito intrínsecos a essa matriz afro-religiosa de forma que ele não deseja que seus ensinamentos sejam padronizados, porque ele reconhece que cada casa tem sua ritualística. Uma de nossas preocupações também ao falarmos sobre esses ritos de feitoria, a partir de uma dimensão mais geral não é simplesmente fazer uma descrição dos elementos simbólicos em cada uma das matrizes de religião afro no Brasil, mas compreendermos a diversidade e multiplicidade deles dentro do cenário afro-religioso brasileiro ao mesmo tempo que são considerados como assunto de domínio dos iniciados nessas religiões.

Altair Oliveira (2005) faz uma minuciosa descrição do processo de iniciação e feitoria no Candomblé Keto (cultura nagô iorubana) do ponto de vista interno, pois ele é um afro-religioso ou um babalorixá no Candomblé, explicitando a feitura de tanto de filhos-de-santo (Iaôs), Ogãs (espécie de porta-vozes do terreiro de Candomblé) e de equedis (sacerdotisas que cuidam dos orixás, quando em transe nos seus filhos). O autor faz algumas ressalvas sobre o início do processo de iniciação no Candomblé tomados por ele dentro do seu terreiro e também em outras casas de Candomblé (OLIVEIRA, 2005, p.6)

Ao recolher um àbion, supõe-se de antemão que o babá ou ialorisa já saiba qual orisà do noviço, por jogos anteriores e por já terem sido admitidos na casa, etc. Digo isso por achar que um abion, ao chegar numa casa, não deva ser logo iniciado. Penso que deva freqüentar a casa por algum tempo, passar por rituais de limpeza e propiciatórios, para ir verificando alguns tópicos importantes: tanto dentro dos rituais em si, bem como de adaptação da pessoa à casa e vice-versa; pois a pessoa pode gostar muito da casa, mas não ser aceita por incompatibilidade de idéias ou comportamentos, também com a recíproca bem verdadeira, na qual a casa tem grande interesse naquela pessoa que vai aos poucos percebendo coisas que não lhe agradam e termina indo embora. (OLIVEIRA, 2005, p.6)

Notamos que vários cuidados são expostos por Altair Oliveira (2005, p. 6) ao mencionar a entrada de um novo membro ao grupo ou comunidade religiosa de Candomblé, onde no mínimo o iniciado deve ter certa empatia dentro da casa para ser aceito e passar pelos primeiros ritos propiciatórios (limpeza) para ser iniciado (a). Além da vontade do indivíduo fazer parte do grupo ou da casa de Candomblé o mesmo autor

alerta para análises mais individualizadas sobre a pessoa (comportamento, idéias, entrosamento, etc.).

Uma seqüência de ritos são analisados e revelados por Altair Oliveira (2005) na feitura de Iaô (recém filhos-de-santo feitos no Candomblé) do seu terreiro de Candomblé e que afirmamos que podem variar ou até mesmo se diferenciar de uma casa para outra, sendo essa uma questão complexa, pois o que vale aqui é o modo de fazer religioso do pai ou mãe-de-santo. De forma mais sintetizada expomos os momentos mais importantes dos rituais executados no processo de feitoria de uma pessoa no Candomblé, levando em conta o modelo ritual do terreiro dele:

- 1)Rituais de Limpeza, antes do abiã (aspirante, pré-iniciado) ser recolhido ou ser submetido ao processo de feitoria como ebós (sacrifícios rituais) para Exu (orixá da comunicação, intermediário).
- 2)Ebó Ikú (sacrifício ritual, chamado por Oliveira (2005) de ebó de tudo que a boca come).
- 3) Banho de ervas.
- 4) RECOLHIMENTO DO ABIÃ em quarto especial chamado de roncó, espaço reservado e especial aos iniciados no qual se desenvolvem parte dos ritos de iniciação.
- 5)Obrigação ritual à cabeça (Orí) para fortalecimento.
- 6) Ebó Onilé (oferenda ao senhor da terra, Onilé).
- 7)Preparação do assentamento de Exu, representação material da divindade (orixá), onde serão depositados sacrifícios. Ibá Exu.
- 8)Ebó das águas, doces, salgadas, das matas e banho de folhas dos orixás.

- 9) Raspagem da cabeça, corte, incisões. Ao iaô é dado um colar ritual chamado de Kelê, que é preso no pescoço e outros símbolos como contra egum (tiras de palhas amarradas nos braços para afastar negatividades).
- 10) Preparação da festa pública, que é antecedida com sacrifícios a Exu e outros preparativos rituais (segunda raspagem do iaô, oferendas a cabeça, sacrifícios de animais e sundidé-banho de sangue).
- 11) Terceira raspagem do iaô e festa do dia do nome e saídas de santo, parte pública, que no Candomblé é em número de quatro (OLIVEIRA, 2005, p.77).
- 12) Resguardo do iaô, restrições alimentares, sexuais, etc. Queda de Quelê (colar ritual), que simboliza a finalização do resguardo.

Aqui, estamos diante de variadas etapas ou degraus que se desenrolam em um processo de feitoria ou iniciação no terreiro de Candomblé do Pai Altair Bento de Oliveira ou T'Ogun, mas que é plural e pode variar conforme o contexto em que estiver inserido e sendo observado, de acordo com as nações dentro dessa mesma matriz afro-religiosa 'Candomblé' (nação Nagô, Jeje Mahi, Congo-Angola, Ijexá, etc.). Passamos do Candomblé para o Xangô, gênio do trovão, mas que em Recife é o próprio culto ou a religião de matriz africana como aponta Gonçalves Fernandes (1937, p. 46) e que identifica o pegí como o local onde são iniciados os filhos e filhas-de-santo:

No Pegí é que são iniciados os filhos de terreiro, que aí passam dias “para não levar sol, força de chuva e sereno,, não ter raiva nem se contrariarem”, satisfazendo aí mesmo todas as suas necessidades. Uma fotografia do arquivo, do S. H. M., mostra três afilhados as Seita Africana São João, de Artur Rosendo, ao sair do Pegí, após os preparos do Axé (folhas, eifum, pemba, etc., trazidos da África ou comprados na Baía) para “sentarem” os santos. Apesar dos oito dias de preparo (fazem todas as necessidades no Pegí porque não podem levar sereno ou sol nem se enraivecere) muitos só vão cair com o santo muitas noites depois. Um deles sentou Xangô e os outros dois Ogum. Desta forma dançam a noite toda, assim como os que “sentaram outros santos”. Ao sair do pegí chamam-se Iauô. Antes, porém são precedidos por mulheres com toalhas (iabá) e homens (ocurim) seguros na ponta das toalhas (alá). (FERNANDES, 1937, p. 46).

Além da identificação do Pegí, altar dos orixás onde ficam os símbolos, otás, fetiches, comidas, etc., dos mesmos (CACCIATORE, 1988, p. 209), Gonçalves

Fernandes (Id Ibid) discute um pouco sobre as restrições dos iniciados dentro do quarto de santo, onde se operam os rituais específicos da iniciação, ou para ‘sentar o santo’ e somente ao saírem do pegí, a partir de uma saída pública de santo se tornam iaôs. Não há uma grande ênfase na descrição desses rituais pelo autor, entretanto, ele mostra algumas características em comum com o próprio Candomblé já analisado, como as saídas públicas ou de santo, onde ocorre uma aparição desses iniciados para o público, e a utilização da categoria ‘iaô’ para os iniciados na religião.

René Ribeiro (1978, p.70) também estudou o Xangô de Pernambuco, afirma que há uma complexidade de ritos efetivados para que haja a feitura no santo nessa matriz afro-religiosa como a lavagem das contas, assentamento do orixá, período de reclusão com a realização do ebori ou cerimônia de ‘dar de comer a cabeça’, banhos em fontes naturais de água, infusão de ervas, defumações, escarificações, possessões induzidas no santuário, três saídas públicas e ritos de ‘dar a fala’. Algumas partes mais privadas ou parte dos rituais iniciáticos do Xangô do Recife segundo Ribeiro (Id, Ibid) não foram presenciados por ele:

Os ritos de “dar o nome” e “dar a fala”, bem como as escarificações, sacrifícios para os ishês e possessão, rituais preparatórios à saída de Yawo” nunca foram por nós presenciados. Em certas ocasiões é durante a primeira possessão pública, que o orisha dá o nome, bem como a toada de sua predileção, pela qual por daí por diante será ele invocado. (RIBEIRO, 1978, p. 76).

Percebemos mais uma vez uma série de rituais específicos do Xangô do Recife que são comuns no próprio Candomblé baiano, como o rito de ‘dar o nome’, a saída de Yawos, onde consideramos que não são totalmente idênticos, mas que explicitam pontos em comuns com alguns aspectos rituais. O mesmo autor também ao expor considerações sobre os ritos iniciáticos nos Xangôs do Recife, declara as dificuldades em pesquisar e investigar tal tema dentro das religiões afro-brasileiras, e que sua presença em alguns desses rituais foi algo ‘excepcional’, mas que não houve explicações e demais orientações quanto os significados mais objetivos a respeito de cada um deles, onde os sacerdotes apenas fizeram declarações muito gerais (RIBEIRO, Id, Ibid).

José Jorge de Carvalho (1993) em seu estudo sobre as religiões de matriz africana, especificamente sobre o Xangô de Recife, o Sítio de Pai Adão, coletou

inúmeros cânticos rituais desse templo afro-religioso, dentre eles alguns relacionados aos ritos iniciáticos ou de feitoria:

- Ritual de Iborí, ritual de dar de comer à cabeça (orí), também chamado em Recife de Oborí: ‘Orí ta te bo orisà gègè Orí atapéré a dudu mòndà (A cabeça, que oferecemos o sacrifício, o deus dedicado, a cabeça ágil, viva (CARVALHO, 1993, p. 149).
- Lavação de cabeça, um dos rituais mais importantes do ciclo de iniciação no culto, correspondendo a etapa anterior a ‘feitura de santo: Baba t’ori b’omi, Iyá t’orí b’omi tòòrú, que significa O Pai mergulha a sua cabeça na água. A mãe mergulha sua cabeça na água. (CARVALHO, Id, Ibid).

Já no Batuque do Rio Grande do Sul, pesquisado por Corrêa (1992, p.90-99), ele descreve as etapas que os iniciados devem se submeter para adentrarem a essa matriz afro-religiosa, que também explicita suas respectivas especificidades: lavagem de cabeça e de contas, segurança ou ‘aribibó (rito para proteção), Bori ou borido (firmeza da religião, de cabeça); aprontamento (consagração as entidades, orixá pessoal, cabeça, corpo e ao Bará-exu); axé de faca e axé de búzios (o primeiro para quem vai ser um auxiliar nos rituais de matança de animais e o segundo para quem vai ser líder ou pai-de-santo) (CORREA, 1992, p.98).

Como mostra Giobelina Brumana (1991, p. 188) há atualmente nos terreiros de Umbanda dois modelos ou tipos de rituais de iniciação o ‘batismo e a feitura de santo’, onde o autor faz evidenciar algumas diferenças:

Num, o ‘batismo’, o objeto é o próprio médium; noutro, a feitura é a relação entre o médium e seu santo pessoal. No primeiro caso, se celebra a chegada de um novo membro ao grupo, se fortalece sua ‘firmeza’, se desimpede sua relação com o mundo espiritual em geral. No segundo, se estabelece um pacto para toda vida com um único espírito. Que um terreiro tenha um ou outro rito de iniciação não indica, em princípio, uma maior ou menor estabilidade mas diferentes modelos religiosos. A feitura é um ritual de Candomblé e existe naqueles terreiros de Umbanda onde sua influência é poderosa. A oposição a este tipo de iniciação por aqueles setores umbandistas mais próximos de um modelo ‘puro’ ou da influência kardecista é um aspecto a mais da contradição geral entre estes modelos religiosos. (BRUMANA, 1991, p. 188).

Compreendemos, que os ritos de iniciação na Umbanda como descritos por Brumana (Id, Ibid) estão pautados em alguns modelos afro-religiosos, sofrendo suas influências, ou seja, a pluralidade afro-religiosa desses ritos passa a ser um indicador da diversidade ou variedade de modelos afro-religiosos seguidos por um terreiro de Umbanda ou de qualquer outra matriz afro-religiosa. O autor descreve uma das formas mais identificadas e apegadas aos setores umbandistas mais voltados para o Kardecismo, ‘modelo de pureza’ é realizado por meio de um ‘batismo’ na religião.

De acordo com Sebastião Costa (1985, p. 28) o ‘batismo’ na Umbanda é uma espécie de regulador de energias entre o médium e sua entidade espiritual principal, ou seja, para colocá-los ambos em perfeita harmonia, beneficiando tanto espíritos encarnados quanto desencarnados:

O batismo na Umbanda serve para colocar em perfeita harmonia o médium e o seu protetor, que daquele dia por diante, deverá alimentá-lo com luzes e orações a entidade que foi batizada em sua croa. O batismo na Umbanda beneficia os espíritos encarnados e desencarnados que viveram antes de Cristo e que por isso mesmo não receberam os poderes do Espírito Santo. (COSTA, 1985, p. 28).

Essa idéia de Costa (Id, Ibid) é muito comum entre as outras matrizes afro-religiosas e demais formas afro-religiosas, onde a iniciação também pode ser tomada como uma maneira de entrar em harmonia consigo mesmo e com as entidades espirituais (orixás, voduns, inkisses, etc.), que muitas vezes pedem a ‘iniciação’ ou ‘batismo’ de seus próprios filhos (as). Os batismos na Umbanda mais próximos do modelo afro-religioso transmitido pelo pai-de-santo Sebastião Costa no sua Tenda de Umbanda são específicos, pois se atrelam ao tipo de entidade espiritual, que rege cada filho (a)-de-santo: se o filho (a) tiver entidades das águas, ele (a) devem ser conduzidos a uma praia, a fim de que possam ser batizados; caso tivermos entidades da Mata, o batismo será feito em uma ‘mata’ ou floresta e outras entidades espirituais (COSTA, 1985, p. 30):

Os filhos de Jurema devem ser batizados em uma cachoeira; os filhos de Xangô, próximos ou numa Pedreira; os filhos de Cosme e Damião em um jardim ou onde estiver flores; os filhos de Oxalá, próximos a um Cruzeiro. O dia do batismo sobre as águas obrigatoriamente é aos domingos, consagrado a todos os orixás, numa Lua Nova às cinco horas e quarenta minutos da manhã; do povo da mata, às quintas –feiras, dia consagrado a Oxóssi; o horário é cinco horas e cinco minutos da manhã, horário dentro do ocultismo em que Oxóssi representa o quinto poder na Umbanda; os filhos de Ogum devem ser batizados às quartas-feiras em um campo ou lugar que tenha grama, por ocasião da Lua cheia. Ao batismo na encantaria, acrescenta-se

três doutrinas, oferecidas ao Pai, Filho e Espírito Santo, com um cortejo sacro formado por quatro anjos, mantendo-se ao redor do batizado, setenta e duas velas. (COSTA, 1985, p. 30).

Os batismo na Tenda Espírita de Umbanda São Sebastião ‘Vale da Natureza’, situada no bairro do Coroadó, chefiada pelo pai-de-santo Sebastião Costa seguem esse modelo ditado por esse líder afro-religioso em São Luís do Maranhão, onde ele pelo que nos consta apresenta muitas especificidades no meio afro-religioso do Maranhão, destacando sua ritualística própria e bem especial a ele e seus inúmeros filhos (as)-de-santo.

Geralmente, o ingresso no terreiro de Umbanda é marcado pelo batismo como observa Brumana (1991, p. 189) afirmando que essa etapa ritual não é algo exclusivo dos indivíduos que serão médiuns, podendo os ‘atabaqueiros’ optar ou não por ele, além disso o autor pontifica que a realização do batismo está relacionada com a vontade das entidades:

O ingresso no terreiro é marcado pelo batismo. Este ritual não é exclusivo daqueles que vão se transformar em médiuns, mas para estes é um condição imposta obrigatoriamente. Os atabaqueiros (a única categoria não mediúnica de agentes neste centro) podem optar por passar pó ele ou não. Chega-se ao batismo não por vontade própria mas por determinação do caboclo do Pai Daniel, mas as responsabilidades que tal passo implica devem ser conscientemente aceitas pelo neófito. O caboclo avisa os escolhidos da importância do rito que vão cumprir (‘Pensem bem, isso não é brincadeira; não se pode estar entrando e saindo da ‘linha’). Os aspirantes devem então escolher os padrinhos, os homens e uma mulher, entre os médiuns do terreiro, geralmente os mais antigos e prestigiados. A cerimônia se realiza durante os trabalhos de domingo, e no domingo anterior, a mãe-pequena indica aos novos membros o que deverão trazer para a celebração do rito: velas, roupas e uma toalha. (BRUMANA, 1991, p. 189).

Na visão de Giobelina Brumana (Id, Ibid) o batismo é uma das fases importante da iniciação dos médiuns nos terreiros de Umbanda, mas não é algo obrigatório para aqueles que não ‘entram em transe’, por exemplo os tocadores ou atabaqueiros. Outra idéia central focalizada pelo autor é que a realização do batismo não está atrelado apenas a vontade dos membros do terreiro (pais e mães-de-santo ou filhos, etc.), mas especialmente ligada a determinação das ‘entidades espirituais’, que podem vir alertar para o grau de responsabilidade em adentrar a essas religiões.

No outra forma de iniciação descrita por Brumana (Id, p.188) como ‘feitura de santo’ é algo muito identificado como mais presente no Candomblé, o próprio autor reaciona a iniciação, a partir da feitura de santo como referente dessa matriz e que a

presença dela na Umbanda não pode ser vista como ‘contradição’, apesar de se opor a discursos mais ‘puristas’ pelas características Kardecistas, mas como uma pluralidade de modelos religiosos. Etapas da feitura muito identificadas no contexto do Candomblé estão presentes no modelo de ritos iniciáticos do terreiro de Umbanda do ‘Pai Daniel’ (um dos líderes afro umbandistas analisados pelo autor): Bori, reclusão em roncó, matança e sacrifícios de animais. (BRUMANA, 1991, p. 191):

A feitura é um ritual muito caro e que exige do médium uma reclusão de 21 dias no roncó. O aspirante, que não deve observar nenhuma regra prévia, inicia o ritual levando as roupas que seu orixá irá vestir, objetos e materiais de uso cerimonial (canecas, fitas, toalhas, etc.) e alimentos que serão consumidos na festa final. Os animais para os sacrifícios e os ingredientes para utilizar nas diferentes ‘comidas de santo’ são comprados, com dinheiro do filho, pelo pai-de-santo ou por alguém por ele designado. (BRUMANA, 1991, p. 191).

Mesmo nesse modelo de feitura diferenciado nesse terreiro de Umbanda estudado por Brumana (1991) mais associado com as características dos ritos iniciáticos do Candomblé, ele não vai apresentar uma de suas peculiaridades importantes que é a raspagem de cabeça, uma das diferenças-chaves com as práticas de Candomblé.

Com essas análises de Brumana (1991) sobre a iniciação ou ‘batismo’ na Umbanda, inferimos que as intercalações dos ritos e rituais nas religiões afro-brasileiras acontecem de forma diversa, na qual os símbolos e marcas rituais de uma matriz muitas vezes estão presentes em outras, como nesse exemplo entre Umbanda e Candomblé. Luiz Assunção (2006, p.180) no seu estudo sobre a tradição da Jurema, forma de culto a entidades chamadas de mestres e que tem ampla utilização da bebida Jurema (preparado de ervas), afirma que para o médium ser ‘juremado’ ele precisa passar por alguns rituais como reclusão, corte, colocação de semente, etc.:

Ser “juremado” significa que o médium foi recolhido por um período de no mínimo sete dias, no quarto da jurema, para receber os axés da jurema, semente da jurema com angico e vajucá e, após a feitura, que se concretiza com o corte e a colocação da semente, é realizada uma festa pública para apresentação do juremeiro. O corte é feito por um dirigente da casa, ou seja, um pai ou mãe-de-santo. Durante a feitura com mestre, o médium recebe o corte na mão e no pé esquerdo; com caboclo, o corte será na cabeça, na mão direita e nas costas. (ASSUNÇÃO, 2006, p. 180).

Mesmo em práticas de culto como a Jurema, que concentra vários elementos diferentes (catolicismo popular, Umbanda, ameríndios, entre outros), percebemos que

os ritos e rituais propiciatórios são importantes e diversificados, não deixando de sofrer adaptações e contextualizações específicas de acordo com a casa ou os terreiros. Luiz Assunção (2006) vai analisar dentro do culto da Jurema muitas influências e elementos diferenciados agregados a ela, nesse caso sua ligação com a Umbanda. Mesmo a ‘tradição da Jurema’ não sendo categorizada como uma matriz afro-religiosa, que nos propomos a analisar no título desse capítulo ou subtópico, achamos essencial destacar as influências de marcas e símbolos de matrizes afro-religiosas e de outras religiões no contexto iniciático dessa prática de culto.

Apontamos mais uma vez que esses rituais de feitoria e iniciação são plurais e diversos se adequando muitas vezes ao contexto afro-religioso de cada terreiro de religião afro observado e em questão e as demandas dos líderes afro-religiosos de cada terreiro ou casa de religião afro, como pudemos observar no caso dos ritos de iniciação de Umbanda influenciados pelo Candomblé e a prática da Jurema, com elementos diversos, além de outras denominações.

6.1 Ressignificações nos ritos de feitoria do Tambor de Mina: uma análise do Ilê Ashé Ogum Sogbô.

Primeiramente, vamos fazer algumas ponderações sobre os ritos de feitoria, observado no Ilê Ashé Ogum Sogbô, inferindo a respeito de influências do ‘Candomblé’ presentes nessa casa, vistas como algo diferente, que ferem de alguma forma o modo de ‘fazer’, ‘organizar’ e cultuar dos mais antigos dentro da religião (na concepção de parte do povo-de-santo no Maranhão!) e que por questões ligadas a uma ‘tradição mineira’ essas características não devem ser enfatizadas dentro de um terreiro de Mina. Pelo que apreendemos em termos de conhecimento a partir da pesquisa nessa área (Antropologia das religiões afro-brasileiras, especificamente a maranhense) e também como já mostramos através de reportagens na mídia impressa (jornais) e pelo depoimento de algumas pessoas da casa (que não centram datas precisas de quando começou), a casa de Iemanjá foi o terreiro de Mina em nosso Estado que expôs e maneira mais acentuada em seus rituais a utilização de ‘paramentos’ ou outros símbolos de matrizes afro (a exemplo do Candomblé) nos rituais de tambor de Mina (apresentações públicas com saídas-de-santo nas feitorias e aniversários das entidades, orixás)

O ‘processo de paramentação’ está sendo observado por nós como uma categoria essencial na compreensão de possíveis influências diferentes ou fora do contexto afro-religioso no tambor de Mina, onde essa categorização está atrelada a símbolos e características de outras matrizes afro-religiosas (Candomblé e Umbanda) presentes no modelo ritual do terreiro pesquisado: Ilê Ashé Ogum Sogbô.

Um dos problemas e questionamentos iniciais, é refletir como os afro-religiosos (mineiros) do Ilê Ashé Ogum Sogbô formulam esse sentimento de identificação no grupo ‘Mina’; ao mesmo tempo que são classificados pelos de fora (outros afro-religioso de terreiros diferentes ou não-descendentes do terreiro de Iemanjá) como praticantes de ‘Candomblé’ e não de tambor de Mina, estando em desacordo com o modelo ritual de sua matriz afro.

Ao interrogarmos pai Airton sobre o processo de paramentação, implementado por pai Jorge e seguido por ele, no tambor de Mina, sua convicção é imperativa ao nos responder que os símbolos e paramentos muito utilizados no Tambor de Mina são uma questão de apenas ‘vestir ou preparar’ as entidades (orixás e voduns), dando sempre o melhor pra eles e que na época dos primeiros afro-religiosos no Maranhão com terreiros já introduzidos (fins do séc. XIX, primeira metade do séc. XX), eles não tinham

condições econômicas ou financeiras para vestir ou arrumar devidamente os seus voduns e orixás:

Olha a paramentação surgiu, sabe por causa de quê, que surgiu. Meu filho, antigamente as negras que eram escravas não tinham condição, de como é, de preparar seus orixás, então o que era, hoje em dia o richilieu, o richilieu é um bordado que veio da França, entendeu. Então, vinha aqueles panos franceses, aqueles restos de pano e foram fazer o que era arrumar aquelas negras, que era arrumadeira, era lavadeira e não tinha condições que era paramentar seus orixás, entendeu. Hoje em dia se você tem condição de paramentar, se você é de Xangô, se você tem condição pra fazer melhor pra seu vodum, você não faz? Então, antigamente é a mesma coisa, como antigamente elas não tinham condições de arrumar uma paramentação, não tinham condições de fazer boas roupas para seu vodum, eu acho que atingamente a saia era bem aqui, entendeu aquela blusinha, tudinho aquela coisa, que eram restos de panos de brancos, entendeu que sobravam que elas faziam. Então é isso que é a tese por que paramenta se hoje em dia eu tenho condições de paramentar... De me vestir bem, eu me visto. Aí é essa tese que eles: Ah, a Mina não paramenta! A Mina não paramenta, por que não paramenta, paramenta, porque não paramentava antigamente porque elas não tinham condição. (Entrevista com Pai Airton em novembro de 2005).

De acordo, com o discurso de pai Airton, devido a fatores de ordem econômica não havia roupas mais trabalhadas, necessariamente mais caras. Atualmente, os afro-religiosos têm mais liberdade para ‘dar’ o melhor para seus deuses, tendo maiores condições e facilidades em comparação com os primeiros momentos desse contexto religioso no próprio continente africano, depois vivenciado no Brasil, como elucida Pai Airton de Ogum. O motivo mais forte ou principal para a ‘paramentação’ apontada não somente por Pai Airton, mas também por mineiros ligados a pai Jorge é que os recursos econômicos e financeiros eram escassos, mas hoje em dia isso já é possível.

Percebemos que essa explicação de pai Airton vai contra os comentários e discursos de outros terreiros a respeito da misturas entre Mina e Candomblé, explicitadas no modelo ritual seguido pelo seu terreiro de Mina. Norbert Elias (2000) analisa as relações de poder entre ‘Estabelecidos e Outsiders’ em uma comunidade, que tinha um bairro antigo e ao redor dele duas povoações relativamente novas ou recentes e, a partir de suas observações podemos inferir muitas idéias interessantes a respeito do nosso estudo no campo afro-religioso maranhense.

Podemos associar o terreiro de pai Airton e o de Iemanjá como os ‘Outsiders’ e os outros terreiros de Mina (críticos dessa prática de paramentação) como os ‘Estabelecidos’, aqui principalmente visualizados ou representados nas vozes e discursos que ecoaram no IV Encontro de Cultos Afro do Maranhão (EMCAB), questionando o modelo ritual do terreiro de Iemanjá, devido misturar elementos de

matrizes afro-religiosas diferentes (Mina+Candomblé). Elias (2000, p.25) diz que não é fácil entender a mecânica da estigmatização sem um exame rigoroso do papel desempenhado pela imagem da posição que cada pessoa faz do seu grupo perante os outros, e de seu próprio status como membro de um grupo.

Direcionamos nossas percepções para a iniciativa de pai Jorge, que não deixa de ter sido um idealizador dessa prática ou do processo de paramentação no terreiro de Iemanjá, que de acordo com as inúmeras críticas feitas por afro-religiosos mais apegados as tradições antigas ou da ‘Mina de ontem’, reforçam a idéia de que Pai Jorge construiu ou tomou emprestado símbolos de outra matriz afro-religiosa (Candomblé) para reorganizar e remodelar os seus rituais de tambor de Mina, tornando mais visíveis esteticamente essas características ou símbolos africanos próprios de outras matrizes dentro do seu terreiro. O que ele fez, segundo aqueles que não apóiam essas práticas na Mina? Além de paramentar ou utilizar vestes rituais mais trabalhadas dos orixás e voduns, pai Jorge vai também reformular certos elementos padrões dos rituais de feitoria ou iniciação no Tambor de Mina, com o corte, a catulagem, utilização de símbolos como o contra-egum, etc.

Ao analisarmos uma descrição dos ritos iniciáticos do terreiro de Iemanjá (OLIVEIRA, 1989, p. 28-29), identificamos algumas marcas ou características muito presentes com as etapas descritivas desses mesmos rituais no Candomblé Baiano (nagô-Queto), fazendo ressalvas de que cada uma delas dentro do seu contexto e que apenas mostramos alguns paralelismos entre etapas:

A feitura de santo na Mina dura o período de um ano com três grandes obrigações a serem cumpridas pelos filhos, com a duração de 3,5 a 13 dias. Após 6 meses dos primeiros rituais de reclusão, o mesmo filho dará **Bori* (confirmação de seu santo)** com comidas dos orixás ou voduns, roupa branca, guia de três fios de seus santos maiores (masculino e feminino). Após mais seis meses, o mesmo será recolhido para feitura direta do seu vodum masculino e feminino. Nesse ensejo **será catulado, raspado e consagrado*** numa reclusão que pode variar de sete a treze dias, conforme o orixá/vodum e preceitos a serem obedecidos (OLIVEIRA, 1989, p.28-29) [GRIFO NOSSO*].

Em destaque, grifamos algumas dessas marcas próprias dos ritos iniciáticos muito encontrados no Candomblé e também outras matrizes afro-religiosas (Xangô e Batuque com referência ao Bori) e como o ato de ‘dar de comer a cabeça’ ou bori e a raspagem da cabeça, que aparecem na descrição das etapas da feitura ou ritos iniciáticos

do terreiro de Iemanjá e provavelmente no Ilê Ashé Ogum Sogbô. Usualmente, os símbolos do Candomblé que vão aparecer no modelo ritual do terreiro de Iemanjá estão edificadas e servem de suportes complementares para os ritos de feitura ou iniciação; algumas vezes aparecem vestimentas rituais do cotidiano festivo próximas do Candomblé (abadas para homens e saias mais volumosas e rodada para mulheres) e os paramentos dos deuses (voduns e orixás) especiais colocadas somente em festas importantes, quando os deuses estão incorporados nos filhos-de-santo.

Mundicarmo Ferretti (2003, p. 16) ao analisar o perfil popular de Pai Jorge oliveira recorda a sua trajetória afro-religiosa dentro do Tambor de Mina observa que apesar desse líder afro-religioso ter introduzido dentro de sua casa elementos do ‘Candomblé’, não deixou de seguir aspectos intrínsecos, identitários e ‘tradicionais’ do Tambor de Mina:

Seduzido pelo Candomblé, incrementou em seu terreiro o culto aos orixás, as matanças de animais, as iniciações completas e introduziu na Mina o paramento de Santo (orixás e voduns), as saídas de iaô, os dekás e tantas outras coisas. Mas continuou festejando Navezuarina, Vondereji, Xadatã, toy Zezinho, Rainha Rosa, Dom Luís, Dom Miguel e Caboclo da Bandeira, desconhecidos fora da Mina; a organizar a Bancada na Quarta-Feira de Cinzas, a festa do Pagamento, o banquete de cachorro, a receber como Preto-Velho Mãe Maria e Pai Joaquim, a realizar ladainhas, procissões, a festa do Espírito Santo, tambor de índio, brincadeira de boi de Léguas Bogi, passagem de boto e outros tantos rituais algumas vezes vistos com estranheza por outros sacerdotes das religiões afro-brasileiras. (FERRETTI, M., 2003, p. 16).

Mesmo utilizando símbolos do Candomblé como expõe Mundicarmo Ferretti (2003), Pai Jorge não aderiu completamente a essa matriz afro-religiosa, no caso se iniciando ou fundando um espaço para o Candomblé ou então migrando e transformando a casa dele totalmente com ‘novos ritos e rituais’. As práticas de ritos, rituais, festas tão propaladas na Mina e que delineiam a identidades dos afro-religiosos enquanto ‘mineiros’.

Dentre essas práticas próprias da Mina, supomos que nada foi suprimido ou deixado de lado no modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô, que segue o padrão do terreiro de Iemanjá, dando vazão para que nós, enquanto pesquisadores possamos inferir que as práticas da Mina desse terreiro não foram transformadas em um Candomblé propriamente dito, não havendo migrações ou transformação do modelo Mina em Candomblé, mas apenas reformulações e reinterpretações.

No tambor de Mina os preceitos ou ritos de iniciação não são muito comentados pelos ‘mineiros’, ‘mineiras’ e demais pessoas que fazem parte da religião em si sendo esse assunto na maioria das vezes de extremo ‘segredo’ para todos, algo bem diferente do Candomblé e outras matrizes afro-religiosas (Umbanda, Xangô, Batuque, etc.), por exemplo. Apesar desse ser um assunto delicado dentro da Mina, conhecemos através do povo-de-santo (afro-religiosos, pessoas do culto) e também por meio de pesquisas científicas (cunho antropológico, entre outras) algumas partes, remédios, etapas da ‘iniciação’ ou ‘feitora’ no tambor de Mina.

Costa Eduardo (p.72-73) expõe algumas considerações importantes dos rituais de feitoria de uma vodunsi hunjaí, que é o último grau de iniciação de uma vodúnsi (Mina Jeje ewe-fon) e que entra em transe com tobóssi (entidade infantil feminina), na verdade, ele descreve um rito de passagem (VAN GENNEP, 1978) onde uma vodúnsi he (filha-de-santo com os primeiros graus de iniciação) é elevada a categoria de hunjaí:

When a group of vodunsi he are to become hunjai, sacrifices must be ordered to all the vodun. At at late hour in the evening, before beginning the zâdro, the cult head, who herself is a hunjai, bathes the candidates heads with amansin water in wich leaves have been soaked, wich is believed to free the novitiates from any impurities. (EDUARDO, 1948, p.72)

Nessa citação observamos apenas uma parte inicial dos ritos desenvolvidos na Casa das Minas para que uma vodúnsi he possa chegar ao último grau de ‘feita’ ou de hunjaí, onde sacrifícios para todos os voduns devem ser realizados e banhos ou a ‘lavagem de cabeça’ com ‘amassi’ (banho de ervas maceradas) das vodúnsis he submetidas a esses rituais são efetivados, no intuito de afastar possíveis impurezas. Costa Eduardo (1948, p.72-73) faz ainda breve descrição do período desses rituais, dos ensinamentos transmitidos pelas hunjaí as mais novas, da cor das roupas utilizadas, do kokre (colar ritual), possessão pelas tobóssis, etc.

Ferretti, S. (1996, p.231-232) diz que falar dos rituais iniciáticos no tambor de Mina é realmente ‘segredo’ do culto e que usualmente os afro-religiosos evitam conversar ou falar, desenvolvendo muitas vezes informações vagas e mecanismos de negação de respostas sobre o assunto. Mesmo os ‘mineiros (as)’ sendo mais fechados, quando comparados com afro-religiosos de outras matrizes em relação as peculiaridades da religião (histórias das entidades, aspectos da feitoria/iniciação, entidades pessoais, etc.) não falando logo de início para qualquer ‘um’ sobre a Mina, algumas vezes

adquirindo ‘confiança’ e se tornando até ‘membros da casa’, pesquisadores (antropólogos, outros) conseguem dados interessantes.

Dona Deni, atual representante da Casa das Minas falou pra Ferretti, S. (1996, p. 232-233) que as filhas em processo de iniciação passam por diversas obrigações rituais, dentre elas observação (repouso na casa), tomar banhos especiais de ervas, remédios para os olhos, ouvidos, língua e cabeça; limpeza higiênica (cortar unhas e um pouco do cabelo), entretanto, não há derramamento de sangue nas feitorias dos jejes. Essas feitorias na Casa das Minas não são desenvolvidas, desde o início do séc. XX (1914), data que figura o último barco (grupo de iniciados nos candomblés jeje nagôs) chamado por elas de ‘feitoria ou ‘pelotão’ (FERRETTI, 1996, p.62), impossibilitando que as atuais vivas e residentes em São Luís (DENI, CELESTE, MARIA-vodúnsis he) iniciem outras, pois elas não têm o grau máximo de hunjaí.

Carvalho, M. (2006, p.141) afirma que nos candomblés jeje da Bahia não há o costume da mãe-de-santo iniciar muitos barcos, contrastando com os de nação nagô queto, que iniciam muitos filhos e também atribui o fato dos terreiros jeje serem muito centrados, fechados em si:

Há um ditado entre os jeje que diz “no jeje não tira vodúnsi todo dia”. Este comportamento dificultou a perpetuação e a expansão do candomblé jeje-mahi. Se fecham, dificultando a entrada e saída de seus filhos. Não fazem questão de inciar muitos filhos, pois com isso aumentam a probabilidade de seus segredos (fundamentos sagrados) vazarem, se espalharem. (CARVALHO, M.,2006, p.141)

Esse problema é bem visível nos dias atuais na Casa das Minas, templo afro-religioso de cultura jeje daomeana radicado no Maranhão e de culto aos voduns, devido as iniciações terem sido extintas, desde o início do século passado, dificultando a renovação e manutenção do grupo, que hoje conta apenas com três vodúnsis residentes na cidade e que já estão em idade avançada. Ferretti (1996, p.279) alerta que embora a Casa das Minas passe por esse problema da não renovação do grupo de vodúnsis, a Antropologia não pode prever o futuro de uma religião, porque nenhuma religião constitui um fenômeno controlado exclusivamente pelo homem.

Com relação aos preceitos de iniciação na Casa de Nagô, templo afro-religioso fundado por africanas em meados do séc. XIX de nação nagô Abeokutá, que ao lado da Casa das Minas são os terreiros mais antigos e que resistem até os dias atuais, sabemos que há todo um conjunto de ritos que devem ser seguidos pelas iniciadas, mas que o

‘segredo’ é sempre recorrente e também nesse terreiro de Mina se falam pouco sobre o assunto. Carvalho (2001, p.50) pontua o depoimento da finada mãe Dudu, líder afro-religiosa que comandou a casa por vinte um anos, que diz: “Olha, antes de entrar no culto, eu ouvi falar de uma feitoria de meninas que estava quase tudo pronto. Não sei o que deu. O certo é que adoeceram e teve gente que até morreu e a feitoria não saiu”.

As feitorias na Mina envolvem uma série de preceitos e Carvalho (1989, p.46-47) e uma de suas características é a diversidade, variando de casa para casa, sendo algo muito ‘fino’ ou ‘delicado’. Na verdade, consistem em variadas obrigações que devem ser respeitadas e cumpridas, dentre as quais as matanças de animais, aos resguardos (abstenção de relações sexuais) banhos de crôa (cabeça), incisões e unção do corpo, alimentação a base de comidas especiais, dormir em esteira, tomar remédios para limpeza e repouso no quarto de santo (7 a 15 dias), etc. (CARVALHO, 1989, p.46-47).

Ferretti, M. (2000, p.205) categoriza dentro desse contexto de feitoria/iniciação a ‘saída de vodúnsi’ na Casa Fanti Ashanti, fundada em fins da década de 1950 e comandada por Euclides Meneses (Talabyan), como um ‘ritual festivo ligado à iniciação de vodunsis (filhas-de-santo da Mina), realizado ao final de um longo período de reclusão em que as “novas “vodúnsis” participam de toques de Mina e recebem suas principais entidades espirituais (dono ou dona de sua cabeça; segundo vodum e o caboclo). Segundo Ferretti, M.(Id Ibid), antes os terreiros menores em São Luís, depois da Casa das Minas e Casa de Nagô faziam apenas uma “lavagem de cabeça” em seus filhos e iniciavam de forma completa apenas a guia (mãe pequena), às vezes a contra-guia e alguns filhos-de-santo de outras casas (líderes de outras casas sem iniciação completa).

Essa era uma prática que sofreu mudanças na própria Casa Fanti-Ashanti, que depois da confirmação de Euclides no Candomblé em Recife e a adoção dessa nova matriz pelo terreiro, as iniciações de novas ‘vodunsis’ na Mina passaram a serem mais realizadas no terreiro, como atesta Ferretti, M. (Id Ibid). Ferreira (2002, p.57-63) faz uma descrição do que vem ser um ritual de iniciação e feitoria, condizendo com as regras e métodos afro-religiosos da Casa Fanti-Ashanti, que apresenta tanto parte privada quanto pública, assim como a maioria e o período de reclusão é de vinte um dias (com ritos de firmeza e confirmação do batismo sanguíneo), que duram umas três semanas ao todo.

Ao escrever uma obra sobre os ritos iniciáticos no Candomblé, Oliveira (2005, p. 4) afirma de modo consciente que apresenta somente os rituais de iniciação e feitoria

desenvolvidos no seu terreiro de Candomblé, mas que não pretende através de seus escritos padronizar esses rituais, pois reconhece que eles são variáveis de casa para casa. Isso é algo importante a ser mencionado que os ‘modos de fazer o ritual’ são plurais e tem nuances próprias e específicas.

Numa de nossas conversas com o encantado Cravinho Légua, um dos guias de Pai Wender chefe do Ilê Ashé Oba Yzou, priorizamos essa questão sobre os processos de feitoria no Tambor de Mina, no qual esse encantado da família de Codó pode declarar seus conhecimentos a respeito do assunto, de aspectos do terreiro de Iemanjá (do qual Pai Wender filho-de-santo) e da experiência atual na sua casa de Mina, ou seja, como Pai Wender desenvolve esses ritos iniciáticos, dando também informações sobre o seu antigo pai-de-santo de Wender, Jorge Itaci:

Então o que aconteceu, a feitura de Seu Jorge, foi uma feitura só. A antiguidade as casas de Tambor de Mina tradicionais, só tinha uma feitura, que esta feitura equivalia a 21 dias, esses 21 dias tinha vários preceitos durante esses 21 dias. Logo após esses 21 dias ficava mais três meses de resguardo, que era aprendendo algumas comidas de santo, alguns cânticos de fundamento, algumas rezas, alguns orikis, ta pra se sobressair mais adiante. Aí nesses três meses era aprendizagem. Era aprendizagem, era a vivência, o noviche dentro da casa, né. Então, Seu Jorge fez essa questão. Saiu de uma casa assim. Não teve segunda feitura, ta. Não teve terceira feitura, não teve tobóssi, ta. Não teve Deká, que isso já é uma coisa de Candomblé já botada dentro do Tambor de Mina. Aí durante a história da casa dele, ele também adotou esse modelo de feitura. Ele adotou uma certa feitoria na casa dele e lá ele formou a questão de Bori, esse bori valia sete meses, vale ainda porque a casa ainda está aberta, você tinha que um ano assentar o santo, era o orixá de cabeça da pessoa. É que ele fazia por etapas: o santo ficava de um ano a cinco anos para poder assentar a senhora. A senhora ficava mais sete anos para poder assentar a tobossa. E da tobossa mais três anos para poder dar o deká, que ele adotou na casa, aí nesse tempo todo completava os vinte e um anos. (Entrevista com Cravinho Légua, outubro de 2006).

No discurso do encantado Cravinho Légua percebemos várias nuances dos processo de feitoria na Mina, como o próprio tempo de reclusão, as etapas do novo modelo adotado por Jorge, a própria paramentação que esse encantado reconhece como ‘coisa de Candomblé’, de uma das etapas de preparação da feitoria, que é o bori, já mencionado por Jorge e das etapas dessa feitoria. Bem, no Ilê Ashé Ogum Sogbô, a cabocla Mariana ela nos falou sobre o processo de iniciação nesse terreiro e concluímos que segue os ensinamentos de Pai Jorge Oliveira e também o novo formato ou modelo de ritos iniciáticos do Tambor de Mina, que no Maranhão tiveram Jorge Oliveira como idealizador mais conhecido.

Já Firmino Fonseca, filho da Casa de Iemanjá, nos emitiu sua posição e opinião sobre essa questão (ressignificação dos processos de feitoria) muito polêmica no contexto afro-religioso do Maranhão:

Pai-de-santo ao vestir vodun não adaptou, apenas acrescentou uma realidade comum aos cultos afro-descendentes já que as antigas não tinham condições e facilidades de adquirir... Em nada muda a essência da força (o vodum). Apenas é mais um agrado que o filho faz o que é a razão da existência, não é Candomblé pois paramento não é exclusivo do Candomblé. Candomblé foi o nome dado ao culto afro-descendente na Bahia, no Maranhão Tambor de Mina, em Recife Xangô, no Rio Grande do Sul Batuque, a cultura é dinâmica e se atualiza sem perder a identidade, essência. Tradição começa com uma invenção, inovação. Hoje o Gantois faz a quartinha de Oxóssi, é tradição. Mas foi Mãe Menininha que introduziu em 1960. Tradição como disse pode ser complementada, a partir do momento que se busca aprofundamento. (Entrevista com Firmino Fonseca de Toy Azili, janeiro de 2007).

Inevitavelmente, ao discutirmos a pluralidade dos ritos iniciáticos no Tambor de Mina eles esbarram sobre a ‘tradição’ e os inúmeros questionamentos sobre essa diversidade nos ritos iniciáticos, que Firmino Fonseca trata como um assunto direcionado as tradições afro-religiosas, alegando que elas são fluídas, construídas e até ‘inventadas’ (HOBSEBORN, 2002). Sobre a legitimidade do paramento que ele também cita, diz que não é próprio do Candomblé baiano, pois foi algo criado, aqui no Brasil, trataremos disso no capítulo sobre a paramentação propriamente dita no terreiro de Pai Airton, onde descrevemos as saídas-de-santo.

Mãe Aíla, contra-guia do Ilê Ashé Ogum Sogbô também lança seus olhares sobre essa temática dos ritos iniciáticos plurais e o processo de paramentação dentro do Tambor de Mina:

Não, porque muita gente fala assim... Mas, ah, Pai Jorge não paramentava vodum, foi pra Bahia quando veio foi paramentando tudo! Logo, quando eu cheguei na Casa de Pai Jorge o comentário foi esse. Aí veio um pai aí que fez vodum e depois o santo. Por que já paramentava. Ah, mais não paramentava, não paramentava. Por que não, se eu tenho meu dinheiro. Não porque ele não paramentava, Aí aquilo, aí com o tempo, aí hoje eu já ouço de novo essas mesmas coisas, entendeu. Ah, por que ta paramentava, agora vai paramentar. Quem fala muito sempre isso é [...]. Ah, por que, eu fui feito pra vodum e não teve essa paramentação. Sim, você tem que evoluir com o tempo. O homem das cavernas fazia fogo com pedra, hoje você tem ‘n’ é... um leque de opções para fazer fogo, não evoluiu? Sim, a gente tem que evoluir com o tempo, como eu falo, é... Ah, por que na casa de fulano é que tá certo, que as saias não são de pala, porque não pode ser de pala. Por que que a saia não pode ser de pala? Se as blusas não são só de richilieu... Se nem todas as velhas usavam richilieu, quer dizer que richilieu foi um modismo, né. Que pra época pegou. Quer dizer que eram aquelas velhas tão sofridas, a gente vê fotos antigas, tu vê as aparências delas, com aquele cabelo... Que

hoje em dia, as mulheres falam, meu Deus faltou um laquê, faltou um gel, entendeu. Então, eu vejo isso, eu digo. Eu digo, ô a minha saia tá errada por que é de pala? O quê, que isso intervém? Por isso, eu não vou receber encantado? Porque o caboclo não vem porque a saia é de pala...Ah, porque antigamente, sim, antigamente caboclo não usava rosário se enfeitam trezentos mil. E aí, não evoluiu com o tempo? Então, pessoas batem, ah, por que vira...Eu não to numa rodinha assim conversando, assim falam tanta besteira, muita besteira, eu saio de perto e eu fico baratinada, a vontade que eu tenho assim é de encher de nome, porque eu sou muito explosiva. Eu não tenho paciência, porque...besteira. Sim, eles falam isso, vê só eles falam isso as roupas voltaram no tempo, mas o comportamento? Não bate com esse congelamento que você tá tentando resgatar... E aí, fica até uma coisa ridícula! Ah, não porque eu tenho que usar uma pala, uma saia que parece um saco amarrado, porque elas não tinham como, deixa eu te falar, gente a gente evolui no tempo, hoje eu to usando esse chinelinho aqui, daqui a dez anos, isso vai voltar como um modismo... Ah, há muito tempo usava isso!!! Então, a gente vai usar para acompanhar a evolução, só. Quando, eu cheguei na casa de Pai Jorge, eu já achei tudo isso, já achei pessoas paramentadas com vodum, com filá, entendeu tudo assim, muito lindo para aquele tempo, né. Muito bonito, as festas assim glamurosas, maravilhosas, entendeu, tudo muito bonito!! (Entrevista com mãe Aíla, novembro de 2006).

As impressões nesse depoimento e discurso da mãe pequena do Ilê Ashé Ogum Sogbô, mãe Aíla são passíveis de variadas interpretações, pois ela acaba fazendo vários paralelos e comparações entre um modelo ritual de Tambor de Mina de ‘ontem’ mais relacionado as ‘tradições’ perpetuadas por terreiros de Mina fundados por africanos no passado e alguns mais contemporâneos que buscam ‘preservar’ o legado cultural e religioso dessa religião e outros mais atualizados e em consonância com a ‘modernidade’.

Para ilustrarmos e expormos mais objetivamente análises sobre a pluralidade dos ritos de feitoria na Mina percebidos no Ilê Ashé OgumSogbô, vamos enumerar alguns degraus ou etapas na feitoria de um filho (a)-de-santo nessa casa de Mina. As etapas seguinte marcam o processo de feitoria e de entrada no grupo afro-religioso do Ilê Ashé Ogum Sogbô:

1. ‘Cair no Santo’ ou ‘Se Atuar’: entrar em transe com entidades espirituais no terreiro de Mina, falar com o pai-de-santo sobre assuntos referentes a religião, conversas iniciais.
2. A pessoa passa a assistir as ‘sessões de caboclo’ para começar a receber suas entidades espirituais e começar a dar os primeiros passos para a entrada na comunidade ou terreiro. Mais conversas com o pai-

de-santo para acertar detalhes sobre a participação na ‘guma’ ou salão de danças, ou seja começar a dançar na casa.

3. De acordo com a vontade do santo ou da santa (orixás ou voduns), a pessoa ‘dar um bori’, uma espécie de obrigação ritual para reforçar a cabeça, segundo Zuleide Assunção (filha-de-santo do Ilê Ashé Ogum Sogbô). O bori, de acordo com Firmino Fonseca, filho-de-santo do Terreiro de Iemanjá, é uma etapa básica para qualquer ritual de recolhimento para iniciação, mas não é propriamente uma iniciação. São vários os fatores pessoais para se recorrer a um bori, dentre eles desequilíbrio emocional, doença e também quando o ‘vodum’ pede alimento para a cabeça, como postula Firmino.
4. Após o bori e estar integrado no grupo, conhecendo o terreiro, a comunidade afro-religiosa e também pela vontade do vodum ou orixá, o indivíduo é submetido ao processo de feitoria ou iniciação do 1º santo ou senhor, dono da cabeça da pessoa, que pode ser tanto orixá quanto vodum. O período de reclusão é de sete dias, no qual a pessoa fica recolhida passando por preceitos, aprendizagens, rituais específicos, que de acordo com Pai Airton são ‘segredos do culto’.
5. Depois da Feitura do 1º Santo temos a iniciação para o 2º santo, que pode ser também orixá ou vodum. O intervalo de tempo varia, de acordo com as exigências das entidades e do pai-de-santo. No Ilê Ashé Ogum Sogbô é de dois anos.
6. Já com o 2º santo, assentado, há um outro grau de iniciação, que é a feitura de Tobóssi ou princesa. Segundo Pai Airton é o grau maior dentro da Mina, que dá a pessoa o título de ‘Vodúnsi Hunjaí’, dando o direito a ‘mão de corte’, de preparar qualquer filho-de-santo.
7. Por último, temos o ‘Deká’, que é o maior título no processo de iniciação do Ilê Ashé Ogum Sogbô. É o grau titular dado, a partir do momento que você se torna babalorixá, como pondera Pai Airton.

Somente com o Deká é que você pode ‘abrir’ casa por direito. Não que o indivíduo com os graus anteriores não possa, ou seja, desde o 1º santo assentado, tendo competência e com o aval do babalorixá dele, pode sim, diz Airton.

Esses são as etapas de iniciação ou do processo de feitoria dentro do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô, como elenca Pai Airton Gouveia que na verdade dependem tanto da vontade das entidades espirituais, quanto da demanda do líder afro-religioso da casa em relação aos filhos (as)-de-santo, que se submetem a esse mesmo processo. Anaíza Virgolino (2004) descreve o modelo ritual de Mina em Belém do Pará (o Mina Nagô Hoje), onde o Tambor de Mina foi difundido e levado por mineiros do Maranhão para essas terras, a partir primeiramente de elucidações de aspectos concernentes as matizes do modelo ritual de Mina do Pará, pontuando questões importantes como a própria feitoria de mineiros influenciados mais pelo Candomblé:

O modelo Mina Nagô paraense não possui “nações”, todavia muitos são os seus matizes. Há “mineiros” que enfatizam seu lado nagô e por esta razão se rotulam de “nagoenses”; outros acentuam sua raiz jeje e dizem praticar uma “mina-de-vodum; terceiros se identificam com a prática de uma combinação do tipo mina jeje-nagô. Existem aqueles “mineiros” que, mais influenciados pelo Candomblé, observam um longo período iniciático de 21 dias com “catulagem”, isto é, raspagem total do cabelo do (a) iaô ou noviço (a), bem como a lavagem de sua cabeça com ervas sagradas e sangue de animais sacrificados. Uma característica que os faz contrastar com os “mineiros”, que se consideram mais tradicionais e autóctones e para quem a Mina não raspa, faz apenas santê ou tabocã de ori: um corte circular com rebaixamento do cabelo na parte mais alta da cabeça, uma espécie de tonsura dos clérigos. Eles acentuam, que tradicionalmente, o sangue não era derramado diretamente na cabeça do iniciado, mas “ele ia apenas no amaci”, significando sua diluição no líquido de ervas sagradas com que se lava ritualmente a cabeça do médium. Finalmente, para eles a “Mina não paramenta”, uma forma de dizer que os trajes litúrgicos da Mina são brancos e que as cores devem estar presentes apenas nas “toalhas” (panos rituais), sinais indicativos da presença de orixás e voduns no barracão cerimonial. A despeito dessas distinções do tipo “meu nagô é branco, o teu nagô é vermelho”, uma referência às duas modalidades do processo iniciático, ambas formas são consideradas legítimas e, assim sendo, todos os Mina Nagô se reconhecem como “mineiros” ou praticantes da “Mina-do-Pará”. Eles se vêem pertencentes a um único bloco e esclarecem: “é só o nosso fundamento (base mística) que é diferente”. (VIRGOLINO, 2004)..

Pelo que constatamos os pluralismos nos ritos iniciáticos ou de feitoria têm uma categorização já bem definida, como evidencia Virgolino (2004) por termos como ‘Mina Nagô’, ‘Mina Jeje Nagô’, ‘Mina de Vodum’ e ‘Mina mais influenciada pelo Candomblé’, que nós no nosso trabalho em outro capítulo classificamos como

‘Minomblé ou Mina de Paramento’. Aqui, Virgolino (2004) se referindo a essa religião afro no Pará, faz uma distinção importante também opondo modelos ou tipos rituais, como ‘Mina tradicional’ e ‘Mina de influências do Candomblé’, a qual mais uma vez chamamos de ‘Mina de Paramento’, e ainda caracterizando a pluralidade dos processos rituais do modelo de Tambor de Mina influenciada pelo Candomblé e da Mina ‘tradicional’, associando a termos como ‘Nagô vermelho’ e Nagô branco’, respectivamente.

É interessante analisar que no Pará, apesar das diferenças rituais, as pluralidades e diversidades, de acordo com Virgolino (2004), os terreiros de Mina, obedecendo os mais variados tipos rituais ou modalidades de processos iniciáticos (Mina Nagô Branco e Mina Nagô Vermelho) parece que respeitam cada uma dessas distinções e se reconhecem enquanto ‘Mina do Pará’, como esclarece a pesquisadora na fala de um de seus informantes: é só o nosso fundamento que é diferente. Em São Luís do Maranhão não identificamos esses termos citados por Virgolino (2004) referentes as pluralidades nas modalidades de ritos iniciáticos (Nagô Branco e Nagô Vermelho), presente no Tambor de Mina do Pará, aqui, escutamos muito termos e expressões tipo: ‘fulano de tal paramenta’, ‘vestir os voduns e orixás’, ‘Isso é coisa de Candomblé’, ‘Tambor de Mina com paramento’, entretanto, não registramos tais categorias como em Belém do Pará mais específicos aos processos iniciáticos.

Não temos plena convicção ou legitimação para afirmarmos como Virgolino (2004) de que em São Luís os mineiros expressam um grau de reconhecimento de que mesmo em meio a essas especificidades, há uma certa cordialidade entre eles e todos se vejam enquanto mineiros e com apenas fundamentos diferentes. As discussões vão de encontro as próprias disputas e conflitos sutis e silenciados contextualizados a toda uma rede informal dos fuxicos e fofoca de santo (BRAGA, 1988), onde explicitamos as oposições entre uma ‘Mina tradicional’ em consonância com a antiguidade e casas matrizes ainda em funcionamento e uma ‘Mina mais modernizada’ e ‘misturada’, no caso com o Candomblé.

Yoshiaki Furuya (1986, p.33-34) ao se reportar as categorias ‘Mina nagô inovado’ e ‘Mina nagô conservador’ a casas de religião afro no Pará, diz que o primeiro está justamente ligado a idéia de que implementa práticas diferentes, inovações a tradição afro-religiosa do Tambor de Mina, enquanto o Mina nagô conservador valoriza a prática do culto ou da religião da antiguidade, o ritmo antigo, identificado no Maranhão. Ele cita dois exemplos de líderes afro-religiosos um de uma mãe-de-santo

como ‘Mina Nagô conservador’ e outro de ‘Mina nagô inovado’, onde nos determos em algumas análises sobre o segundo tipo, o Mina Nagô Inovado, pois se aproxima do caso no qual estamos estudando: a diversidade afro-religiosa do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô e as influências do Candomblé.

Faremos algumas contextualizações sobre modelo Mina nagô inovado , a fim de analisarmos essa questão da pluralidade nos ritos iniciáticos desse modelo afro-religioso. O processo de feitoria exemplificado por Furuya (1986, p. 37-38) no modelo de Mina nagô Inovado se divide em três partes compreendendo etapas de recolhimento, reclusão e várias obrigações, especialmente no período de colhimento:

Durante a deitada realizam-se ainda outras obrigações como: raspar a cabeça, matar determinadas espécies de bicho como sacrifício, dar comida para a cabeça, tomar banho de amaci, etc, além de aprender os fundamentos desse culto com a ajuda do pai-de-santo e seus guias espirituais. (FURUYA, 1986, p. 38).

As obrigações rituais acima descritas como parte do modelo nagô inovado é identificado por Furuya (Id, p. 36) com a introdução de certos elementos do Candomblé no Tambor de Mina, embora os afro-religiosos de Belém que sigam esse modelo se identifiquem enquanto Mina Nagô, distinguindo sua religião das práticas de Candomblé, eles mantêm sua consciência de que estão dentro da ‘tradição. No Ilê Ashé Ogum Sogbô, muitas vezes questionados pelo seu modelo afro-religioso apresentar elementos de Candomblé, eles também mantêm sua consciência de serem Mina.

Uma das filhas-de-santo do Ilê Ashé Ogum Sogbô, Zuleide Conceição Fonseca, que é iniciada ou feita para Xangô Airá, orixá do fogo, e Iansã, deusa dos ventos e dos raios, nos falou parte de sua trajetória dentro das religiões afro-brasileiras, na qual ela começou na Umbanda no ano de 1999 (terreiro de Lincoln de Verona-Araçagy), passando um tempo de dois anos e meio. Depois ela se transferiu para o tambor de Mina, (Ilê Ashé Ogum Sogbô-pai Airton, Liberdade) vindo a fazer parte da casa na categoria de ‘feita’ ou ‘iniciada’ para as seguintes entidades espirituais: Xangô Ayrá, Iansã, Toy Zezinho de Maramadã (gentilheiro), Cabocla Mariana (família da Turquia), Caboclo Andarilho (família da Turquia) e Oscar de Légua (Família de Codó).

É importante citarmos que essa transferência de Zuleide teve também solicitações espirituais, pois através de sonhos um orixá feminino aparecia para ela,

entretanto, ela naqueles momentos não sabia indentificar a identidade dessa respectiva divindade:

Eu sentia, assim Gerson que tinha alguma coisa de errado, pois eu sonhava com uma orixá, que eu não tinha nenhum conhecimento de orixá, e eu via essa orixá, foi quando eu conheci dona Mariana, foi quando eu conheci Seu Dominginhos em cima de Leandro. E ela que me convidou para vim assistir um tambor aqui. Então, quando eu entrei, eu vim aqui, foi que eu vi que a minha identidade estava aqui!!! E essa orixá que eu via, na verdade era Iansã, que a casa é de Sogbô, no jeje e é minha santa... A primeira vez que eu vi Airtton paramentado quase caio” (entrevista com Zuleide Fonseca, maio de 2006).

Bem ao analisarmos esse relato inferimos que ele se adequa muito bem ao processo de africanização em Prandi (1991), quando se refere a questão da mobilidade ou transferência afro-religiosa, só voltando um pouco a discussão. Mas o que queremos destacar são as etapas iniciáticas descritas por Zuleide, que explicitou ritos como Bori, aprendizagem dos mitos e estórias dos encantados e famílias, resguardo (repouso, sanções, obrigações), andar de branco, etc., já explicitadas também em outras matrizes com suas interpretações devidas.

Até o presente momento, observamos algumas saídas-de-santo dentro do Ilê Ashé Ogum Sogbô (Boço Jará, Oxossi, Dan e Xangô Ayrá) e em algumas festas ou toques de tambor de Mina costumam paramentar ou vestir os voduns e orixás constantemente. Embora, muitas vezes o Ilê Ashé Ogum Sogbô em face dessa prática da paramentação e da adoção de elementos simbólicos não usuais da Mina, os filhos-de-santo do terreiro se reconhecem enquanto ‘Mina’.

Não podemos afirmar com segurança e certeza que essa casa de Mina esteja sendo transformada em Candomblé ou se mudando definitivamente para outra matriz em prol dessas readaptações e reinterpretções simbólicas, mas podemos lançar olhares e questionamentos sobre as causas e impactos dessas utilizações de elementos de outras matrizes dentro do modelo ritual do tambor de Mina.

6.1.1 Hoje vai ter saída na casa de Pai Airton, tu não vai*?-saídas-de-santo e paramentação no Tambor de Mina.

O babalorixá Airton de Ogum geralmente comemora o aniversário de sua feitura ou iniciação no tambor de Mina no dia 19 do mês de janeiro e, nesse ano de 2006, completou dezesseis anos de ‘feito’ ou ‘iniciado’ para o orixá Ogum. Para celebrar a data importante no calendário de festas do Ilê Ashé Ogum Sogbô, Airton organizou uma festa ou toque de Mina em que foram ‘vestidos especialmente’ (paramentados!) todos os seus filhos-de-santo com feitura ou iniciação (feitos).

Nesse ano pudemos presenciar essa cerimônia afro-religiosa, na qual todos os filhos-de-santo foram trazidos para o salão de danças em transe ou possuídos pelos seus voduns e orixás e com suas respectivas vestes ou roupas rituais, mais conhecidas como paramento religioso, a fim de que eles exibissem suas respectivas danças ou performances rituais. Além da paramentação das entidades, nessa noite de festa, houve outros rituais importantes como o ‘ritual de pagamento’, que segundo Leandro de Nana (guia do terreiro) faz parte da tradição (costume ou prática executados desde as épocas antigas pelos terreiros) das casas de Mina, quando uma vez por ano agradecem aos seus abatazeiros ou tocadores pela sua dedicação ou trabalho afro-religioso, dentro da casa de culto.

Eles costumam ser auxiliares dos pais e mães-de-santo nos terreiros de Mina e em outras matrizes afro-religiosas também (ogãs no candomblé).

Chegamos ao Ilê Ashé Ogum Sogbô por volta das 21:06h e algumas pessoas já estavam sentadas no salão de danças, esperando pelo início do toque de abertura da festa de São Sebastião (19, 20 e 21 de janeiro), sendo esse o primeiro dia.

Essa festa, tanto no Ilê Ashé Ogum Sogbô, quanto no terreiro de Iemanjá tem uma duração de três noites de toques de Mina e demais obrigações rituais: 1ª noite (tambor de abertura, toque para entidades africanas voduns e orixás, traje de branco); 2ª

27-Essa pergunta nos foi feita por um dos tocadores importantes do Terreiro de Iemanjá (Biúdo), antes do início da festa de Santa Luzia no ano de 2005. Tínhamos conhecimento da saída-de-santo, mas primeiro passamos pra cumprimentar as pessoas da Casa de Iemanjá e depois fomos para o Ilê Ashé ogumSogbô (Liberdade) para a festa de Santa Luzia e uma saída de Iemanjá. Usualmente, as saídas-de-santo são cerimônias especiais no Ilê Ashé Ogum Sogbô e atraem afro-religiosos de outros terreiros, convidados, curiosos, etc.

noite (toque em homenagem ao encantado Rei ou Dom Sebastião) e a 3ª noite toque para o orixá Oxossi, que no sincretismo afro-católico é associado a São Sebastião, e para o vodum Azaká e princesa Oruana (associada a Santa Inês).

O salão de danças estava decorado com flores artificiais vermelhas, duas estruturas metálicas para segurar velas, perto da porta de entrada do terreiro; musgo seco e pedaços de tecido em algodão nas cores vermelho e verde. Notamos, também, que havia um presépio montado nesse mesmo espaço, que tinha muitas imagens representativas do nascimento de Jesus Cristo e estava todo decorado com galhos de murta e musgo seco.

O altar do terreiro apresentava três imagens de São Sebastião (santo que foi morto cravejado de flechas), dois anjos e uma imagem de uma pomba branca, representando o Divino espírito Santo e além das imagens sacras havia um equipamento de gravação (câmera de vídeo e um eixo metálico de apoio) com o intuito de registrar aquela noite de festa especial. Precisamente às 21:30h da noite o toque foi iniciado com o cântico de Imbarabô, proferido por pai Airton, nas dependências internas do terreiro, fora do salão de danças. Logo os instrumentos começaram a tocar e, então surgiu no salão de danças, Leandro de Nanã, acompanhado pelo chefe dos tocadores (abatazeiro-guia) Nelson (negro muito jovem).

Leandro trazia em uma de suas mãos uma cuia e um fogareiro com defumador (incenso) e Nelson tinha uma vela branca acesa, significando essa parte inicial da festa o ‘despacho de Exu’. Esse ritual é uma forma de agradar esse orixá antes de todos os outros, a fim de que ele, pelo seu caráter de ‘trickster’ ou brincalhão, não atrapalhe ou perturbe o andamento dos trabalhos ou da festa em si, uma característica ou prática do Candomblé que antes dos seus rituais públicos costuma despachar o orixá Exu, tanto agradando ele para que não perturbe quanto para render reverências a ele.

Os dois saíram do salão de danças e foram para a rua, onde Leandro jogou fora a água da cuia e depois fez alguns movimentos com o fogareiro, como se estivesse defumando. Somente após eles retornarem da rua, que os demais filhos-de-santo entraram no salão de danças, pois antes disso todos permaneceram em outras dependências do terreiro (copa) e sala do altar católico, aguardando a vinda dos encarregados do despacho de Exu.

Para essa cerimônia, todos os filhos-de-santo vestiam trajes ou roupas brancas e, quando todos entravam no salão de danças, cada um tocava um ou dois dedos no solo, espécie de cumprimento ou saudação juntos aos abatás (tambores) e no centro do salão,

local sagrado que guarda enterrados os assentamentos do terreiro (axé, força vital). Por último pai Ayrton entrou completando a roda de santo, que tinha mais ou menos vinte e cinco filhos dançando entre homens e mulheres, destacamos entre eles pai Lindomar, líder afro-religioso do Kwê Sô Vodum Badé Sô.

O Kwê Sô Vodum Badé Sô é um terreiro de Mina localizado no bairro do Anjo da Guarda e que foi assentado (inaugurado) recentemente por pai Ayrton, que passou a ser o pai-de-santo de Lindomar. Os cânticos proferidos nos primeiros momentos do toque eram em língua africana (ioruba arcaico) entremeadas por palavras em português, algumas delas.

Pai Airton com o passar dos cânticos, que falavam dos seguintes deuses africanos (Averequete, Odé, Dan) incorporou o seu orixá principal (Ogum), recebendo uma toalha branca passada em volta do seu corpo pelo guia da casa Leandro de Nanã. A partir daí, os cânticos passaram a homenagear e falar do orixá Ogum:

“OLHA A FACA QUE CORTA E ABANA!
OLHA A FACA QUE CORTA E ABANA” (cântico para Ogum, Ilê Ashé Ogum Sogbô, 19/01/2006).

Todos os filhos-de-santo se direcionaram para Ayrton em transe com Ogum, que estava no centro da roda, recebendo as devidas saudações e cumprimentos de todos, no qual alguns dos filhos se prostavam no chão diante dele (forma de cumprimento muito presente no Candomblé) Após os cumprimentos a Ogum incorporado em pai Ayrton, ele começou a dançar bastante mostrando toda a sua performance corporal como se lutasse e estivesse em uma grande batalha ou guerra (Ogum é o orixá do ferro e das grandes lutas e batalhas) ao som dos seguintes cânticos em sua homenagem:

“SAILÊ AÊ, SAILÊ AÊ (2X)
OGUM NA GUMA MAILÊ,
SAILÊ AÊ”!!!
“GUÊM, GUÊM, OGUM TAUÁ
GUÊM, GUÊM, OGUM SAUÁ,
GUÊM, GUÊM, OGUM Ô Ô Ô” (Cânticos para Ogum, Ilê Ashé Ogum Sogbô, 19/01/2006)

Depois dos cânticos e devidas reverências ao orixá dono do terreiro (Ogum) e guia principal de pai Airton, houve uma parada no toque, pois eles passaram para uma outra etapa do ritual, o ‘pagamento’ que é o agradecimento aos abatazeiros e demais tocadores dos terreiros de Mina com a oferta de presentes em face de sua dedicação e

trabalho dentro do terreiro, como já explicamos anteriormente. Geralmente o pagamento é feito no primeiro toque de Mina do ano e como aquela noite (19 de janeiro) se encaixava nessa prerrogativa, houve o ritual do pagamento.

Cada um dos tocadores (as) da casa foi chamado para ganhar seu presente, embrulhos de vários tamanhos, que não pude identificar, a priori, seu conteúdo. Tocadores (as) de ferros e de cabaças foram chamados também, pois além dos tambores, as cabaças e o ferro são constituintes dos instrumentos musicais do tambor de Mina.

Nailton, Alex, Luismar, Camarão, Dona Glória, Maricota, Nilson, Márcio, Esposo de Darlene, Wilame foram alguns dos tocadores (as) identificados na lista de agraciados com presentes. Leandro de Nana, após presentear os tocadores, agradeceu a todos e pediu que eles (as) continuassem acompanhando o terreiro e dando continuidade a festa o toque foi retomado por Newton, filho-de-santo importante na casa, que cantou para Ogum, entretanto, antes desse momento pai Airton já tinha pedido que todos os filhos-de-santo com iniciação ou ‘feitos’ se retirassem do salão de danças para se paramentarem ou vestirem seus orixás e voduns.

Na verdade, eles voltariam ao salão de danças em transe ou possuídos pelos seus orixás e voduns e exibiriam suas respectivas danças rituais, comandados por pai Ayrton. Exatamente, às 12:30h da noite, depois de muitos cânticos para Ogum proferidos por Newton, que dançava com os demais filhos-de-santo não-iniciados (e que não se retiraram do salão), pai Ayrton entrou novamente no salão de danças, agora conduzindo os ‘deuses’ (voduns e orixás) já incorporados nos seus filhos-de-santo ao som dos cânticos em africano:

OLHA A MINA TELÊ TELÊ,
AMISAÍLA TAIÔ, TAIÔ, SECILA MALAJOKUÊ, BOBOROMINA
SAÍLA VODUM. É COM ABÊ É COM ABÁ, EKO AMADEÔU, KIRY
ELÉ IA, AMADEÔU

A MINA É TELÊ,
TELÊ BOJOU, TELÊ BOJOU,
TELÊ BOJOU (Cânticos da Mina, Ilê Ashé ogum Sogbô, 19/01/2006).

Pudemos registrar a quantidade e os filhos-de-santo com seus orixás e voduns vestidos de maneira especial ou ‘paramentados’:

- 1 OGUM (Orixá do ferro e das lutas e batalhas);

- 3 XANGÔS (Orixá do fogo e da justiça);
- 1 TOY AKOSSI (Vodum da família de Dambirá, ligados a terra e a saúde);
- 1 OXUMARÉ (Orixá dos arco íris, transportador das águas da chuva);
- 1 DOÇÚ (vodum guerreiro, associado a Ogum);
- 2 NANÃS/VÓ MISSÃ (Mãe ou avó de todos os orixás);
- 2 OXÓSSIS (Orixá das matas);
- 1 BOÇO JARA (Vodum Cambinda associado a Santo Expedito na Casa de Iemanjá e no Ilê Ashé Ogum Sogbô).

O restante dos outros filhos-de-santo não-iniciados, enquanto os deuses entravam no salão de danças se sentaram no chão, a fim de que houvesse mais espaço para que eles dançassem. Pai Airton, em transe novamente, conduziu essa parte do ritual com um adjá, sineta ritual de metal composta por uma, duas, três ou quatro campânulas com badalo, usada para diversas cerimônias públicas e privadas do Candomblé e Umbanda tendo a função de provocar o transe ou possessão nos filhos-de-santo. (CACCIATORE, 1988, p. 39).

Naquela ocasião pai Airton tinha a função de conduzir e orientar os deuses incorporados nos filhos-de-santo pelo salão com a sineta ritual ou adjá, onde também percebemos como uma prática do candomblé. Pontuamos que a multiplicidade simbólica das festas e rituais do Ilê Ashé Ogum Sogbô têm uma significação essencial para os afro-religiosos daquele terreiro e eles vão acabar tendo muitas vezes variadas funções e expressividade, além deles mesmos, como assevera Turner (1974, p.29) sobre o contexto ritual ndembo:

No contexto ritual Ndembo, quase todo objeto usado, todo gesto realizado, todo canto ou prece, toda unidade de espaço e de tempo representa, por convicção, alguma coisa diferente de si mesmo. É mais do que parece ser e, freqüentemente, muito mais. Os Ndembos têm noção da função simbólica ou expressiva dos elementos rituais. (TURNER, 1974, p.29).

O mesmo acontece com o líder afro do Ilê Ashé Ogum Sogbô, Airton, que tem consciência das funções e expressividades dos símbolos e elementos dos rituais desenvolvidos naquele terreiro de Mina, sabendo diferenciar, ligar e associar simbologias religiosas nos seus variados contextos. Continuamos a descrever a festa e,

aqui, mais uma vez o toque foi parado, pois a entidade incorporada em pai Airton fez um pequeno discurso:

HOJE ESTAMOS COMEMORANDO OS 16 ANOS DE INICIAÇÃO DE 'SEU AYRTON. HOJE ELE ESTÁ COMPLETANDO 16 ANOS DE INICIAÇÃO DO CULTO MINA, ENTÃO, NESSES 19 ANOS, É ISSO O QUE NÓS TEMOS, UM AXÉ GRANDE, UM AXÉ QUE HOJE FILHOS E FILHAS FEITAS NO MUNDO, AQUI POSSA LEVAR A CASA ILÊ ASHÉ OGUM SOGBÔ PRA FRENTE, QUE É DESCENDENTE DA CASA DE IEMANJÁ, DESCENDENTE DA CASA DO EGITO, ENTÃO, ESSA É A NOSSA MINA, É A MINA QUE MEU FILHO TROUXE, É A MINA QUE O PAI-DE-SANTO DEU PARA ELE!!! O QUE ELE TROUXE DA MÃE-DE-SANTO DELE. ENTÃO, ISSO QUE É BONITO, TER FILHOS E FILHAS SE PREPARANDO PRO FUTURO E A DEUS PERMITIR! ENTÃO, HOJE EU QUERIA UMA SALVA DE PALAMAS A PAI OGUM, DONO DA CASA, PORQUE JÁ SUBIU"...[PALMAS].

Após o discurso da entidade de pai Airton (uma das características da Mina, na qual as entidades falam e se comunicam tanto voduns quanto orixás, exceto aqueles voduns que são mudos na Casa das Minas-família de Quevioxô), ela organizou a dança dos deuses, no qual um por um exibiu suas performances corporais/gestuais nas suas respectivas danças. Primeiro dançou Ogum, seguido de Xangô, Oxossi, Oxumarê, Vó Missa/Nana, Obaluaê (toy Akossi) e Doçú. Para finalizar mais essa parte da festa trouxeram um filho-de-santo da casa, que estava em processo de iniciação já em transe com Oxossi para se juntar aos demais deuses (orixás e voduns).

Às 00:00h (meia-noite), os filhos-de-santo paramentados, deixaram o salão de danças e os cânticos passaram a homenagear, a partir daquele instante, as entidades gentis (nobres, reis, os encantados): Dom João, Dom Luís, Dom Miguel.

Fomos chamados para jantar na cozinha e percebemos uma mesa farta de comidas variadas para os convidados e demais pessoas do terreiro, contendo arroz, macarrão, tortas de camarão, carne, feijoada e salada.

O toque foi finalizado às 01:26h da manhã, horário em que nos retiramos da casa. Nessa observação ritual, essas influências externas mais visíveis do Candomblé, onde essas marcas são reatualizadas e ressignificadas na Mina. Observamos que nessa festa o processo de paramentação foi relacionado ao aniversário dos dezenove anos de feitura/iniciação de pai Airton no tambor de Mina e que teve como ponto alto a saída-de-santo de todos os filhos feitos na Mina no Ilê Ashé Ogum Sogbô.

Faremos agora algumas considerações sobre o processo de paramentação no Tambor de Mina, ou seja, tentaremos discutir o que vem ser esses paramentos,

identificá-los dentro do contexto afro-religioso do Tambor de Mina, como eles são ressignificados pelo Ilê Ashé Ogum Sogbô, além de questionarmos a origem deles como uma recriação ou padronização estética brasileira. Evidenciamos que falar sobre a paramentação no Tambor de Mina não foi uma tarefa fácil ao longo de nossa pesquisa, porque esse tema sempre gerou polêmicas, conflitos meio que silenciados, sutis e até mais explícitos como se deu no IV EMCAB (seminário) e que já exemplificamos anteriormente.

Pai Wender de Xangô, chefe do Ilê Ashé Oba Yzou e que teve alguns anos de vivência no terreiro de Iemanjá como filho-de-santo nos falou um pouco (entrevista, outubro de 2006) como se deu essa prática implementada por Pai Jorge em seu terreiro:

E o passar do tempo, ele viajando muito pra congresso, seminário, começou a olhar o ‘povo de fora’, as vestimentas bonitas, abrihantada. Então ele adotou...Então, ele trouxe esse brilho pra dentro do Tambor de Mina. Adotou os panos brilhosos ta, os panos da Costa, que já existia, mas não era muito usado. Então, quer dizer ele fez ao público e para o terreiro olhar, o que achava novidade. Aqui, em São Luís não existia Candomblé, não existia essa coisa de paramento. Ele fazia uma feitoria para o orixá Xangô no Tambor de Mina, mas na hora da saída ele paramentava, vestia ele com coroa, com oxé na mão e lá o noviche dançava de vodum, mas com as ferramentas do orixá. (Entrevista com Pai Wender, outubro de 2006).

Ao longo de nossa pesquisa no Ilê Ashé Ogum Sogbô, acompanhamos nas festas públicas essas saídas-de-santo, a partir da paramentação das entidades espirituais desenvolvidas por esse terreiro de Mina, prática muito criticada por determinados afro-religiosos ou mineiros mais ligados a um modelo de Tambor de Mina mais tradicional ou projetado em práticas e costumes de casas mais antigas (Casa das Minas, Casa de Nagô, Terreiro da Turquia, etc.) vistas pela maior parte do povo-de-santo do Maranhão como ‘tradicionais’. Elencamos algumas saídas-de-santo ou propriamente a parte pública dos ritos de iniciação no Ilê Ashé Ogum Sogbô, desde o ano de 2005 até o início de 2007:

- Feitura de Lindomar Saraiva Barros, pai-de-santo que se ligou ao Ilê Ashé Ogum Sogbô e passou a ser filho desse terreiro de Mina e de Pai Airton Gouveia, para o vodum Badé. A ele foi dado o título de Vodunsu Sóklú Tohossókpé (o rei que mora na pedra de fogo). Ritual que aconteceu em 16 de abril de 2005. (assentamento do 1º santo)

- Feitura de Josean Costa Araújo para Oxóssi Odé, ganhando o título de Okassan. Assentamento do 1º santo dele, entretanto, ele tinha mais de cinco anos de dançante nessa casa. A saída aconteceu em 15 de outubro de 2005.
- Feitura de Genilson dos Santos Brito para o vodum cambinda Boço Jara, ganhando o título de vodunsu Jandojan. Assentamento de 1º santo. A saída pública aconteceu em 27 de outubro de 2005.
- Feitura de Luís Henrique Sousa Nunes para o vodum Dambirá Bessem, ganhando o título de Vodunsu Housedam e de Luís Cláudio Ferreira Arouche para o orixá Xangô Afonjá, ganhando o título de vodunsu Isouleyinjú. Assentamento de 1º santo. A saída pública aconteceu no dia 14 de setembro de 2006.
- Feitura de Lindomar Saraiva Barros para Oxum Apondá. Assentamento do 2º santo, nesse caso o orixá feminino dele. A saída pública aconteceu em 24 de novembro de 2006.

Acompanhamos todas essas saídas públicas desses filhos-de-santo no Ilê Ashé Ogum Sogbô, onde elas aconteceram a partir de toques de Tambor de Mina (festas) nesses dias estabelecidos, de acordo com as possibilidades desses iniciados, do terreiro e do pai-de-santo Airton Gouveia. Já discutimos, até aqui a veracidade da prática de paramentação, ou seja, quais as explicações ou motivos dessa prática ou dos significados dela dentro do Ilê Ashé Ogum Sogbô, a partir do terreiro de Iemanjá.

Quanto as saídas-de-santo ponderamos que é uma aparição pública ou uma finalização da parte privada da iniciação em que os filhos-de-santo ou vodúnsis ficam recolhidos, desenvolvendo uma série de preceitos iniciáticos e que através deles serão galgados os degraus até culminar com a completude da feitoria. Pelo que percebemos os ritos de iniciação no Ilê Ashé Ogum Sogbô ou as feitorias compreendem também períodos de reclusão, aprendizagem, sanções e restrições alimentares, repouso e resguardo, saídas públicas, como já observamos em grande parte das outras matrizes afro e nos seus respectivos rituais de iniciação.

Antes de mais nada, também precisamos evidenciar os sentidos da palavra ‘paramento’, o que é um paramento e se ele se atrela somente as religiões afro-brasileiras ou se também é algo presente em outras religiões diferentes do contexto de matriz africana.

Expressamos dois sentidos dessa palavra, o ‘paramento’ em si e o ato de ‘paramentar’, que de acordo com Fernandes (1977, p. 944) respectivamente significa:

Adorno, enfeite; superfície polida de uma peça de pedra ou de madeira; face anterior ou posterior de parede; vestes com que o sacerdote celebra algumas cerimônias religiosas; cortinas e outras peças com que se adornam as igrejas. Paramentar é vestir, ornar com paramentos; adornar, enfeitar, vestir-se com os paramentos, adornar-se, enfeitar-se. (FERNANDES, 1977, p. 944).

A partir dessas explicações, percebemos que o sentido que melhor se aplica ao contexto afro-religioso em geral é ‘adorno’, ‘enfeite’ vestes rituais para o paramento em si e para o ‘ato de paramentar’ vestir, ornar com paramentos, vestir-se com os paramentos, adornar-se, enfeitar-se, nesse caso as entidades espirituais (voduns, orixás, caboclos, etc.). Nas religiões afro-brasileiras os paramentos usualmente designam as vestes rituais e demais símbolos representativos e identitários de cada uma das entidades do panteão africano ou de nação.

Sérgio Ferretti (1996, p. 189-195) faz uma descrição a respeito das vestes rituais da Casa das Minas, referendando algumas informações estritamente essenciais para compreendermos a estética visual, a partir das roupas nessa matriz afro-religiosa:

Na Casa das Minas, as filhas usam vestes especiais quando recebem as divindades, tal como ocorre nos cultos afro-brasileiros, mas elas só usam essas vestes quando em estado de transe, depois de receberem as divindades, diferentemente de outros terreiros, inclusive da Casa de Nagô. Essas vestes rituais não são muito variadas e não incluem pano na cabeça ou torço, como na Bahia e em outras partes. (FERRETTI, S., 1996, p. 190).

Quanto a Casa das Minas as vestes rituais especiais, assim como em outras matrizes afro-religiosas com ressalvas demarcam e identificam as divindades quando incorporadas nas filhas-de-santo ou vodúnsis, entretanto, nesse templo afro-religiosos elas só as utilizam quando a entidade chega. Acharmos importante a focalização que Ferretti, s. (Id, ibid) dá as descrições minuciosas de Nascimento (1976, p. 215-223) sobre os trajes da ‘preta Mina’ e da ‘preta crioula’, que expressam o modo de vestir

característicos de cada uma delas, compondo toda uma performance desses tipos peculiares do Maranhão:

A respeito da negra Mina, diz: “Chegados ao Maranhão, se aí já não for habitual cruzar nas ruas com a “preta Mina”, pelo menos haverá quem se recorde de a ter visto, há menos de cinquenta anos, pomposamente adereçada nos dias das grandes festas. A ‘preta mina’ veste camisa e saia; camisa decotada, de mangas curtas, toda guarnecida de belíssima renda de almofada, quando não é de labirinto ou de cacundê, saia de finíssimo e alvíssimo linho, tendo na beira largo folho, também de renda, como de renda é o lencinho que ela cuidadosamente segura na mão direita...na cabeça um par de pentes e um par de ‘travessas’ de tartaruga chapeados de ouro cinzelado; nas orelhas enormes brincos de outro, obra do Porto; a começar do pescoço até ao decote da camisa, não se vê a pelo do colo, oculta sob uma sucessão de enfiadas de contas de ouro em grossos bagos, a última das quais têm dependurado, no centro, um grande crucifixo de outro maciço... E com toda esta ostentação de estofos finos, rendas caras e adornos de ouro, a ‘preta mina’ vai descalça”. Adiante, vem a descrição da descendente da preta mina, a crioula do Maranhão, alforriada na pia ou livre de nascimento, que no traje peculiar, “calça chinelinha de pelica branca, ou de polimento, em que mal introduz os dedos do pé sem meia, apiando-lhe o meio da sola sobre o salto, o que lhe comunica um ‘andar’ gingado e cadenciado” (NASCIMENTO, 1976, p. 215-223).

Tanto a ‘preta Mina’ quanto a ‘preta crioula’ tem suas características simbolizadas pela roupa e por seus adornos, onde nos deteremos basicamente aqui com a ‘preta Mina’, que são as mulheres negras participantes das religiões afro-brasileiras, especificamente, o Tambor de Mina no Maranhão. Reconhecemos que a ‘preta mina’, além de apresentar uma combinação de roupas de linho, renda a partir de saias e blusas, havia toda um conjunto de outros elementos pelos quais essas ‘negras mina’ ostentavam poder e prestígio, com a utilização de colares, brincos e outros adornos de ‘ouro maciço’ ou mesmo imitação, de acordo com suas possibilidades.

Voltamos ainda a Casa das Minas e a estética ritual marcada pelas roupas ou vestimentas rituais das vodúnsis ou filhas-de-santo dessa casa (FERRETTI, S, Id, Ibid):

As filhas da casa usam blusa ou camisa branca com mangas largas franzidas no cotovelo, rendadas e bordadas com bonitos motivos, repetindo na manga, no decote, e também aplicados na toalha do mesmo tecido, que usam sobre a saia. As filhas em casa sempre usam essa toalha quando recebem os voduns, mesmo que não estejam usando toda a vestimenta. Às vezes quando sentem que vão receber o vodum, já ficam segurando a toalha no braço. Dizem que a toalha distingue o vodum da vodúnsi, mas nunca a usam na rua, quando por acaso um vodum tenha que sair. (FERRETTI, S. 1996, p. 192).

A toalha realmente é um dos elementos essenciais, compondo todo o conjunto da roupa da vodúnsi com a blusa ou camisa branca com mangas, pois é através dela que as pessoas mais relacionadas ao Tambor de Mina (afro-religiosos, filhos, pais e mães-de-santo, e outros indivíduos de dentro da religião) vão fazer certas identificações quanto as entidades espirituais da pessoa. Caso o vodum seja jovem a toalha é posta na cintura, mas se for ‘velho’ é presa abaixo dos braços, sobre os seios, tendo também especialidades quanto a maneira de se prender a toalha, se for vodum masculino é dobrada e metida na faixa da cintura e se for feminino ela é amarrada com um nó (FERRETTI, S., Id, Ibid).

Outros símbolos compõem o visual dessas vodúnsis da Casa das Minas como o lenço para enxugar o suor do rosto, o leque para se abanar, bengalas, rebenque ou chicote com cabeça de cavalo em metal ou madeira no cabo, rosário, sandálias, pano no ombro. As jóias e demais adereços como demonstra Ferretti, S. (Id Ibid) também dão um toque especial para essas filhas-de-santo, como os brincos, rosetas, colares, pulseiras, braceletes, anéis, broches, medalhões de outro ou bijuterias de fantasias, onde como complemento usam também muito talco e perfume.

Os rosários ou guias são usados como uma forma de proteção, pois pertencem as próprias entidades espirituais, os voduns, não sendo despachados no passado quando a vodúnsi morria, mas guardados para que outra do mesmo vodum o recebesse e usasse (FERRETTI, S., Id, p. 194). Cada uma dessas guias ou rosários apresentam características próprias (estilos, cores, etc) condizentes com o vodum da pessoa e do grau hierárquico de cada filha:

Os rosários e guias de cada vodum têm contas de cores e tamanhos variados. Algumas são redondas em ouro. As contas maiores usadas na nuca chamam-se cabo verde ou cangoteiras. Entre as outras contas maiores, ou marcas, há diversas fiadas de contas menores ou miçangas formando pernas, que são os fios de miçangas entre as marcas. As filhas mais velhas usam rosários com seis pernas, outras usam com quatro pernas. A cor predominante nas miçangas ou contas menores dos rosários da Casa das Minas é a marron, chamada gongeva ou hongeve, que as filhas dizem ser a marca da nação jeje. Há cores ou marcas da casa, que são o verde e o amarelo, que antigamente eram em contas de ouro, ainda usadas por alguns. Há também as marcas das famílias de voduns. Os rosários do povo de Davice têm pernas marrons, sem mistura de cores. Os de outras famílias têm misturas de cores nas pernas. Os de Dambirá têm contas vermelhas, transparentes e azul escuro, , os de Quevioçô têm branco e azul vivo. O coral e as contas brancas e marrons são de Nochê Naé. O verde é de Bedigá. Há também contas rajadas e mariscadas, algumas chamadas de envilacan. (FERRETTI, S., 1996, p. 194).

Enfatizamos diante desses vários elementos constitutivos do visual estético dessa casa de Tambor de Mina, que eles se aplicam ao contexto ritual bem específico de lá, tendo desde as contas, objetos e as cores componentes das guias ou rosários significados próprios atrelados as entidades espirituais e suas famílias. Destacamos também como parte desse complexo simbólico expresso por meio das roupas ou vestes rituais na Casa das Minas a ‘Manta de Tobóssis’, mantas de miçangas com várias fileiras em malhas de cores diversas com uns trinta centímetros de largura usadas em dias festivos pelas entidades espirituais infantis femininas dessa casa no passado (FERRETTI, S., 1996, p. 195).

De modo mais geral, Mundicarmo Ferretti (1985, p. 40) ao falar das vestes rituais no Tambor de Mina, afirma que o guarda-roupa das dançantes é clássico podendo ser usado por toda a vida delas:

Uma característica da Mina é a sua adequação ao baixo nível de renda da população, embora exija de seus devotos grandes sacrifícios. De acordo com o modelo da Casa das Minas e da Casa de Nagô, os terreiros funcionam em prédios simples, têm piso de terra batida e apenas um quarto para todos os “santos”. As obrigações são pouco frequentes e as matanças de animais, principalmente de “bicho de quatro patas” é reduzida. O guarda-roupa das dançantes (embora inclua muitas saias longas bem rodadas, várias anáguas, toalha e blusa bordada em “Richilieu”, colares de miçanga, etc.) é clássico e pode ser usado durante toda a vida, sem que a indumentária fique “batida” ou seja considerada monótona, uma vez que a cor da saia varia conforme o “santo” festejado. (FERRETTI, M., 1985, p. 40).

Relembramos que o baixo poder aquisitivo de grande parte dos afro-religiosos do Tambor de Mina, citado por Mundicarmo Ferretti (Id, *ibid*) pode ser visto como um dos pressupostos para que os mineiros (as) tenham dificuldades para não terem tanto ‘luxo’ ou ‘riqueza’ dentro desses espaços, apesar de presenciarmos alguns terreiros de Mina em São Luís que expressam devido suas magnitudes o poder de ‘posse’ dos pais e mães-de-santo. A principal causa para que os ‘paramentos’ sejam utilizados na atualidade pelo Ilê Ashé Ogum Sogbô e Terreiro de Iemanjá, é que esse poder aquisitivo baixo das ‘velhas mineiras’ impedia que elas custeassem maiores valores para as roupas e vestimentas rituais pudessem ser mais trabalhadas, mas que hoje isso é diferente, mudou significativamente, como expõe mineiros do Ilê Ashé Ogum Sogbô e Terreiro de Iemanjá.

Pai Euclides (2002, p. 41) ao falar da integração de um ‘novo’ (a) membro na comunidade-terreiro, faz observações sobre as roupas e vestimentas no Tambor de Mina:

O iniciante deverá comprar suas roupas e adornos, já que no início dançava com roupa branca, estilo normal, como uma espécie de recruta, trajes estes que ele chegou a usar em torno de seis ou doze meses, de acordo com a lei do terreiro. Isso também acontece, às vezes, por falta de recursos do novo filho-de-santo, que não dispõe de certa quantia para compra de seus adereços. A lei do Tambor de Mina exige sete saias de cores diferentes além das anáguas brancas, camisa-de-saia (blusa ou manga) rendada ou bordada em richilieu, assim como a tolha (alá) da mesma forma, o rosário (ilekê) de contas variadas e o pano de cintura (amure). O iniciante certamente terá que comprar as sandálias (batas) para completar o uniforme do Tambor de Mina. (FERREIRA, 2002, p. 41).

Ao fazermos referências sobre a Casa de Iemanjá, de Pai Jorge relembramos uma saída-de-santo importante no início da década de 80, do babalorixá vodunon Francelino Shapanan, líder afro-religioso da Casa das Minas de Thoya Jarina em Diadema São Paulo para darmos prosseguimento a nossas discussões sobre o que vem ser o ‘paramento’ na Mina. Jorge Oliveira (1989, p. 65-68) reproduz o discurso de Pai Francelino Shapanan em face das comemorações (toque de Mina e saída-de-santo) dos seus 21 anos de iniciação no Tambor de Mina, festa que aconteceu na Casa de Iemanjá no dia 18 de setembro de 1985 e que destacaremos aqui apenas uma parte dele:

Hoje estou aqui em sua casa dando minha obrigação de 21 anos de santo. São anos de luta, renúncia, de sacrifício e até mesmo de humilhação, mas chego aos 21 anos com amor, fé e fidelidade que um dia jurei à Mina. Gostaria que os amigos aqui presentes não censurassem e nem saíssem daqui, meu Pai, lhe criticando pela roupa que meu vodum vai usar. Pode parecer luxo e outros achem de Candomblé mas ela não é uma coisa e nem outra. Ela é sim o esforço de um vodunsi que acreditou e confiou e venceu na Mina. Não tenho culpa se nossos antepassados, de uma humildade tamanha somada com a falta de recursos, também influíram nas roupas e adereços dos voduns e orixás. Como disse, meus amigos, a roupa é um reflexo do meu ego para com meu vodum. Ele merece. Só sei que creio no meu santo e lhe darei o melhor. Li que na nossa secular e tradicional Casa das Minas os voduns dançavam descalços e ao serem autorizados passaram a usar chinelos e nem por isso deixaram de ser voduns. Não será, meu pai, a roupa que será usada que dirá se meu santo é ou não Xapanã. O importante acima de tudo é que ele existe em meu ori ou na minha crôa, como diz o maranhense. Ademais, sendo os voduns Mina maranhenses descendentes da família real do Daomé, não posso entender a minha família real sem pompa, hierarquia e coisa de realeza. Seria pobreza de espírito confundir isso com Candomblé. Pensar assim é achar que o Candomblé é só roupa e o autêntico Candomblé tem o meu respeito e sincera estima. Candomblé é o geral de muitas nações como o Jeje, o nagô, Tapa, Beta, Cambinda... Seus adereços nós lhe damos. Quem pode comprovar que o Candomblé-baiano sempre ostentou essa pompa e roupagem todas? A escravidão bem explica. No início todos eram escravos e não tinham opções e

nem condições para tamanhas ostentações. Com o decorrer dos tempos uns permaneceram simples, outros se enfeitaram, mas o essencial não muda, o axé é o mesmo. (OLIVEIRA, 1989, p. 65-68).

Ao analisarmos o discurso de Pai Francelino, notamos de maneira objetiva em explicitar as razões e causas para a utilização da ‘roupa’ ou dos ‘paramentos’ do seu vodum Xapanã, um rei da terra, que segundo esse babalorixá não podem ser confundidos como de Candomblé, pois mesmo essa matriz afro-religiosa, a priori, estabelecida na Bahia segundo ele não ostentou essa pompa e roupagem ao longo de sua história. Na verdade, o discurso de Pai Francelino além de ser em tom de agradecimento pode ser muito mais considerado como uma justificativa dos paramentos ou adornos utilizados pelo seu vodum Xapanã naquela ocasião, ou seja, da paramentação utilizada na Mina.

Compreendemos que esse discurso de Pai Francelino em meados da década de 80 ao expor as condições de ‘pobreza’ dos negros escravizados, principalmente das negras vodúnsis e filhas-de-santo na Mina não possuem condições econômicas suficientes para adornar, enfeitar ou mesmo paramentar suas entidades africanas. Isso segundo ele, foi um fator que contribuiu para que na Mina não existam todas essas roupagens tão luxuosas e ostensivas muito presentes no Candomblé.

Ponderamos que mesmo no continente africano essas roupas, adornos, ‘paramentos’ não eram tão enfatizados ou tomados como peças fundamentais dos modelos rituais ou dos cultos das divindades africanas, claro que não negamos os símbolos ou ferramentas dessas entidades africanas, além de seus adornos, entretanto, relativizamos essa categoria do ‘paramento’ ser originariamente ‘africano’, onde acreditamos ser algo construído e modelado no Brasil. Pierre Veger (2002, p. 109) em um de seus artigos sobre a ‘saída de iaô em uma aldeia nagô no Daomé’, demonstra ao longo do texto e, especialmente, nas fotografias quando ele compara os ritos iniciáticos no continente africano e no Brasil, a utilização pelos deuses africanos de emblemas, símbolos ou ferramentas e apenas um ‘pano’ colocado pelo ombro da pessoa possuída por sua divindade, uma iaô de Xangô no Daomé (continente africano), enquanto outros orixás ou deuses africanos são mais identificados por esse pesquisador, a partir de suas ferramentas:

O ritmo da orquestra continua rápido, mas se modifica. Um iaô de Xangô entra em transe. Dão-lhe um osé (machado de lâmina dupla, objeto

simbólico desse orixá, divindade do trovão). Dão-lhe um pano que é amarrado por cima do seu ombro. Ogun com seu chapéu pontudo, dois adjás e segurando um facão, caminha de um lado para o outro. Xangô, agita seu osé, ofega e sorri, Oiá, ri, contente, e agita seu leque, Ode com a língua de fora, segura uma faca e duas varetas, Odúa apoia-se num cajado, Olugponan empunha um bastão e um adjá, yafero segura um leque e um adjá. (VERGER, 2002, p. 109).

A partir da descrição desse relato de Pierre Verger (2002) a respeito dos ritos iniciáticos em uma aldeia daomeana (Benin) a utilização de paramentos mais trabalhados e ostensivos como muito presentes na matriz afro Candomblé não foram identificados tanto no discurso escrito quanto nas fotografias desse ritual (VERGER, 2002, p. 109-121). Na verdade, não há indumentárias originariamente sendo ‘propriedades’ de nenhuma nação afro-religiosa e os seus elementos nem todos são africanos como alguns imaginam ou associam, como exemplo pensar a categoria ‘paramento’ no contexto afro-religioso brasileiro como sendo algo ‘exclusivo’ do Candomblé, pois afirmamos que em todas as matrizes afro-religiosas eles existem, basta qualquer filho (a)-de-santo se enfeitar de modo especial, utilizando determinados adornos, ele ou ela já está se paramentando.

Raul Lody (1995, p. 225) faz observações importantes sobre detalhes essenciais da indumentária afro-religiosa brasileira, que não é originariamente ‘africana’ como os próprios paramentos, aqui ele analisa o pano-da-costa, inspirado no seu formato ou feitio nos modelos de xales usados por mulheres européias:

Duas qualidades distintas do pano-da-Costa estão presentes na memória popular em especial na Bahia-capital e Recôncavo. Os panos de fina textura- também chamados de xales-da-Costa- eram feitos com fios de seda, e alguns possuíam franjas, talvez influência ou observação dos modelos de xales usados pelas mulheres vindas da Europa, em especial as dos colonos. Pode-se observar notada presença dos xales espanhóis nos modelos encontrados com as negras baianas. Não só esse detalhe da indumentária afro-religiosa brasileira possui grandes sobrevivências européias. As grandes saias rodadas e mesmo as chinelas pequenas para os pés, têm sobrevivência ibérica. (LODY, 1995, p. 225).

Concordamos com a relativização feita pelos afro-religiosos que se posicionam como questionadores dos paramentos afro-religiosos serem especificamente como de Candomblé, onde identificamos em Lody (1995) a contribuição de várias influências na estética afro-religiosa baiana, como o pano-da-Costa e as roupas das baianas. Tanto as saídas-de-santo quanto o paramento são elementos constitutivos dos rituais iniciáticos do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô, no qual reiteramos que ao

pensarmos os símbolos e elementos de uma matriz afro-religiosa é necessário fazer determinadas relativizações e observar o próprio ‘paramento’ afro-religioso como existente em todas as matrizes afro-religiosas brasileiras, não sendo algo exclusivo do Candomblé baiano e muito menos originariamente ‘africano’.

6.1.2 ‘Minomblé’ ou ‘Mina de Paramento’, ‘Minumbanda’: os cruzamentos da Mina e outras matrizes afro-religiosas.

O universo afro-religioso maranhense como expressamos anteriormente, tem como referencial o Tambor de Mina, que Mundicarmo Ferretti (1985, p. 37) classifica como uma religião de origem africana desenvolvida no Estado do Maranhão e praticada nas “casas de Mina” e que tem em São Luís apenas dois terreiros fundados por africanos sobreviventes até os dias atuais (Casa das Minas e Casa de Nagô). Ambos os terreiros não deixam de desenvolver uma postura diferenciada em relação às outras casas, demarcando suas especificidades e heranças africanas e marcas simbólicas nesse universo, utilizando denominações próprias para os outros terreiros, segundo Ferretti, M. (Id, p.38):

Assumem, no entanto, em relação às mais novas uma postura elitista que pode ser constatada pela própria designação dada por elas a certas casas (perjorativamente chamadas de “beta” pelo pessoal da casa Jeje e de “forró” pela Casa de Nagô (FERRETTI, M. 1985, p. 38).

Nesses termos percebemos que a Casa das Minas e Casa de Nagô, estabelecem dentro do campo afro-religioso maranhenses sua identidade e vínculos africanos ao mesmo tempo que apontam ou delimitam sua oposição a outros terreiros de Mina, que ao serem classificados por elas, a partir dessas denominações podem ser pensados como periféricos, subalternos. A postura ‘elitista’ desses dois templos afro-religiosos é interpretada como um limítrofe entre ‘tradições afro-religiosas’ diferentes no Maranhão quanto a essa religião, onde direcionamos nossas atenções quanto a isso, para idéias de autenticidade, originalidade, objetividade, quem é o mais certo; a minha casa é de vodum e orixá e a deles não é, ou também na própria explicação do ‘termo’ que significa terreiros da mata, tambor de caboclo, nações diferentes da jeje e nagô (FERRETTI, S., 1996, p. 292)

Vemos que as delimitações entre os inúmeros terreiros de religião afro no Maranhão são vigentes e que a legitimação africana é um dos aspectos essenciais na

articulação de identidades e na ‘tradição’ de uma casa de Mina, tomando muitas vezes como referência o conceito de “nação”, que os vincula ao continente africano, à África negra, como aponta Mundicarmo Ferretti (2001, p. 76):

Os terreiros de religião de origem africana mais identificados com a África geralmente constroem sua identidade tomando como referência o conceito de “nação”, que os vincula ao continente africano, à África negra, através de uma casa de culto aberta no Brasil por africanos antes da abolição da escravidão (“de raiz africana”). No campo religioso, os terreiros nagôs mais antigos e tradicionais da Bahia foram considerados, tanto por pais-de-santo como por pesquisadores da área acadêmica, como mais puros ou autênticos e sua “nação” como mais preservada e/ ou organizada. A partir do que foi convencionado na Bahia como “nagô puro”, tem sido avaliados terreiros nagô de outros Estados das mais diversas denominações: Candomblé, Xangô, Mina, Batuque e outras. (FERRETTI, M., 2001, p. 76).

As heranças africanas e demais símbolos existentes nos terreiros de religião afro no Brasil são seus maiores diferenciais dentro do cenário afro-religioso, onde reconhecemos que essas casas ou templos não são africanos, mas descendentes de culturas afro-religiosas desse mesmo continente. O grau de similitude, semelhanças, preservação e perpetuação de todo um complexo cultural afro-religioso na diáspora deu margens para que ao longo das pesquisas antropológicas sobre essas religiões no Brasil pudessem privilegiá-las e até considerar alguns templos fundados por ‘africanos’ como ‘puros’ e ‘autênticos’.

Oposições como ‘puros’ e ‘impuros’, ‘puros’ e ‘degenerados’, ‘autênticos’ e ‘inautênticos’ estão muito relacionadas com a visão que os afro-religiosos têm acerca deles mesmos e de outras casas de religião afro e também a dos pesquisadores, intelectuais, antropólogos que se detiveram nas investigações dessas religiões ao longo de sua história. Stefania Capone ao se referendar sobre os ‘puros e degenerados’ focaliza que muitos pesquisadores ao focalizar o Candomblé baiano dizem que houve privilégios de uma tradição cultural em prol de outras, nesse caso a nagô:

No rastro de Nina Rodrigues, a oposição entre uma “tradição pura” dos nagôs e a “fraqueza” mítico-ritual dos bantos se impôs em estudos ulteriores. Apesar das provas da existência na Bahia de terreiros tão antigos quanto o Engenho Velho, a superioridade religiosa dos nagôs, produto de sua suposta superioridade racial (cf. Nina Rodrigues 1906; Ramos 1937: 201), continuou sendo afirmada pela maioria dos autores que estudaram o candomblé baiano, privilegiando assim uma tradição cultural entre outras. Foi preciso esperar a obra de Édison Carneiro (1936-7) sobre o Candomblé banto no fim dos anos 30, para que um pesquisador se interessasse por outra modalidade de culto. (CAPONE, 2004, p. 17).

Os nagôs vão expressar ao longo dos estudos e pesquisas afro-brasileiras o que está mais próximo, fiel e preservado ao que era desenvolvido no continente africano, levando as outras modalidades de religião afro no Brasil a ficarem de lado, dentre elas as culturas bantos, jeje, entre outras e somente na década de 30 com a publicação de ‘Negros Bantos’ de Édison Carneiro para começar a abrir mais espaço para outras matrizes afro-religiosas serem mais pesquisadas e discutidas. Roger Bastide falando do Candomblé de nação nagô expressa uma certa ‘nagocracia’ ou hegemonia das culturas religiosas nagôs em oposição as outras nações e grupos étnicos no Brasil:

Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é euê), nagô (termo que os franceses designavam todos os negros de fala ioruba, da Costa dos Escravos), queto, Ijexá. É possível distinguir essas “nações” uma das outras pela maneira de toca o tambor (seja com a mão, seja com varestas), pela música pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura das cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos. É porém, evidente que os candomblés nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos, e só eles serão estudados aqui. (BASTIDE, 2001, p. 29).

Como exemplo dessa categorização de pureza para os Candomblés Nagô, Queto e Ijexá, Bastide (Id, Ibid) mais do que identificar ele faz distinções, separa, demarca limites entre as nações afro-religiosas, nas quais somente o ‘nagô’ é colocado como ‘preservado’, ‘puro’ e ‘conservado’ de influências externas, ou seja, de outras religiões e culturas na diáspora. Os aspectos e visão purista de Roger Bastide (1974, p. 126) são explicitados também quando ele analisa o culto dos voduns jeje daomeanos fora da própria África, ele afirma que as normas e etiquetas dessa casa se conservaram puras, resistindo à degradação ou à modificações:

Isto não quer dizer que, fora dos Candomblés geje, o Vodum não exista no Brasil, “em conserva”, mas deve ser procurado noutro lugar. Em São Luís, do Maranhão na “Casa das Minas” casa que constitui um verdadeiro convento, se não todas pelo menos as filhas de deuses principais moram no local (ao contrário do que se dá com as casas Yorubá), sob o controle e a direção da mãe ou Vodunno. Os membros das confrarias, as vodunsi, podem ser casadas, sendo que os maridos trabalham fora e juntam-se a suas mulheres de noite. Compreendemos nessas condições, como as normas religiosas africanas puderam resistir à degradação ou à modificação e se conservarem puras. (BASTIDE, 1974, p. 126).

Para uma classificação do culto dos voduns na Casa das Minas, Bastide (Id, p. 209) utiliza como título do capítulo de uma de suas obras ‘Américas Negras’, ‘Religiões em Conserva e Religiões Vivas’, especificamente no sub item que fala sobre a Casa das Minas, ele usa a denominação ‘vodu em conserva’. Nitidamente essa idéia da pureza africana e da conservação de traços africanos sem interferências mais uma vez é identificado no discurso desse autor, que parece muito interessado em observar esses graus de conservação e de fidelidade das culturas afro-religiosas fora do continente africano.

Como possíveis explicações para as inevitáveis adaptações que o culto dos voduns no Maranhão, a partir da Casa das Minas tiveram que se deparar, Bastide (1974, p. 126) afirma que os voduns não se ligam a santos católicos e se houve uma adequação das festas de culto dos voduns ao calendário nacional foi uma dissimulação para que esses ritos passassem despercebidos. Não concordamos com essa posição de Bastide (Id, Ibid) na tentativa de ‘negar’ e ‘mascarar’ a realidade afro-religiosa no Brasil, de modo especial no Maranhão, quando analisar as sobrevivências do culto dos voduns na Casa das Minas.

Sérgio Ferretti (1995, p. 134) ao fazer um estudo sobre o sincretismo nas religiões afro-brasileiras tomando como fenômeno religioso o Tambor de Mina no Maranhão e como objeto de suas análises mais uma vez a Casa das Minas, demonstra o tipo de ‘relação de devoção’ que as entidades espirituais dessa casa, os voduns, mantém com os santos católicos. Diferentemente, das confusões ou das associações indevidas sobre o sincretismo em que muitas idéias errôneas sobre ele foram eivadas de senso comum, nas quais usualmente os deuses africanos eram associados a santos católicos, vindo a se confundir com eles (ex. Iansã é Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição é Iemanjá, etc.)

Por exemplo, Averequete, vodum masculino jovem da família de Quevioçô na Casa das Minas, adora o santo negro da Igreja Católica São Benedito e também gosta da manifestação folclórica do Maranhão, tambor de crioula. Compreendemos que essa relação de devoção entre voduns e santos do Catolicismo negados por Bastide (Id, Ibid) e identificados e reconhecidos por Ferretti, S. (Id, Ibid) marcam as influências e a presença de uma outra religião (o Catolicismo) no contexto ritual da Casa das Minas, enfraquecendo essas posições mais voltadas para os purismos africanos e conserva no Brasil dessas religiões.

O trabalho de Beatriz Góis Dantas (1988) realizado em Laranjeiras, cidade Sergipana, vem discutir e contestar de forma acentuada um suposto modelo de pureza presente nos candomblés de nação nagô na Bahia, reduto de africanismos e de maior fidelidade ao continente africano, onde na busca da África no Brasil, sempre emerge esse modelo de religião afro pautado na conservação máxima de elementos afro-religiosos (DANTAS, 1988, p. 20-21):

Não se levando isto na devida conta, busca-se a África no Brasil, e dessa busca incessante emerge o modelo nagô construído com os dados empíricos dos terreiros baianos, onde o nagô persistiria em sua forma mais pura, sendo este modelo transformado em categoria analítica pelos estudiosos que, significativamente, privilegiam os terreiros mais tradicionais como campo de estudo. Quando se ocupam de outros, o nagô mais “puro” é sempre tomado como ponto de referência. Nesta perspectiva, a Umbanda, a Macumba, os Candomblés de Caboclo e de Angola, na medida em que se afastam do modelo, são tidos como “degenerados”, “deturpados”, sobrevivências religiosas menos interessantes, avaliações que permeiam os trabalhos que vão de Nina Rodrigues no fim do séc. passado a Roger Bastide em anos recentes. (DANTAS, 1988, p. 20-21).

Um modelo afro-religioso é explicitado por Dantas (Id, Ibid) como ‘ideal’ e sempre solicitado e investigado, a partir de graus de ‘pureza’, uma pureza nagô, que é sustentada não somente pelos afro-religiosos dentro de sua ‘tradição’, mas de acordo com a autora, principalmente tomado como categoria analítica pelos estudiosos e pesquisadores de religiões afro-brasileiras (de Nina Rodrigues até trabalhos de Bastide mais recentes). Pelo que percebemos Dantas (1988) ao contestar essa pureza nagô decantada, acaba afirmando que essa pureza do modelo nagô é algo sólido, conservado, estável não passível a mudanças e transformações e que deve ser seguido ao máximo pelas outras vertentes afro-religiosas, que já congregam as categorizações de ‘impuros, degenerados e sobrevivências religiosas menos interessantes, como ela mesmo postula.

Mundicarmo Ferretti (2001, p.76) ao tratar do tema da pureza nagô e nações africanas, levando em conta o sua área de pesquisas antropológicas o Maranhão, tece alguns comentários sobre o trabalho de Beatriz Dantas (1988), diz que nem sempre os indicadores de pureza nagô na Bahia não são necessariamente os mesmo em outras matrizes afro-religiosas, a exemplo do próprio trabalho da Beatriz no terreiro de mãe Bilina em Sergipe:

A partir do que foi convencionado na Bahia como “nagô puro”, têm sido avaliados terreiros nagôs de outros estados das mais diversas denominações: Candomblé, Xangô, Mina, Batuque e outras. Analisando a questão da pureza

nagô, Beatriz Dantas (Dantas, 1988), apoiada em pesquisa realizada em Sergipe, mostra que, apesar da hegemonia do Candomblé nagô da Bahia na religião afro-brasileira, os indicadores de autenticidade africana ou “pureza nagô” adotados na Bahia nem sempre são os mesmos de outros estados e que traços muito valorizados no Candomblé da Bahia podem ser desvalorizados ou até rejeitados em terreiros de outras localidades. (FERRETTI, M., 2001, p. 76).

Quanto a essa observação de Ferretti, M. (Id, *ibid*) contextualizamos com a própria pesquisa de Beatriz Dantas (1988, p. 93) ao focalizar um dos depoimentos de Mãe Bilina, chefe do terreiro Santa Bárbara Virgem, onde expomos que os indicadores de autenticidade africana dessa casa se mostram opostos ao da Bahia. Na verdade mãe Bilina afirma que o modelo de ritos iniciáticos do terreiro Santa Bárbara Virgem não segue algumas etapas muito presentes no modelo baiano, dentre elas o de reclusão no quarto-de-santo, raspagem e catulagem da cabeça dos iniciados.

A própria centenária Casa de Nagô de São Luís do Maranhão não integra essas características e muito menos se enquadra no modelo de ‘tradição’ nagô puro muito presente em outros Estados brasileiros. (FERRETTI, M., 2001, p. 77):

Apesar do Maranhão ser reconhecido como “terra do Tambor de Mina” e principal centro de preservação da cultura jeje-Dahomeana do Brasil, a maioria dos terreiros de Mina maranhense reproduz principalmente o modelo nagô. Esse modelo, embora tenha sido introduzido por um terreiro fundado no séc. XIX por africanas, ainda em funcionamento, onde se canta quase só em língua africana, distancia-se do que se chama “nagô puro” em outros centros afro-brasileiros. Conforme, um dos “mitos de origem”, a Casa de Nagô, matriz iorubana do Tambor de Mina, teve uma angolana entre suas fundadoras e integrou, desde o princípio, uma entidade cabocla, o que talvez explique a diferença. (FERRETTI, M., 2001, p. 77).

A mesma autora (Id, p. 78) elenca várias características que demonstram a distância da Casa de Nagô no Maranhão do modelo nagô puro dos Candomblés da Bahia, assim como de outras matrizes afro-religiosas no Brasil:

1. O modelo ritual desse terreiro de Mina integra elementos jeje e cambindas, como o culto de voduns jeje e cambindas (boços).
2. Culto a entidades espirituais não-africanas (encantados nobres gentis e caboclos), característica que pode ter acontecido, desde a sua fundação ou desde o período em que a casa era comandada por africanas (FERRETTI, M., Id, *ibid*).

3. O transe de entidades espirituais africanas é muito ‘discreto ou sutil’, que muitas vezes sequer é percebido por pessoas de fora do culto. Os voduns e orixás não dão Ilá ou não bradam.
4. As entidades dançam sempre em conjunto sem destaque individual como em outras matrizes afro-religiosas, a exemplo do Candomblé. Elas falam e doutrinam ou ‘puxam seus cânticos’.

Percebemos nessas especificidades intrínsecas da Casa de Nagô do Maranhão a clara oposição entre o seu modelo ritual ‘nagô’ e o ‘nagô dito puro’ de outras matrizes afro-religiosas, que de acordo com Dantas (1988) é o ‘ideal’ e aqueles que se distanciam dele são vistos como ‘misturas’, impuros, ‘degenerados’, como já havíamos falado anteriormente. Nosso principal objetivo, aqui é compreender como as religiões afro-brasileiras, especificamente o Tambor de Mina, são permeadas a partir da lógica da pureza em oposição às misturas, onde tomamos como referências principais as ‘misturas ou cruzamentos’ dentro do Tambor de Mina no Maranhão e aproveitamos para lançar algumas categorias sobre as aproximações e integrações entre matrizes afro-religiosas: Tambor de Mina e Candomblé; Tambor de Mina e Umbanda.

Mais uma vez buscamos Beatriz Dantas (1988, p. 139-144) quando se reporta as misturas expressa um dos seus significados mais gerais associado ao contexto afro-religioso brasileiro:

Como categoria êmica, o termo “mistura”, neste contexto, indica a junção de formas religiosas tidas como diferentes. É reconhecendo a Igreja Católica como “outra” que o Nagô admite “misturar” com ela, enquanto abjura fortemente, “misturar” com as demais religiões. Tem-se, pois uma estrutura que permite algumas combinações e rejeita outras. Tem-se, pois uma estrutura, pois que permite algumas combinações e rejeita outras. E mais que isso, pois essa estrutura apresentada como “pura” admite conter certas “misturas” que não afetariam, contudo, sua pureza original, enquanto outras a deturpariam, provocando impurezas e desordens. (DANTAS, 1988, p. 139-140).

Ao analisar a vertente nagô sergipana, afirma que os afro-religiosos dessa nação permitem misturar símbolos diferentes (símbolos das culturas africanas com elementos católicos, por exemplo), mas abjura fortemente mesclar elementos de matrizes afro-religiosas de um tronco em comum, por exemplo: o Nagô puro sergipano misturado ou mesclado a elementos do Nagô do Candomblé baiano, ou seja a junção de símbolos do Nagô puro de Sergipe com elementos de uma outra matriz fundante afro-

religiosa em um mesmo modelo ritual de uma casa. Essa é uma das questões ou pontos importantes dentro de nossa discussão, pois ajuda a compreendermos a idéia central desse capítulo.

Por exemplo, de acordo com as explicações de Dantas (1988, p. 140) sobre as categorizações do próprio povo-de-santo em relação as formas de como as misturas podem ser processadas dentro do contexto afro-religioso brasileiro (o que é permissível e não é permissível ser misturado): os símbolos de uma matriz afro-religiosa diferente do nagô puro de Sergipe misturados com ele, são vistos como elementos ‘perturbadores’ e que do ponto de vista externo (afro-religiosos de outras casas) altera ou descaracteriza a sua ‘tradição afro-religiosa’. Associamos essa lógica das misturas, formulada por Dantas (Id, Ibid) com o Tambor de Mina no Maranhão, particularmente com a casa que nós estudamos ou analisamos, o Ilê Ashé Ogum Sogbô, de Pai Airton Gouveia:

X= Traços e elementos africanos das nações Jeje Daomeana, Nagô Abeokutá, Cambinda entre outras sobrevivências matriciais no Maranhão (Tapa Nupê, Balantas, Bijagôs, etc.).

Y= Catolicismo Popular, a partir da devoção aos santos católicos (Santa Bárbara, São Jorge, São João, etc.), ladainhas, etc.

Z= Cura ou Pajelança, culto afro-ameríndio que tem a figura do pajé como líder principal, uso de maracá e uma sorte de elementos naturais (ervas, banhos, ungüentos, etc.).

W= Terecô, Mata de Codó, Encantaria de Barba Soeira: religião afro-brasileira tradicional de Codó com uma ritualística própria e símbolos próprios. Culto a famílias de entidades espirituais como a de Léguas Bugi e voduns jeje Nagô, Ferretti, M. (2001, p. 62).

B= Outras formas afro religiosas, como Umbanda, Candomblé, Xangô, Batuque e também outras religiões, como o Espiritismo Kardecista.

Abaixo temos um quadro ilustrativo das misturas nas religiões afro-brasileiras, especificamente o Tambor de Mina, onde trabalhamos com análises de alguns

elementos referentes a lógica das misturas no modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô: adição de símbolos religiosos, avaliação dessas junções e um parecer ou resultado disso.

Adição de Símbolos religiosos no Tambor de Mina, modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô.	Avaliação dessas junções ou adições para os de ‘dentro’ e de ‘fora’		Parecer ou resultados das ‘misturas’ para os afro-religiosos de ‘dentro’ e de ‘fora’	
X+Y+Z+W	Para os de ‘dentro’ é aceitável	Para os de ‘fora’ é aceitável.	Para os de ‘dentro’ essas junções não são misturas perturbadoras	Para os de ‘fora’ essas junções não são vistas como misturas ‘perturbadoras’
X+Y+Z+W+B	Para os de ‘dentro’ é aceitável	Para os de ‘fora’ não é aceitável.	Para os de dentro essas ‘misturas’ são legitimadas e não ‘reconhecidas’	Para os de ‘fora’ essas ‘misturas’ são condenadas, desaprovadas e perturbadoras da ‘tradição na Mina’

Agora, faremos umas considerações explicativas sobre o nosso quadro das ‘misturas’, inspirado em Dantas (1988, p. p. 140), mas com ressalvas sobre o foco que ela empregou ao falar dessas ‘misturas’, dentre elas é de tratar especialmente do ‘Nagô Puro’ como forma original de religião afro do terreiro de mãe Bilina e a outra é a questão da alteração do grau dessa mesma ‘pureza nagô’. Em nosso quadro, tomamos como referência o modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô, entretanto, não associamos esse modelo a um elevado grau de pureza ou um modelo afro-religioso ‘puro’, como fez Beatriz Dantas (Id, *ibid*).

Analizamos como são combinados elementos simbólicos diversos (elementos africanos e símbolos de matrizes afro-religiosas diferentes e também espíritas) dentro do Ilê Ashé Ogum Sogbô, a partir do seu modelo ritual, observando o que é considerado permitido ou ‘permissível’ na lógica das ‘misturas’ no Tambor de Mina para os de ‘dentro’ e para os de ‘fora’. Quanto a esses termos de ‘dentro’ e de ‘fora’ fazemos algumas notificações, pois eles se referem respectivamente a comunidade afro-religiosa do Ilê Ashé Ogum Sogbô de Pai Airton e podemos também adicionar a de Pai Jorge

com o Terreiro de Iemanjá, já os de ‘fora’ são todos os afro-religiosos de outras casas de Mina no Estado, que condenam as ‘misturas’ presentes no Ilê Ashé Ogum Sogbô.

Pontuamos que no Tambor de Mina e o Nagô Puro do Terreiro de Santa Bárbara Virgem, de Mãe Bilina, as ‘misturas’ de elementos africanos com elementos católicos são aceitáveis ou permissíveis. No Tambor de Mina maranhense essas ‘misturas’ passam muitas vezes até ‘despercebidas’ quando somente são pensadas ou atreladas com o Catolicismo Popular, sendo inteiramente permitido, juntar dentro de uma casa de Mina símbolos afro-religiosos reconhecidos dentro da ‘tradição local’ (X, Z, W) com os do Catolicismo (Y). É importante analisarmos o parecer ou o resultado das ‘misturas para os de ‘dentro’ e os de ‘fora’, onde o resultado das adições de $X+Y+Z+W$ tanto para os de ‘dentro’ quanto os de ‘fora’ são permissíveis ou aceitáveis, entretanto, o problema está na seguinte ‘junção’ $X+Y+Z+W+B$ que apresenta uma aparente oposição especial e que explicaremos a seguir.

Para os de ‘dentro’ essas junções $X+Y+Z+W+B$ são legitimadas ou justificadas, pois tanto o Ilê Ashé Ogum Sogbô, quanto o terreiro de Iemanjá têm um discurso próprio e semelhante quando tem seus modelos questionados quanto as misturas com símbolos vistos como de Candomblé pelos de ‘fora’. Tanto os afro-religiosos do Ilê Ashé Ogum Sogbô e da Casa de Iemanjá costumam negar veementemente que seus modelos rituais ‘misturam’ com esses símbolos (B).

Para os de ‘fora’ a junção desses elementos $X+Y+Z+W+B$ e identificados no modelo ritual de Tambor de Mina do Ilê Ashé Ogum Sogbô e do terreiro de Iemanjá pelos de ‘fora’ é terminantemente desaprovado, condenado, ‘perturbador’ e que não deixa de alterar a ‘tradição’ do Tambor de Mina no Maranhão. Para Pai Euclides essas ‘misturas’ ($X+Y+Z+W+B$) são vistas como uma ‘faca de dois gumes’, como algo bom e ruim ao mesmo tempo, sendo perigoso para o futuro da religião em que ninguém mais vai saber quem é quem:

Olha, eu acho que pra começo a gente tem que ver e aceitar a forma como esses ritos eles crescem em uma velocidade tamanha. E a gente no momento, temos mais é que respeitar, eu não diria aceitar, mas respeitar essa velocidade desses ritos, que são distintos, mas que hoje a maioria dos cultuadores eles não estão preocupados com a própria distinção e definir o seu próprio culto. Eles estão mais preocupados em incorporar coisas uns dos outros, né em uma forma, Deus me perdoe de se promover, de se projetar, sem saber realmente a origem de cada um, talvez pela própria ignorância isso ocorre. Eu vejo muito isso. Do outro lado pode até se considerar isso uma faca de dois gumes, do outro lado eu vejo é ruim, é ruim, mas também é bom, porque que é ruim, é ruim porque a gente vê essa coisa tá muito fragmentada, cada vez mais. Mas, é bom também porque de alguma forma, eu não diria estratégia, mas de alguma

forma um salto pra que a própria sociedade [tá gravando?], chegar mais próximo, isso vem ocorrendo há muitos anos, né embora com críticas e críticas diversas, mas as pessoas aos poucos estão se aproximando das casas de culto, né quem não é cliente é rodante, quem não é rodante é pesquisador, porque isso até em épocas atrás não houve isso. Então, eu acho que é uma forma de bem estratégia, de cada cultuador dentro dessa questão. Agora, que é um tanto perigoso é, é um tanto perigoso sim, porque para o futuro, outros mais pesquisadores que vierem não vai mais encontrar nada assim definido. O pesquisador que chegar ou pessoa estudiosa e até mesmo o praticante vai ficar mais perdido outrora, sem saber na verdade o que está sendo cultuado. Você como pesquisador, você é...é como se diz, é testemunho disso, porque você tem ido já em vários terreiros e você vê que tem terreiro que ao mesmo tempo é Mina, é Cura, é pajelança, é tudo junto, né Então, é isso que eu vejo. (Entrevista com Pai Euclides, janeiro de 2007).

Pai Euclides é bem enfático sobre essa questão, atribuindo muitas explicações e razões para as ‘misturas’ dentro dos terreiro de Mina e demais matrizes no Maranhão, ele começa logo apontando que uma das causas disso é o crescimento muito rápido dessas religiões e de seus ritos, atualmente, atribuindo aos líderes afro-religiosos a responsabilidade no processo das ‘misturas’, onde esses líderes (pais e mães-de-santo) se preocupam mais em incorporar coisas uns dos outros do que particularmente, definir as suas religiões, uma forma de se promover e se projetar, como elucidou PaiEuclides. De acordo com seu ponto de vista isso tem um lado positivo e negativo ao mesmo tempo, pois no mesmo instante que atrai mais pessoas para essas religiões (clientes, rodantes, pesquisadores, etc.) é ‘perigoso’ devido as pessoas que se depararem com esses modelos rituais ‘misturados’ vão ficar ‘perdidas’, ‘confusas’, sem saber o que está sendo cultuado por essas casas.

No final de sua fala, Pai Euclides elenca que existem terreiros de Mina que ao mesmo tempo é Cura, Pajelança, Mina, etc., é tudo junto formando essa atmosfera de ‘junções’, ‘adições’ e ‘misturas’, entretanto, lembramos a esse babalorixá que a própria Casa Fanti Ashanti também concentra a presença desses elementos elencados por ele como Mina, Cura ou Pajelança, o Candomblé entre outras formas rituais. Em meio a esse questionamento, Pai Euclides pondera que tudo dentro de sua casa é ‘definido’:

Então, eu vou falar um pouco de mim, da minha casa, quando lá fora tem alguém que diz: rapaz, onde é a casa de Euclides, do Pai Euclides, a Casa Fanti Ashanti, não sei o quê, eles se referem dessa forma, só lá que tem santo, só lá que é bom, só lá que sabe tudo, só lá não sei o quê [RISOS MEUS!], o pessoal me mete a matraca, né. Eu acredito que eu sou o único babalorixá mais polêmico dessa cidade, porque eles diz isso. Bom, eu já faço um monte de coisa aqui em casa, mas todos que têm vindo aqui na minha casa, vê que tudo é definido: Baião é Baião, Tambor de Mina é Tambor de Mina, Candomblé é Candomblé, Canjerê é Canjerê, Samba Angola é Samba

Angola, Pajelança é Pajelança são esses ritos que são de porte espiritual, espiritualista, que são difundidos na Casa Fanti Ashanti (Entrevista com Pai Euclides, janeiro de 2007).

A questão da separação da multiplicidade de rituais desenvolvidos dentro da Casa Fanti-Ashanti é uma das preocupações de Pai Euclides, que afirma que mesmo sua casa apresente rituais diversos e duas matrizes afro-religiosas, Tambor de Mina e Candomblé, ele sempre procurou ‘separar’, ‘delimitar’ no sentido de não criar supostas ‘confusões’ ou deixar os espectadores (filhos da casa, pesquisadores, etc.) ‘perdidos’. Consideramos que essa ‘separação’ em oposição ao cuidado de não ‘misturar’ para não ‘confundir’ ou deixar possíveis espectadores ‘perdidos’ não deixa de ser uma ‘estratégia’ bem objetiva de Pai Euclides, que isolou os rituais de seu terreiro para não ser visto como ‘misturado’, ‘inferior’ ou mesmo ‘impuro’, apesar de ter esse ‘cuidado’ não deixa de executar ou promover todos esses ritos no espaço-terreiro Casa Fanti Ashanti, sendo pajeleiro, mineiro, candomblecista e responsável por uma série de outras festas e rituais muito presentes nessa casa (Baião de Princesas, Samba de Angola, Festa do Divino, Bumba-meu-boi, Tambor de Crioula, Tambor de Taboca, etc.).

Douglas (1976, p. 18) ao se referir sobre a impureza ritual ou as idéias de impureza em oposição a ‘pureza’, direciona suas reflexões para uma relação de ordem e desordem, o ser e o não-ser, a forma e ausência de forma, sempre fazendo menções de oposição entre algo:

A reflexão sobre a impureza implica uma relação sobre a relação entre a ordem e a desordem. O ser e o não-ser, a forma e a ausência dela, a vida e a morte. Onde quer que as idéias de impureza estejam fortemente estruturadas, a sua análise revela que põem em jogo estes profundos temas. É por isto que o conhecimento das regras relativas à pureza é uma boa maneira de entrar no estudo comparado das religiões. (DOUGLAS, 1976, p. 18).

Ao falarmos de pureza, inevitavelmente, temos que associar essas noções a sua oposição de impureza, onde ao tentarmos compreender a lógica das misturas procuramos relacionar isso a idéia de que ser ‘misturado’ é ser ‘impuro’, ‘degenerado’, impróprio, menos reconhecido e legitimado. Concordamos com Douglas (Id, Ibid), quando ela ao se reportar em suas análises especialmente a impureza ritual, revela que as oposições que a impureza coloca em jogo estão intrinsecamente imbricadas na própria ‘pureza’ e suas regras, onde um conhecimento delas é uma forma de

adentrarmos no estudo comparado das religiões, percebendo os graus de pureza e impureza em variadas experiências religiosas.

Ao analisarmos essa lógica das misturas, vistas como ‘desordens’, ‘confusão’ e ‘impurezas’ dentro do contexto afro-religioso brasileiro, onde as aproximações e mesmo as práticas rituais de variadas formas religiosas dentro de um mesmo terreiro ou templo afro-religioso, lançamos algumas ‘categorias analíticas’ para compreendermos esse processo: a ‘Minumbanda’ e o Minomblé ou ‘Tambor de Mina de Paramento’.

Essas expressões foram idealizadas por nós em face da nossa própria vivência no campo afro-religioso maranhense, especialmente na área da Fé em Deus, Monte Castelo e Liberdade em que desenvolvemos pesquisas mais sistemáticas em alguns terreiros de Tambor de Mina (Terreiro de Iemanjá, Ilê Ashé OgumSogbô, Ilê Ashé Obá Yzou Ilê Ashé Toy Abidigá). O modelo ritual de Tambor de Mina em especial da Casa de Iemanjá de Pai Jorge nos últimos vinte anos foi muito criticado pelo povo-de-santo maranhense, particularmente, alguns segmentos mais apegados as ‘tradições afro-religiosas’, a antiguidade na Mina, dizem que tanto o Terreiro e Iemanjá quanto o Ilê Ashé OgumSogbô são muito ‘misturados’.

A explicação para isso são os símbolos, características ou rituais de outras matrizes afro-religiosas presentes no seu modelo ritual (lembramos do quadro das misturas: $X+Y+Z+W+B$), onde algumas junções ou uniões rituais não são ‘aceitáveis’ e são ‘desaprovadas’ por uma camada do povo-de-santo maranhense. Começamos a analisar o termo ‘Minomblé’= Mina + Candomblé, também categorizado por nós como ‘Mina de Paramento’ ou ‘Tambor de Mina de Paramento’, que faz alusões a possíveis ‘misturas’ entre duas matrizes afro-religiosas diferentes identificadas no Ilê Ashé OgumSogbô e Terreiro de Iemanjá, sendo algo em desacordo com vozes mais ‘tradicionalistas’ do Tambor de Mina no Maranhão.

O outro termo ‘Minumbanda’ designa também ‘misturas’ desse mesmo modelo ritual com outra matriz afro-religiosa, mas agora com a ‘Umbanda’, que contextualizada ao Maranhão, Ferretti, S. (1996) faz referências a ela como uma matriz afro-religiosa ‘cruzada’ ou ‘misturada’ com o Tambor de Mina, ou seja, no Maranhão temos uma ‘Umbanda cruzada’ com a Mina, muitos terreiros de Umbanda podemos observar características de Casas de Mina e a partir disso haver esses ‘cruzamentos’.

Quanto a esse aspecto podemos direcionar nossas atenções para uma das festas presentes no modelo ritual do Ilê Ashé OgumSogbô herdada do Terreiro de Iemanjá, como a ‘festa dos Pretos-Velhos’, realizada no dia 13 de maio nessas duas casas de

Tambor de Mina. Ainda fazendo menções a Umbanda no Maranhão, Ferretti, S. (1986, p. 162) mostra que os terreiros de Umbanda costumam receber algumas denominações como ‘terreiros de brancos’ e serem vistos de modo perjorativo, pois concentram elementos de diversas categorias próprios dessa matriz:

Recebendo denominações de “terreiros de branco”, os terreiros de Umbanda em sido muitas vezes vistos de modo perjorativo, uma vez que reúnem elementos de diversas origens: africana, ameríndia, européia e orientais, abandonando certas práticas tradicionais da Mina e simplificando os rituais. São poucos numerosos, mas estão em expansão, talvez pela atração exercida por suas pretensões ecumênicas e pela diminuição das exigências, podendo-se mesmo falar de um grau de “umbandização” de diversos grupos de Tambor de Mina. Em relação ao Batuque do Pará, Y. Furuya (1994:16) considera que a Umbandização não é um fator de desorganização, mas um processo de inovação que a revitaliza. (FERRETTI, S., 1986, p. 166).

Aqui, Sérgio Ferretti (1986) ao tecer comentários sobre a Umbanda, acaba denotando uma das particularidades dessa matriz afro-religiosa, os seus pluralismos e diversidade simbólica de várias origens (africana, ameríndia, européia e orientais) e observa que em meados dos anos 80, a Umbanda no Maranhão já estava em expansão acentuada. Um dos aspectos também citados por Ferretti, S. (Id, Ibid) dizem respeito ao grau de umbandização em vários terreiros de Tambor de Mina, que ele passa a categorizar como ‘Mina cruzada’.

Furuya (1994, p. 21) analisa o processo de Umbandização nos cultos populares da Amazônia, observando variados aspectos desse fenômeno que esteve intrinsecamente ligado a história e expansão dessa religião, explicita que a Umbandização foi algo que se desenvolveu ligado a uma integração do Brasil a região amazônica:

Portanto, a Umbandização da Amazônia é algo em que o processo de tentar “integrar” ao Brasil a região amazônica, a qual foi apartada regionalmente devido ao seu isolamento até o presente, se desenvolve por meio do canal de representação ou expressão popular que são as religiões populares. E em meio a isso, aparecem os novos espíritos padronizados a nível nacional; sistemas rituais são recompilados de acordo com um “sistema de conhecimento grafado” que é fornecido pelos teólogos umbandistas e as federações umbandistas das regiões centrais do país e circula por todo o país através da “indústria umbandista”. Tanto os cânticos rituais quanto as imagens dos espíritos igualmente: o que é padronizado vai se infiltrando nos rituais e espaços rituais dos grupos de cada região. Isso não é algo imposto violentamente, mas se infiltra como uma “Umbandização passiva” e, em situações que não são poucas, é positivamente escolhida como “Umbandização ativa”. (FURUYA, 1994, p. 48).

A Umbandização na Amazônia vai ser percebida em vários momentos, principalmente, como intermediadora de canais de representação ou expressão das religiões populares, no qual símbolos próprios dessa religião e demais marcas vão se infiltrando e caracterizando o que Furuya (1994, p. 17) vai chamar de Umbandização passiva (influências da Umbanda em grupos não-Umbandistas), beirando a Umbandização ativa (crescimento e influências dessa matriz em grupos umbandistas). Um outro processo analisado por Furuya (1986, p.32-33) é o de ‘nagoização’, onde o mesmo aponta uma heterogeneidade no culto Mina-Nagô de Belém, tendo variações acentuadas de um terreiro para outro, além dele focalizar categorias analíticas expressando a pluralidade e busca de ‘tradições’ por esses terreiros:

Como já indicamos antes, o culto Mina-Nagô de Belém não é homogêneo e a variação de um terreiro para o outro é grande. Porém, podemos dividir os terreiros de Mina-Nagô em dois tipos de maneira muito grossa. Chamaremos um tipo de “conservador” e outro de “inovado”. Segundo eles, apenas poucas casas em Belém mantêm o culto Mina-Nagô “autêntico”, enquanto as restantes têm misturado tudo, tornando-se uma salada. (FURUYA, 1986, p. 32-33).

As religiões afro em Belém vão apresentar uma heterogeneidade acentuada, com variados tipos de modalidades religiosas, indo da pajelança local até o Pentecostalismo (FURUYA, 1986, p. 17), entretanto esse autor vai se deter ou analisar dos tipos de cultos afro-brasileiros e a Umbanda, pontuando os processos de Umbandização e Nagoização nessas religiões. Devido a essa heterogeneidade do culto Mina Nagô em Belém, o autor os classifica em dois tipos ‘os inovados’ que associamos esse termo as próprias misturas entre elementos diversos (uma salada!) e os ‘conservadores’ mais resguardados das possíveis misturas com diversos elementos, sendo muitas vezes classificados pelos ‘tradicionalistas’ como ‘autênticos’.

Compreendemos que a lógica das misturas no cenário afro-religioso maranhense pode ser vista e entendida quando refletimos também sobre o grau de uma ‘pureza africana’ dentro do Tambor de Mina, associando isso às próprias ‘tradições’ dentro dessa religião. Consideramos que as misturas ou ‘cruzamentos’ no Tambor de Mina, assim como em outras matrizes afro podem ser pautados a partir da própria lógica dessas misturas: aquilo que é aceitável e não aceitável em um contexto heterogêneo.

Na maioria dos terreiros de Mina do Maranhão estão presentes símbolos diversos, entretanto, é aceitável segundo a tradição afro-religiosa maranhense as misturas de marcas ou símbolos do Catolicismo, das heranças ou elementos africanos e

os afro-ameríndios da Pajelança, enquanto outros tipos de cruzamentos não são vistos com ‘bons olhos’, pois acabam criando ‘confusões’ ou formando uma ‘misturada’.

No Ilê Ashé Ogum Sogbô essa lógica das misturas aparece definida, a partir dos discursos dos afro-religiosos da casa que não se reconhecem como ‘misturados’ com uma matriz afro-religiosa diferente da Mina, o Candomblé.

7. Notas sobre o processo de Reafricanização/Africanização e o Tambor de Mina no Maranhão.

Logo no início da formulação de nosso projeto de pesquisa para o Mestrado começamos a fazer várias inferências sobre as adaptações, reformulações e ressignificações do modelo ritual de Tambor de Mina, observado no Terreiro de Iemanjá, de Pai Jorge Oliveira e também no Ilê Ashé Ogum Sogbô, de Pai Airton Gouveia tentando contextualizar com o processo de reafricanização/africanização das religiões de matriz africana no Brasil. Ao falarmos sobre a diversidade afro-religiosa no Maranhão no primeiro capítulo expomos nossas preocupações e tentativas de categorizar o ‘processo de paramentação’ ou a ‘Mina de Paramento’ implementada por Pai Jorge no terreiro de Iemanjá e seguido e perpetuado pelo Ilê Ashé Ogum Sogbô, entretanto, como uma possível reafricanização da Casa de Iemanjá, porém ele não se adequa a uma das idéias principais dele que é a busca de legitimação afro-religiosa (símbolos, segredos, conhecimentos, etc.) no próprio continente africano.

Vagner Gonçalves da Silva (1999, p. 156) aponta algumas interpretações e sentidos nos quais podemos pensarmos o processo de reafricanização:

Assim, pode-se dizer que a reafricanização em alguns casos, se me permitem o uso de neologismos, é sinônimo de descatolização (retirada de práticas católicas do Candomblé), e em outros é sobretudo, além de descatolização, uma radicalização da nagocracia em direção de uma desbantualização (incluindo uma descabocização, isto é uma retirada do panteão das entidades bantos e dos caboclos). Prevalece aqui uma iorubanização seja nos moldes brasileiros ou nos africanos. Muitos sacerdotes adeptos deste último processo procuram evitar, inclusive a utilização do termo candomblé, para definir a sua religião, preferem chamá-la de tradição dos orixás. (SILVA, 1999, p. 156).

Dentro desses sentidos do processo de reafricanização apontado por Silva (Id, *ibid*) o que se destaca é a iorubanização de algumas casas de religião afro, especialmente de Candomblé, onde todas as marcas ou sinais que possam descaracterizar uma maior fidelização ao continente africano, ou as culturas religiosas

do outro lado do Atlântico serão extirpadas dos terreiros, descatoização e descabocização na religião. Quanto a substituição da categoria matricial afro-brasileira ‘Candomblé pela ‘tradição dos orixás’ é uma iniciativa de uma mãe-de-santo ou ialorixá de São Paulo chamada Sandra Medeiros Epega, chefe do Ilê Lewiyato em São Paulo (EPEGA, 1996, p. 50), pelo que constatamos uma opção dessa sacerdotisa de orixá que procurou vincular suas ligações afro-religiosas diretamente com o continente africano não se subordinando a templos afro-religiosos no Brasil (busca do conhecimento na ‘fonte’!).

Um dos pressupostos essenciais ao pensarmos o processo de reafricanização é ter atenção ao compreendermos como algo que não é tão recente quanto parece ser, coisas de poucas décadas pra cá, entretanto, faz parte da própria história do Candomblé (SILVA, 1995, p. 273):

A busca, na África, de “pedaços” da tradição que são considerados perdidos ou esquecidos não é, entretanto, fenômeno recente. O processo de reafricanização faz parte da história do Candomblé onde são recorrentes as menções às viagens empreendidas por africanos ou seus descendentes, depois de emancipados, às suas terras de origem das quais retornam trazendo os conhecimentos e liturgias para fundar ou aperfeiçoar seus terreiros. Esta é a história das fundadoras da Casa Branca do Engenho Velho que, no século passado, viajaram à África e de lá retornaram trazendo consigo o africano Bamgboxé, importante personagem na implementação dos rituais deste terreiro. (SILVA, 1995, p. 273).

As primeiras viagens de volta remontam a segunda metade do séc. XIX, como mostra Stefania Capone (2004, p. 266) ao se referir sobre o trânsito entre os descendentes de africanos entre o Brasil e o continente africano, a partir do momento que o movimento de volta aos países da costa ocidental africana começa a se intensificar entre os escravos libertos. É essencial essa visão de Silva (Id, ibid) ao utilizar a expressão de ‘busca de Áfricas aos pedaços’ ou mesmo o ‘Axé resgatado’ como uma definição curta para o processo de reafricanização analisado de forma geral, especialmente em São Paulo.

Manuela Carneiro da Cunha (1985, p. 100-101) no seu estudo sobre os retornados ou o movimento de volta ao continente africano pelos ex-escravos brasileiros, chamados de ‘libertos’ evidencia que eles tinham a opção de continuar no país, na maioria das vezes subjugados moralmente e politicamente, sujeição ideológica e política mesmo ou eram estimulados se tivessem condições econômicas próprias para deixarem o país:

Os libertos, a partir de 1830, foram sendo colocados diante da opção entre a exclusão do país e o trabalho agrícola, de preferência nas grandes propriedades. Se muitos cederam e aceitaram uma situação de dependência, outros resistiram e se mantiveram nas cidades, apesar das perseguições políticas. Outros, enfim com suficiente capital, preferiram voltar para a África: retorno estimulado fortemente pelas autoridades brasileiras e não simplesmente espontâneo. A partir da década de 1830, libertos africanos e crioulos, vindo do Brasil, começam a se instalar na costa ocidental da África, e em particular na chamada “costa dos escravos”, seguidos pelos libertos cubanos. (CUNHA, 1985, p. 100-101).

A maioria dos ‘retornados’ ou escravos libertos brasileiros se concentraram em vários pontos da costa da África Ocidental estabelecendo em Ágüé, Anecho, Ajudá, Cotonou, Porto Novo, Badagri e Lagos, outros voltam para suas cidades de origem no interior, propiciando um processo de fundição, reencontro com suas linhagem se reintegrando de uma certa forma na população africana. (CUNHA, Id, p. 107). Quanto as religiões afro-brasileiras, Capone (2004, p. 267) diz que essas viagens ou o trânsito entre os afro-religiosos entre o Brasil e a África proviam legitimidade e ‘tradicionalidade’ africana, muitas histórias dessas mesmas viagens a autora considera como o mito da ‘pureza e tradição nagô’.

Essas viagens foram desenvolvidas por várias pessoas dessas religiões, dentre elas a viagem feita pela fundadora do terreiro de Candomblé Engenho Velho pela sua fundadora Iyá Nassô, havendo algumas divergências entre autores sobre ela, no caso (Carneiro, Verger e Costa Lima), segundo Capone (Id, *ibid*). Outras idas ao continente africano são elencadas por essa mesma autora, como a de Marcos Teodoro Pimentel, fundador do primeiro terreiro de Egum na ilha de Itaparica (Bahia); a viagem de Martiniano Eliseu do Bonfim, um dos últimos babalaôs ou adivinho no Brasil; a de Felipe Sabino da Costa mais conhecido como Pai Adão, chefe do terreiro Obá Ogunté em Recife (CAPONE, Id, p.266-274).

O papel de mensageiro do finado pesquisador e fotógrafo Pierre Verger foi importante, pois procurou estabelecer através de uma comparação entre as religiões no continente africano e na diáspora brasileira pontos de similitude ou continuidades entre as terras brasileiras e africanas, como denota Capone (Id, p. 277):

Verger passou muitos anos entre o Brasil e a África, onde em 1953 foi iniciado no culto de Ifá e se tornou babalaô, sob o nome ritual de Fatumbi: “Ifá me pôs de volta no mundo”. Com suas idas e vindas, veiculou um fluxo de informações que ligam simbolicamente a terra brasileiras à terra africana. Em 1959, foi fundado o Centro de Estudos Orientais (CEAO) em decorrência das pesquisas de Verger. Os antropólogos, então, substituíram

os iniciados dos cultos nas viagens à África: eles também partiam em busca dos segredos dos cultos africanos. (CAPONE, 2004, p. 277).

As funções dessas idas ao continente africano não só por afro-religiosos, mas depois por antropólogos mais uma vez mencionamos a busca por prestígio dentro da religião, a busca de conhecimentos perdidos pela próprio monopólio dos saberes dentro dessas religiões e também pela questão do ‘segredo’. Silva (1995, p. 273) dá alguns desses exemplos de viagens ao continente africano em que vislumbraram títulos honoríficos religiosos, ou mesmo o ganho de aspectos ‘tradicionais’:

Pai Idérito de Oxalufã que viajou para África várias vezes, tendo recebido, numa destas ocasiões, de Olufon (o rei da cidade de Ifon, na Nigéria), o título invejável de “Awòrò Osàlufòn”, conforme registra Verger (1981, p. 31). Em seu terreiro uma série de práticas rituais e “cargos” foram introduzidos a partir destas viagens, como os olóyès (dignitários portadores de títulos) que durante os toques executam a cerimônia de saudação ao pai-de-santo tal qual a realizada para o rei de Ifon, descrita por Verger (Id, ibid) (SILVA, 1995,p.273).

É um típico exemplo de reconhecimento e de legitimidade, a partir das experiências dessas culturas afro-religiosas na própria fonte, onde esses títulos são documentos de valor ao mesmo tempo que oferecem aos seus detentores uma suposta diferenciação no campo afro-religioso brasileiro ao voltarem da África. Antes de fazermos nossas primeiras considerações sobre a idéia de ‘africanização’ (PRANDI, 1991), exporemos de maneira objetiva nossos objetivos desse capítulo que é estabelecer idéias e sentidos comuns desse processo de reafricanização/ africanização com o Tambor de Mina no Maranhão, a partir do cenário afro no Estado associado a experiências dos afro-religiosos locais.

Reginaldo Prandi (1996, p. 105) ao categorizar o processo de Africanização do Candomblé é uma busca também de elementos e aspectos ligados a tradição afro-religiosa perdidos na adversidade da diáspora:

Começava o que chamei de processo de Africanização do Candomblé, em que o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil, é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público e, assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá (1996, p. 105)

O contexto do processo de Africanização exposto por Prandi (Id, Ibid) é mais relacionado aos momentos ou etapas pelas quais as matrizes afro-religiosas se perpetuam no Brasil, a exemplo da própria formação da Umbanda no país, no início do séc. XX em que ocorre um branqueamento a partir dessa matriz. O primeiro dentro de Umbanda aparece em meados dos anos 20, como uma dissidência de um Espiritismo Kardecista, que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos espíritos mais ortodoxos como inferiores (PRANDI, Id, p. 98).

Leituras de obras etnográficas, cursos de teologia africana e uma sorte de documentos e informações escritas sobre o universo afro-religioso brasileiro são alternativas para reciclagem, aprendizado e reformulações de conhecimentos dos afro-religiosos e é parte constituinte dos processos de Reafricanização operado no Candomblé. Ao citar, Bastide (1983, p. 168), Vagner Silva pondera que quando os afro-religiosos se vêem impossibilitados de ir à fonte de conhecimento, saber e informações africanos no passado, os livros ou etnografias de antropólogos, pesquisadores e demais interessados nessa temática como objeto de estudo se tornam um subsídio:

A leitura de textos etnográficos e a frequência aos cursos de teologia africana demonstram além de uma postura diferenciada dos adeptos em relação à forma de reprodução oral da religião, uma subjacente busca da África que se torna cada vez mais valorizada. Como disse Bastide, “na impossibilidade de ir à África outrora, o zelador (pai-de-santo) de hoje estuda a África através dos livros para reformar sua própria religião” (Bastide 1983:168) (SILVA, 1995, p. 271).

As pesquisas, textos, documentos escritos e, principalmente, as etnografias sobre as culturas afro-religiosas brasileiras são muito solicitadas atualmente entre o povo-de-santo maranhense como um exemplo mais local dessa dinâmica, que vai de encontro com o conhecimento repassado através da oralidade. Na impossibilidade de adquirir esse arcabouço teórico os livros servem de instrumento para a atualização e fonte de conhecimento dos cultos e ritos afro.

Fazendo mais considerações a respeito disso, Silva (2000, p. 167) pontua que por haver uma ausência de textos doutrinários sobre as religiões afro-brasileiras, os textos etnográficos acabam desempenhando um papel teológico:

A atribuição de sacralidade aos textos religiosos é comum em quase todas as religiões que têm sua história e doutrina escritas. No caso das religiões afro-brasileiras, a ausência de textos doutrinários sobre o culto faz com que as etnografias acabem desempenhando um papel “teológico” ao construir narrativas que se tornam referências para uma tradição conservada

geralmente por transmissão oral. Nessas circunstâncias, os religiosos, ao ver as etnografias como “obras sagradas”, podem estender essa visão sagrada aos autores das etnografias, considerando os antropólogos como “profetas” ou “enviados dos orixás” como se percebe nestes depoimentos de Jorge de Oliveira e José Gomes Barbosa. (SILVA, 2000, p. 167).”

Os próprios afro-religiosos reconhecem que os trabalhos e pesquisas antropológicas mesmo condicionadas a falhas ou alguns ‘erros’, pois acreditamos que nenhum trabalho científico ou acadêmico por melhor embasado e teorizado que seja, não tem um grau de perfeição completa, pois sempre será passível de críticas. As etnografias e demais pesquisas passam a ser referências, documentos de consulta para muitos pais e mães, filhos (as)-de-santo nas religiões afro-brasileiras, particularmente, há algumas ‘obras’ de pesquisadores e antropólogos que são muito solicitadas e que muitos ‘mineiros’ (líderes afro, filhos (as)-de-santo, adeptos e simpatizantes, etc.) costumam ter como referência da história do Tambor de Mina e outras particularidades²⁸.

Claude Lépine (2005, p. 126) afirma que o recurso a literatura etnográfica e a escrita como fonte de saber sobre as religiões afro-brasileiras, aparece como uma alternativa diante da perda de fundamentos e de conhecimentos perdidos, existindo em São Paulo uma série de sacerdotes intelectualizados que participam de inúmeros eventos sobre essas religiões, publicam livros, freqüentam universidades, colocando em oposição a transmissão do saber pela escrita e oralidade:

Existe em São Paulo uma elite de sacerdotes intelectualizados que freqüentam universidade, reuniões científicas, publicam livros, e tendem a valorizar mais a escrita que a oralidade. Esses religiosos foram desenvolvendo novos hábitos e quadros mentais que inevitavelmente acabam por modificar sua interpretação da teologia do Candomblé. Eles sentem necessidade de uma sistematização e de uma racionalização dos ensinamentos do Candomblé, de uma formulação seqüencial das concepções religiosas tradicionais, e de uma adaptação da religião às exigências mentais acadêmicas. (LÉPINE, 2005, p. 127).

Talvez essa seja uma das grandes causas para que haja uma acentuada

28-Há alguns livros muito consultados por ‘mineiros’ no Maranhão como fonte de informação, referência, consulta, enfim são muitos os objetivos, dentre eles: o livro de Manuel Nunes Pereira ‘A Casa das Minas: culto dos voduns jeje no Maranhão’; Querebentã de Zomadônu do antropólogo Sérgio Ferretti e ‘Desceu na Guma da também antropóloga Mundicarmo Ferreti, são os mais procurados. Alguns amigos (as) nossas do Tambor de Mina ora ou outra nos pedem emprestado ou no pedem essas obras. Há outros também, mas pontuamos que esses são os que geram maior demanda de procura. O próprio Pai Jorge Itaci de Oliveira gostava muito das leituras antropológicas a respeito das religiões afro-brasileiras, inclusive sendo autor de uma obra sobre seu terreiro de Mina ‘Orixás e Voduns em terreiros de Mina (1989), tinha muitos livros sobre esse tema.

diversidade afro-religiosa entre terreiros ou casas de religião afro, inclusive de uma mesma matriz, até de casas com uma mesma raiz fundante (matrizes e filiais) em face da falta de uma padronização mais formalizada ou um saber escrito bem estruturado ou documentado por eles e que seja harmonicamente reconhecido. Ao recobramos nossas categorizações do processo de reafricanização e africanização, principalmente as diferenças entre essas duas categorias em Silva (1995, 2006) e em Prandi (1991, 2006) respectivamente concordamos com as idéias de Frigerio (2005, p. 141) quando as identifica:

Africanização é mais adequado para definir a passagem da prática de uma variante sincrética, como a Umbanda no Cone Sul ou o espiritismo em Cuba, Porto Rico ou nos EUA, para uma prática mais africana, como o candomblé, o batuque ou a santería. Ocorre bastante cedo na trajetória religiosa da pessoa e é um segundo passo, que a mergulha naquilo que os seguidores consideram o âmago da experiência religiosa (Prandi, 1991). Reafricanização é um processo sofrido por pessoas já praticantes do Candomblé, do batuque ou da santería (ou outros cultos comparáveis como o tambor de mina ou xangô), que insatisfeitas com o conhecimento religioso que receberam, viram-se para a África de hoje, especialmente para a região dos iorubás, como fonte verdadeira de conhecimento teológico e ritual. Por meio desse processo, a África vem a ser vista não só como a origem remota da tradição religiosa mas também como modelo contemporâneo para sua prática. (FRIGERIO, 2005, p. 141).

Apesar dessas diferenças entre reafricanização e africanização pontificadas por Frigerio (Id, Ibid), a partir dos próprios meandros dos textos e idéias contidas em Silva (1995, 2006) e Prandi (1991, 2006), esse fenômeno de busca das origens africanas, de atualização de conhecimentos em face de perdas, o axé resgatado é apontado por Frigerio (Id, Ibid) como algo único, entretanto, ele tem concordado com a essência ou elo em comum dessas categorias, fazendo algumas ressalvas:

Tenho concordado com a essência dessa interpretação (Frigerio 2002c), mas quero aqui salientar que esta estratégia tem funções legitimadoras interiores-relacionadas com a comunidade de fiéis-, mas também exteriores, em relação às sociedades hospedeiras nas diásporas secundárias. Também desejo lembrar que a africanização e a reafricanização podem ser mais ultimamente examinadas como processos separáveis que têm conseqüências diferentes a nível de análise micro (do indivíduo), meso (da comunidade religiosa) e macro (da sociedade hospedeira). Têm impactos diferentes na vida da pessoa, nos vínculos criados no interior da comunidade religiosa e na relação que se estabelece com a sociedade hospedeira (FRIGERIO, 2005, p. 142).

Mesmo que Frigerio (2005, Id, p. 141) concorde em parte que a essência de ambas as categorias (reafricanização e Africanização) e que as une em um sentido comum, a partir do pressuposto da busca constante de uma tradição mais pura, mais africana, e considerada uma estratégia de legitimação em relação a adeptos de uma outra religião, ele acaba diferenciando essas mesmas categorias. O autor vai expressar essas diferenças, quando focaliza nas estratégias de Reafricanização/Africanização funções legitimadoras interiores e exteriores, pondo em destaque aspectos direcionados a comunidade de fiéis (afro-religiosos em trânsito, mobilidade) e as sociedades hospedeiras nas diásporas secundárias (cidades para onde as religiões primárias, Candomblé baiano, Tambor de Mina no Maranhão, Xangô em Pernambuco, Batuque no Rio Grande do Sul, se deslocaram, a exemplo do Tambor de Mina para São Paulo).

Na verdade, Alejandro Frigerio (Id, p. 52) pontifica ou tenta entender o complexo deslocamento espacial das religiões afro-americanas (expansão além das fronteiras nacionais e transnacionais), a partir de categorias como diásporas religiosas primárias e diásporas religiosas secundárias, provocado pela sua intensa mobilidade. Primeiramente, vamos fazer rapidamente algumas considerações a respeito dessas duas categorias, diásporas religiosas primárias e secundárias citadas pelo autor para melhor entendermos os estágios desses trânsitos ou deslocamentos religiosos.

A principal diferença entre esses dois tipos de diásporas propostas por Frigerio (Id, p. 138) está atrelada a um sentido entre o local para onde as religiões afro-americanas se instalaram primeiramente (primários) e depois se espalharam, a partir desses lugares primários ou primeiros:

Apesar das variantes religiosas afro-americanas terem se desenvolvido em regiões e cidades diferentes, existem suficientes similaridades em sua situação nos locais de origem para permitir que as agrupemos como diáspora religiosa primária. Ao contrário, as regiões e as cidades para onde migraram podem ser consideradas uma diáspora religiosa secundária. Assim, a Bahia, Recife, São Luís do Maranhão, Porto Alegre, Havana ou Porto Príncipe e seus arredores, como lugares de origem do Candomblé, do Xangô, do Tambor de Mina, do Batuque, da regla de ocha e do vodu-respectivamente podem ser considerados diáspora religiosa primária. As cidades, regiões para onde essas variantes migraram podem ser considerados uma diáspora religiosa secundária (FRIGERIO, 2005, p. 138).

Mais uma vez exemplificamos a diáspora religiosa primária e secundária, a partir da religião afro no Maranhão ou local, o Tambor de Mina, que é considerado como uma diáspora religiosa primária, pois foi o local primeiro onde essa variante se

instalou, vindo do continente africano e como diáspora religiosa secundária os variados lugares por onde a Mina se espalhou dentro do país: São Paulo, Rio de Janeiro, Manaus, Belém do Pará, Teresina, Pernambuco, Paraná, Rondônia, etc. Os variados estágios pelos quais passam os afro-religiosos ao longo de suas vidas podem ser agrupados da seguinte maneira: primeiro estágio com a Umbanda ou Espiritismo; segundo estágio com a africanização (passagem de uma variante mais sincrética para uma mais africanizada); terceiro estágio é o da reafricanização (volta para a África, pois os conhecimentos da tradição da diáspora primária é incompleto) e a quarto estágio com a construção de uma religião mundial, uma libertação das histórias e ‘tradições locais’ que atrapalham as variantes afro-americanas, algo mais global, a religião dos orixás (FRIGERIO, 2005, p. 138-149).

Exemplificamos esses deslocamentos espaciais das religiões afro-americanas das religiões consideradas mais sincréticas até as vistas como mais autônomas e independentes, ainda legitimando idéias de Frigerio (Id, p. 152-153):

As pessoas começam praticando em variantes como o espiritismo ou a umbanda, que têm o papel de pontes cognitivas entre o catolicismo popular praticado pela maioria dos latino-americanos e variantes mais africanas que não lhe são familiares. Mais tarde, são iniciados em variantes mais africanas que o batuque, o candomblé ou a santería, que são vistos como magicamente mais fortes e envolvem maior grau de engajamento com a religião. Ao longo de suas trajetórias religiosas as pessoas também, gradualmente, passam a fazer parte de comunidades transnacionais mais amplas. As primeiras comunidades religiosas que os seguidores conhecem são principalmente locais, depois passam a participar de comunidades transnacionais incipientes e por fim alguns deles sentem-se integrados em comunidades transnacionais globais. (FRIGERIO, 2005, p. 152-153).

Compreendemos esse trânsito afro-religioso ou os diversos estados de mobilidade e transformações, ou mesmo ou vários deslocamentos das trajetórias dessas diásporas religiosas com a incessante busca por conhecimentos, informações, autonomia, independência, resgate e, principalmente, reatualização constante de saberes apreendidos tanto em diásporas religiosas primárias quanto secundárias. E como associar esses processos, deslocamentos, buscas, resgates de axé, movimentos de legitimação afro-religiosa, trânsitos constantes na busca de ‘tradições’ perdidas ou mesmo negadas com o Tambor de Mina no Maranhão?

Será que podemos falar em Africanização, Reafricanização ou mesmo considerar que os afro-religiosos no Maranhão promovem ou já desenvolveram deslocamentos espaciais, a partir de diásporas religiosas, termos apontados por Frigerio

(2005, p. 138). Começamos a contextualizar essas categorias com o Tambor de Mina, a partir de um artigo desenvolvido por Ferretti, M. (1994, 1996) sobre as estratégias de Africanização na religião afro-brasileira, onde ela dá maior destaque para a Mina no Maranhão e suas ligações com esse processo.

A reatualização de conhecimentos, saberes, informações africanos especialmente relacionado a religião, de acordo com Ferretti, M. (1994, p. 100) só foram restabelecidos ou recuperados em meados dos anos 80, com a vinda de africanos para a Universidade Federal do Maranhão-UFMA como professores, estudantes e convidados para ministrar cursos e seminários curtos:

No Maranhão, apesar da população negra ser igualmente expressiva, pode-se dizer que o contato com africanos só foi restabelecido nos anos 80, com a vinda de africanos para a UFMA-como professores (kasadi Wa Mukuna/Zaire), como estudantes (François Sauvi e Olivier Gbegan, do Benin e outros) e como convidados para ministrar cursos e seminários de curta duração naquela universidade (Kabengele Munanga/ Zaire, Lebené/Togo, François e Olivier/Benin-e, principalmente, com o colóquio internacional da UNESCO realizado em 1985, na capital maranhense: Sobrevivências religiosas africanas na América Latina e Caribe (FERRETTI, M., 1994, p. 100).

O reencontro ou a própria recuperação de laços entre afro-descendentes e africanos no Maranhão na década de 80 pode ser visto como um gancho para contextualizarmos o cenário afro-religioso maranhense com os processos de reafricanização/ africanização e analisar se há deslocamentos a nível diáspórico em nível de religião primária (FRIGERIO, 2005) que é o Tambor de Mina no Maranhão. Pai Euclides Meneses (1987, p. 169) ao falar do Seminário Nacional ‘Religião e Negritude’ (evento que antecedeu o Colóquio Internacional da UNESCO sobre as sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas na América latina e no Caribe), diz que esse evento no ano de 1985 (18-21 de junho), foi uma oportunidade para o intercâmbio entre várias pessoas sociólogos, antropólogos, sacerdotes de diversas religiões e outros estudiosos:

Aproveitando este trabalho, quero abordar um acontecimento que de maneira nenhuma poderia ser esquecido, justamente o privilégio e a oportunidade que teve nossa São Luís do Maranhão, que já está conferindo 370 anos e só agora em junho de 1985, houve um grande seminário, que teve como título Religião e Negritude. Este contribuiu para um grande intercâmbio de sociólogos, sacerdotes de diversas religiões e seitas e outras mais pessoas estudiosas. Este evento veio nos trazer o que mais queríamos: a confraternização, principalmente, para nós do culto dos voduns, com os africanos de várias procedências, como a Nigéria, Benin, Zaire, Trinidad-

Tobago, Cuba, França, Congo, Angola, Gabon, USA, Guiana, Colômbia, Haiti, etc. Este encontro veio nos oportunizar com um espaço muito grande a fim de que pudéssemos nos confraternizar, não esquecendo de falar que esta contribuição fez com que tantas outras pessoas se conhecessem pessoalmente, aproveitando para trocar idéias, principalmente pessoas ligadas ao culto dos deuses orixás. (FERREIRA, 1987, p. 169).

O babalorixá Euclides Meneses (Id, Ibid) de forma satisfeita rememora a importância do Seminário Nacional Religião e Negritude, organizado pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros-NEAB, da Universidade Federal do Maranhão, como um momento ímpar em São Luís do Maranhão, brasileiros e pessoas de várias nacionalidades, especialmente africanos, gerando uma oportunidade para que fossem trocadas informações, idéias. Além disso, ele caracteriza que foi também algo benéfico para o Tambor de Mina, pois propiciou que sacerdotes do culto afro, culto dos deuses e orixás fizessem um possível intercâmbio informacional.

Um dos aspectos das lembranças do Seminário Nacional ‘Religião e Negritude’ no discurso de Pai Euclides que realmente transparece ‘emotividade’ é quando ele se recorda das apresentações públicas de Tambor de Mina para as pessoas desse evento científico, promovidas por alguns terreiros de Mina de São Luís (FERREIRA, 1987, p. 170-171):

Houve também rituais na Casa das Minas, no terreiro de Yemanjá do Babalorixá Jorge Oliveira, no Terreiro da Turquia e na Casa Fanti Ashanti, o toque foi especialmente para essa gente do colóquio seminarista, o que difere das outras casas, que celebravam os toques justamente por ser do calendário das mesmas. Este xirê, exibido na Casa Fanti Ashanti, foi composto por diversas pessoas do santo de vários estados do Brasil, que se encontravam na baía, ou seja, Roda de Alauyê: Babalorixá, Yalorixás, Iyaôs e Abiãs, nem só visitantes, mas também os filhos da própria casa. Foi uma noite bastante valiosa pra mim, este dia 27 de junho de 1985. A sensação que tive foi tão grande, que me fez lagrimar por ver toda essa gente ao meu redor, principalmente os sacerdotes de várias procedências, inclusive da África. Esta festa de Candomblé ecoou a noite inteira, vindo a encerrar às 5:00 horas da manhã, exatamente o momento propício para louvar a divindade Oxalá. (FERREIRA, 1987, p. 170-171).

A partir desse reencontro entre líderes afro-religiosos diversos, pessoas do culto de várias procedências afro-religiosas, houve oportunidades para que houvesse um compartilhamento, troca de muitos assuntos e temas referentes as religiões de matriz afro no Brasil e também no continente africano, uma reatualização de saberes, comprovação e constatação de ‘tradições’ africanas e diaspóricas comparadas, no momento dessas visitas e dos toques festivos para esses participantes do Colóquio Internacional, o que demarca aspectos ligados a essência do processo de

reafricanização/ africanização como a busca de conhecimentos afro-religiosos. Para exemplificarmos isso mais uma vez recorremos as lembranças de Pai Euclides (Id, p.171) sobre esse momento de reencontro e de compartilhamento de idéias afro-religiosas na Casa Fanti Ashanti, especificamente, no instante que os sacerdotes foram levados pelo babalorixá Euclides para conhecer os assentamentos das divindades dos seu terreiro:

No momento, em que se voltavam de frente a determinados assentamentos, eles se deitavam no solo de cada quarto, batendo a cabeça e fazendo louvações cantadas em linguajar Fon. Após tudo isso, voltamos aa chamada varanda do santo, onde eles cantaram várias rezas (Saboblê) a determinadas entidades, e no final cobrando também algumas rezas do meu modo, o que não havia motivo para negar: cantei algumas, principalmente de Orumilá, em língua Yorubá, junto com uma Yaô minha, que tem como orunló, Omim Ikarejé (Anunciação de Maria). Conclusão: os africanos gravaram para levar consigo e de imediato, fizeram-me um convite para que fosse passar uns seis meses em sua terra Benin, a fim de melhor captar axés da nação jeje-Fon. Estes visitantes chamam-se Gabriel Agossou, Olivier Soví, Ahanhanzo Alfred e Maurice Glelé. (FERREIRA, 1987, p. 171).

Além de Pai Euclides se emocionar com esse reencontro, o intercâmbio cultural entre o continente africano e a diáspora foi estabelecido, a partir dessa experiência afro-religiosa (apresentação pública de toque de Candomblé) pela Casa Fanti Ashanti, onde tanto Pai Euclides quanto os africanos por ele mencionado como sacerdotes puderam rebuscar, reatualizar e trocar informações da religião de raízes africanas. Chamamos a atenção que mesmo a ‘tradição afro-religiosa’ seja o Tambor de Mina de nações Jeje daomeana, Nagô Abeokutá, Cambinda, Tapa Nupê, entre outras, o modelo de ritual afro-religioso e sobrevivente na diáspora brasileira apresentado pela Casa Fanti Ashanti como concluímos pela descrição de Ferreira (1987, p. 169-172) foi o Candomblé de matriz fundante baiana e não o Tambor de Mina, religião de matriz afro fundante no Maranhão.

Esses reencontros, trocas e intercâmbios entre pessoas ligadas as religiões afro-brasileiras e sacerdotes africanos ou de culto as divindades ou deuses africanos (orixás, voduns, inkices, entre outros) em seus respectivos locais de origem (Benin, Nigéria, Congo, Angola, Togo, etc.) não deixa de enriquecer, contribuir ou mesmo legitimar em termos de elementos culturais africanos as casas de religião afro no Brasil, Mundicarmo Ferretti (1994, p. 100-101) contextualiza isso no Maranhão por terreiros de Mina mais contemporâneos, na década de 80:

No Maranhão, esses elementos começaram a aparecer mais visivelmente nos anos 80, em terreiros de menos de trinta anos (como os dos pais-de-santo: Euclides M. Ferreira e Jorge Itaci de Oliveira), graças a um contato maior com a Literatura de religião afro-brasileira e com terreiros de outros Estados. (FERRETTI, M., 1994, p. 100-101).

Temos alguns pontos essenciais para refletirmos sobre essas estratégias de reafricanização/ africanização, quando relacionamos esse processo ao Maranhão, particularmente ao Tambor de Mina:

1. A busca de conhecimentos afro-religiosos por alguns pais-de-santo mais contemporâneos (Pai Jorge, Euclides entre outros), usualmente negados, perdidos e extremamente envolvidos no ‘segredo’ do Tambor de Mina, onde consideramos como uma das etiquetas da Mina a ‘preservação de segredos’, ou a limitação de informações mais detalhadas sobre o culto em si. É de domínio geral no contexto afro-religioso maranhense, que na Mina se ‘fala pouco’.
2. Reatualização dos saberes afro-religiosos de domínio dos líderes afro-religiosos no Maranhão, a partir de leituras de livros, obras, etnografias de cunho antropológico sobre as religiões afro-brasileiras, especialmente as do Maranhão.
3. Participação em eventos de temática afro-religiosa (seminários, palestras, encontros, congressos, etc.) e a promoção de viagens para outros Estados Brasileiros como Bahia, Recife, Rio de Janeiro, São Paulo, etc., com diversos fins, dentre eles o de intercambiar idéias, informações, tradições, etc., por líderes afro mais contemporâneos maranhenses.

Mesmo que o processo de reafricanização seja entendido em uma dimensão mais geral como uma ‘volta ao continente africano’ em busca de axé e uma multiplicidade de informações e saberes afro-religiosos perdidos, negados, além de uma demanda dos afro-religiosos (pais e mães-de-santo e até filhos e filhas-de-santo) por poder, títulos honoríficos, etc., afirmamos que podemos sem problemas contextualizá-lo como um fenômeno presente também no Tambor de Mina no Maranhão. Mas como, se opera essa questão se apenas poucos afro-religiosos na Mina (vodúnsi Maria Celeste,

Pai Francelino Shapanan²⁹) viajaram para o continente africano ou entraram em contato com as culturas africanas na própria fonte?

Ponderamos que não é algo tão simples de ser compreendido, mas tentaremos explicar dentro desse conjunto de estratégias desse processo (FERRETTI, M., 1994) como líderes afro-religiosos contemporâneos (Pai Euclides, Pai Jorge) podem ser vistos como partes constituintes desse fenômeno de resgate e reatualização de ‘tradições africanas’ em terras maranhenses. Nos ocuparemos em especial nas nossas análises agora com as experiências vivenciadas por Pai Jorge Itaci de Oliveira e parte de sua trajetória afro-religiosa, retomando alguns pontos explicitados em capítulos anteriores sobre ele.

Antes de entrarmos em nossas considerações sobre Pai Jorge Oliveira e suas contextualizações com o fenômeno de reafricanização, faremos alguns comentários sobre a viagem ao continente africano (Benin, África Ocidental) efetuada pela vodúnsi da Casa das Minas, Maria Celeste de Toy Averequete, como consta nos relatos de Mundicarmo Ferretti (1994, p. 101):

Em março de 1993, a Casa das Minas-Jeje recebeu de presente vários produtos africanos trazidos do Benin por Dona Celeste, de Averequete, Sérgio e Mundicarmo Ferretti, que estiveram naquele país como participantes do 1º Festival Internacional de Arte e Cultura do Vodum-Ouidah 92 (cabaças revestidas de contas-instrumento musical, tecidos, lenços de seda, bonés, tapete de parede com símbolos dos reis do Dahomé, fotografias, etc.). O “povo-de-santo” de São Luís teve oportunidade de ver um vídeo sobre o vodum trazido do Benim por aqueles pesquisadores e ouvir o relato de suas observações e experiências na África (em reunião do INTECAB/MA programada para o dia 17/04, na Casa das Minas). (FERRETTI, M., 1994, p. 101).

No início da década de 90 (1993) uma afro-religiosa da Casa das Minas vai ao continente africano pela primeira vez, como consta observações de Ferretti, M. (1994, p. 101), entretanto, acreditamos que a vodúnsi Maria Celeste não faz essa viagem predestinada a buscar ‘tradições a perdidas ou aos pedaços esquecidas na vinda das culturas daomeanas para o Maranhão, a fim de implementá-las nesse centenário terreiro. O livro do antropólogo Sérgio Ferretti (1996) traz um depoimento interessante do fotógrafo e pesquisador Pierre Verger a respeito de um dos momentos mais comoventes que ele vivenciou naquela viagem:

Entre os momentos mais comoventes que tive oportunidade de presenciar, na República do Benin, ex-Daomé, em 1993, gostaria de citar os que assisti em Ouidah, durante as celebrações realizadas neste lugar para comemorar as antigas relações estabelecidas entre a África e o Novo Mundo na época do tráfico dos escravos. Entre os participantes dessa manifestação figurava Sérgio e Mundicarmo Ferretti, acompanhados de dona Celeste, da Casa das Minas de São Luís do Maranhão. Durante nossa visita ao monumento elevado, no percurso do caminho que liga a cidade até à praia de embarque dos infelizes escravos, dona Celeste teve a inspiração de cantar certos hinos africanos cantados na Casa das Minas de São Luís do Maranhão. Um milagre aconteceu, pois a gente de Ouidah conhecia essas cantigas e se juntou em coro a ela, com acompanhamentos de palmas e bailados. Era o reencontro, após dois séculos, de irmãos e irmãs que foram separados. Pierre Verger. (FERRETTI, S., 1996).

De modo singular, a vodúsi Maria Celeste criou uma situação de surpresa para aqueles pesquisadores, a partir do momento que coloca em contato culturas africanas separadas historicamente pelas circunstâncias sociais, políticas, econômicas e impactantes que a transladação de milhares de negros africanos gerou na continuidade de suas culturas e formas religiosas. Um instante de reencontro, depois de muitos anos, de maneira um tanto inusitada e surpreendente para aqueles que acompanharam esse episódio, onde a vodúsi Maria Celeste pôde vivenciar, cantar, reproduzir através da fala seus conhecimentos afro-religiosos sobre o culto dos voduns no Maranhão em meio a africanos beninenses.

Quanto ao comportamento de alguns pais-de-santo contemporâneos do Tambor de Mina (Jorge, Euclides), vamos focalizar basicamente alguns momentos importantes da trajetória afro-religiosa de Pai Jorge Oliveira, a fim de contextualizarmos as estratégias desenvolvidas por ele e suas relações com o processo de reafricanização. Lembremos de nossa pergunta ou questão a respeito de como pensar o processo de reafricanização e sua contextualização com a Mina se poucos afro-religiosos dessa matriz afro-religiosa puderam estar no continente africano... Será que reafricanizar um terreiro de Mina ou observar esse processo a partir de sua essência comum (busca de saberes, tradições, conhecimentos perdidos ou negados) é possível sem que os afro-religiosos se desloquem ou sequer um dia tenham pisado no continente africano???

Bom ao refletirmos sobre esse questionamento vemos que ele é complexo, entretanto, nos apoiaremos em estudos sobre as várias representações dessa mesma África na diáspora, como ela é concebida, vivenciada, imaginada e até mesmo recriada, usamos esse termo em substituição de 'reinventada', que para nós soa de maneira pejorativa. Patrícia Pinho (2004, p. 31-32) explicita um pouco essas considerações

sobre as representações das várias Áfricas pelas comunidades afro-descendentes na diáspora:

No Brasil, a idealização de uma África mítica e o estabelecimento de vínculos com outros pontos da diáspora estão muito presentes nas manifestações e movimentos negros. A busca da África para recriar tradições negras brasileiras pode ser percebida em várias esferas da nossa vida cultural. Na música, a África mítica está presente nas composições do samba, da MPB, e também dos blocos afro e afoxés. A estética afro-brasileira tem ganhado cada vez mais novos elementos, através de roupas, adereços, penteados, estampas. Recentemente, tem aparecido no mercado os brinquedos étnicos, com bonecas negras, vestidas como “africanas”. Na esfera da religião, também ocorre um movimento de reafrikanização que recria as relações simbólicas entre Brasil e a África. (PINHO, 2004, p. 31-32).

As representações simbólicas ou a idealização de uma África mítica na Bahia (Roma Negra, Meca da Negritude) podem ser pensadas, a partir das próprias diásporas primárias (FRIGERIO, 2005) ou cidades brasileiras que representam determinadas matrizes fundantes das religiões afro-brasileiras (Bahia, Maranhão, Recife, Rio Grande do Sul), ou seja, o Candomblé de matriz fundante baiana pode ser tomada como uma África imaginada (ANDERSON, 1999). Vamos agora recapitular parte da trajetória afro-religiosa de Pai Jorge Oliveira e contextualizá-la com o processo de reafrikanização:

1. Desde fins dos anos 60 (no ano de 69 já funcionava em Belém o terreiro de Mina Nagô Dom José, de Maria Machado, OLIVEIRA, 1989, p. 23) e meados da década de 70, Jorge começa a fazer suas viagens para outros Estados brasileiros, no intuito de fazer desde suas apresentações públicas de Tambor de Mina até para ‘trocar conhecimentos’ e conhecer a matriz afro-baiana, o Candomblé, como atesta a matéria jornalística já citada no capítulo quatro ‘Jorge da Fé em Deus vai à Bahia, O Jornal, Capa, 03/10/1977.
2. Os anos 80, marcam uma grande divulgação do Terreiro de Iemanjá de Pai Jorge Oliveira, nos quais ele passa a viajar com mais frequência para ‘abrir novas casas de Mina’ de filhos (as)-de-santo deles iniciados em seu terreiro de Mina. São vários os Estados visitados por ele: Rio de Janeiro, Belém, Manaus, Teresina, São Paulo.

3. Pai Jorge não deixava de ser visto como um intelectual e um conhecedor e apreciador da Cultura Popular Maranhense, tendo grande apreço pelas leituras de obras antropológicas que abordavam o Tambor de Mina no Maranhão (Nunes Pereira, Sérgio Ferretti, Mundicarmo Ferretti), além de outros em geral, dentre eles Pierre Verger.
4. Esse babalorixá manifestava certo apreço pelos eventos acadêmicos, encontros, palestras, seminários, participando deles desde os 'anos 80', época florescente e emergente dos contatos entre africanos (continente africano) e a diáspora (Maranhão) com o Tambor de Mina, contatos, trocas, intercâmbios retomados nessa década com os afro-religiosos daqui, a exemplo do Seminário Nacional Religião e Negritude, promovido pelo NEAB da UFMA.
5. Seus contatos com a Bahia foram mais solidificados, a partir da própria participação dele em eventos de religião afro em terreiros tradicionais de Candomblé dessa terra (Alaindê Xirê, encontro de tocadores da religião) no Ilê Ashé Opô Afonjá, terreiro de candomblé fundado em 1911 de nação Nagô Queto, dirigido por mãe Stella de Oxóssi, divulgadora mais ferrenha do fenômeno de dessincretização do Candomblé ou abolição de elementos católicos dessa religião (santos).

Pelo que podemos constatar, Pai Jorge teve uma trajetória afro-religiosa movimentada e com um trânsito em outras matrizes afro-religiosas um tanto acentuado, contatos mais estreitos com a Bahia e com suas culturas afro-religiosas reconhecidas por ele simbolicamente como 'africanas'. Lançamos olhares que essas viagens, leituras apuradas de obras antropológicas, participação em seminários, congressos, palestras não somente no círculo afro-religioso como em universidades (UFMA), a sua busca e interação com outros afro-religiosos de outras vertentes podem ser tomados como aspectos ou pontos intrínsecos de reafricanização, considerando mais sua essência e idéias mais comuns.

O babalorixá Jorge Oliveira não foi ao continente africano em busca de elementos afro-religiosos perdidos ou de 'tradições negadas', segredos não revelados, mas diante de seus contatos e relações sociais mantidas com outras matrizes, em

especial o Candomblé, foi buscar e reconhecer na Bahia a representação de uma África mítica e imaginada (ANDERSON, 1999).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depreendemos que estudar o universo afro-religioso brasileiro não é uma tarefa aparentemente, tão simples na qual se resumiria somente em descrever de maneira aleatória ritos e rituais de uma casa ou um terreiro de religião afro. Somos conscientes de que nossos objetivos de trabalho foram sendo aprimorados ao longo desse tempo em que estivemos envolvidos na pesquisa para a produção dessa dissertação, onde estivemos tanto no campo (festas, rituais e demais eventos do Ilê Ashé Ogum Sogbô e demais casas descendentes do terreiro de Iemanjá-pai Jorge) quanto na universidade, grupo de pesquisa (GPMINA), coordenado pelo nosso orientador Sérgio Ferretti e pela prof^a Dr. Mundicarmo Ferretti.

Somamos conhecimentos diferentes para a manutenção dos nossos saberes, onde as contribuições dos pesquisados (afro-religiosos) foram de grande importância, as conversas, os depoimentos, as entrevistas e as inúmeras observações que registramos em nossos cadernos, cadernetas e blocos de anotações ao longo desses dois anos. No Maranhão, incluo aqui a capital São Luís o universo afro-religioso é múltiplo, diverso e plural, assim como em outros Estados brasileiros em que as sobrevivências das culturas religiosas africanas foram adaptadas ou organizadas, sofrendo alterações, junções, uniões e reinterpretações dos seus participantes e principais agentes sociais tanto aqui como em outras vertentes afro-religiosas do país.

As matrizes afro-religiosas (Tambor de Mina, Candomblé, Xangô, Batuque, etc.) como produto de contribuições de variadas culturas africanas, foram definidas a partir da caracterização de elementos como mitos, ritos, línguas, vestimentas, aspectos estruturais entre outras particularidades desencadeando muitas nações ou grupos étnicos representantes de cada uma delas. Por conseguinte, nem todas puderam subsistir e ter seu complexo cultural representado de forma perfeita, fidedigno ou total pelos terreiros e templos afro-religiosos brasileiros, onde muitos deles mesclaram, uniram e reorganizaram seus rituais de acordo com suas demandas, o que expressa a independência dessas casas e autonomia dos líderes afro-religiosos brasileiros.

Nossa variedade cultural e religiosa é apresentada a partir de matrizes afro-religiosas de raízes africanas e de determinadas formas de culto baseados em práticas terapêuticas e de cultos a entidades espirituais dos domínios da encantaria. Tambor de Mina, Terecô, Umbanda, a Cura ou Pajelança e mais recentemente o Candomblé são as referências em termos de religiosidade afro no Estado do Maranhão, marcada muitas vezes pela diversidade, principalmente no ‘modo de fazer religioso’ ou nos modelos rituais dos contextos de cada terreiro.

Dentro dessa pluralidade e diversidade afro-religiosa no Maranhão pudemos nos certificar que os elementos constitutivos e rituais do modelo das casas de religião afro na capital de São Luís, particularmente os terreiros de Mina procuram se ajustar ou se adequar a determinadas ‘tradições’ ou a ‘tradição afro-religiosa’ do Tambor de Mina se espelhando nas casas mais antigas fundadas por africanos ou não (Casa das Minas, Casa de Nagô, Terreiro do Justino, etc.). Mas como pensamos essas ‘tradições’ em nosso trabalho...Bem, acabamos pontuando que elas foram construídas, fluídas, recriadas e ressignificadas ao longo do tempo, onde procuramos relativizar sua categorização, a partir do instante em que é acionada a sua oposição com modernidade e alguns tipos de modernismos, ou seja, as chamadas inovações ritualísticas.

Referendamos que o conceito de ‘tradição’ para o Ilê Ashé Ogum Sogbô está intrinsecamente ligado a noção de fidelidade, reconhecimento, paralelismos e ‘continuidade’ dos ensinamentos e informações afro-religiosas repassadas pelo terreiro de Iemanjá, representada por Jorge Oliveira. Orientados no modelo ritual do terreiro de Iemanjá, o Ilê Ashé Ogum Sogbô, através de Pai Airton procurou se adequar ao máximo ao complexo simbólico e cultural daquele terreiro, visto por eles como a ‘casa mãe’ ou ‘matriz’, tendo o babalorixá Jorge Oliveira mesmo depois de falecido desenvolvido muitas influências em termos teóricos e práticos na casa de Pai Airton.

O IV Emcab não deixou de ser um divisor de águas para nossas observações e construções a respeito do ‘campo afro-religioso’ no Maranhão, pois ao explicitar disputas, concorrências e conflitos existentes no cenário afro-religioso maranhense esse evento provocou a formulação de um de nossos principais questionamentos, que é relacionado com a pluralidade ritual das feitorias ou iniciações do Tambor de Mina, destacando as saídas-de-santo e a utilização de paramentos religiosos, identificados por grupos antagônicos a essa pluralidade como ‘coisas de Candomblé’. Posicionamentos comuns dos afro-religiosos do Ilê Ashé Ogum Sogbô mantém suas identidades afirmadas e legitimadas como ‘mineiros’ que acompanham a evolução dos tempos, o

desenvolvimento, as mudanças mesmo se pautando em muitas práticas da ‘antiguidade’ ou de um modelo de Tambor de Mina mais ‘conservador’ ou apegado a uma ‘tradição’ mais ‘fixa’ e estável, priorizando a legitimidade e ‘tradicionalidade’ das casas mais ‘antigas’ de fundação africana.

Pai Airton Gouveia chefe do Ilê Ashé Ogum Sogbô como um continuador das tradições afro-religiosas do Terreiro de Iemanjá, seguindo e se espelhando no modelo ritual da Casa de Iemanjá adotou também elementos simbólicos e rituais muito identificados como de Candomblé dentro da sua casa (ferramentas de orixás, paramentos, contra-eguns, uso do adjá ou adjarim nas cerimônias, saídas-de-santo, etc.), utilizadas largamente pelo terreiro de Iemanjá. Como chamar esse processo??? Candombleização, Nagoização (FURUYA, 1986), Reafricanização/Africanização (SIVA, 1999; PRANDI, 1999), Nigerianização (BRAGA, 1988) ou temos uma outra categorização para essa questão... Bem, estabelecemos, a priori, que todas essas categorias foram essenciais na interpretação e compreensão da ressignificação dos ritos iniciáticos e da paramentação no Ilê Ashé Ogum Sogbô, entretanto, pudemos fazer reflexões associativas sobre cada uma delas de acordo com a posição e direcionamentos que tanto o líder da casa quanto alguns dos seus dirigentes nos deram.

Ao interpretarmos cada uma dessas possibilidades vemos que suas idéias são muito importantes, apesar de nenhuma delas segundo as suas essências estarem inteiramente contextualizadas ou ‘encaixadas’ de modo ‘perfeito’ no caso observado no Ilê Ashé Ogum Sogbô, vindo a somente expressar alguns pontos em comum. No caso da Reafricanização/ Africanização, podemos citar a questão da busca e reatualização constante de conhecimentos afro-religiosos, prática muito desenvolvida por Pai Jorge, a principal figura ou o próprio idealizador dessas ‘transformações’ no modelo ritual do seu terreiro de Mina.

Dentre os processos mencionados a ‘nagoização’ do Tambor de Mina observada em Belém revela muitos traços consonantes com o caso do Ilê Ashé Ogum Sogbô, pois coloca em voga a própria pluralidade dos ritos iniciáticos dos modelos de Tambor de Mina ‘inovados’, embora não mencione a problemática maior observada aqui que é a prática da paramentação, a partir das saídas-de-santo (orixás e voduns). Possíveis causas para a utilização do paramento, segundo pai Airton é que naquele tempo (fins do séc. XIX) e primeira metade do séc. XX, período que as religiões afro se organizaram enquanto casas e terreiros (espaços próprios e reservados), as primeiras

mães ou vodúnsis não tinham condições econômicas suficientes para ‘vestir’, paramentar as suas entidades devidamente como hoje se faz tanto na Casa de Iemanjá quanto no Ilê Ashé Ogum Sogbô.. Notamos que essa idéia não deixa de ser um fator interpretativo desse líder religioso para a questão, mas devemos elencar mais pontos e aspectos, que foram decisivos para que pai Jorge estivesse introduzindo ‘novos’ elementos dentro do Tambor de Mina no Maranhão.

Contatos culturais, religiosos e conhecimentos sobre um panorama afro-religioso geral especialmente sobre o Candomblé são, a priori, nossas conclusões sobre essa iniciativa de pai Jorge e posteriormente de pai Airton de Ogum, que se considera como um ‘perpetuador’ do modelo de Tambor de Mina e dos ensinamentos do babalorixá Jorge Oliveira. Na verdade, Pai Jorge procurou ‘abrilhantar’ mais as festas ou rituais do terreiro de Iemanjá, dando ‘novas matizes’ e nuances para os rituais de Tambor de Mina dessa casa, atraindo mais pessoas, desde visitantes a filhos (as)-de-santo, tomando emprestado símbolos muito utilizados pelo Candomblé e que relativizamos não serem ‘originariamente’ na maioria das vezes africanos, como o exemplo da vestimenta da baiana e do pano da Costa ou de Alacá (LODY, 1995).

Temos notícias que o uso da paramentação ou esse processo é utilizado também na Casa das Minas de Thoya Jarina (Diadema-São Paulo), chefiada por pai Francelino Shapanan, que deu obrigações com pai Jorge de 14 e 21 anos e que possivelmente pode ter contribuído para que pai Jorge e Airton fortalecessem seus discursos e posicionamentos sobre a adoção dessas práticas plurais e significativas para os rituais dessas casas de Mina atualmente. Um dos pressupostos que lançamos mão é que essa ‘abrilhantação’ dos rituais de Mina e da ressignificação das feitorias de santo no Ilê Ashé Ogum Sogbô podem ser categorizados como um ‘Processo de Paramentação do Tambor de Mina’ no Maranhão, constatação feita por nós, a partir dos posicionamentos de Pai Airton, Mãe Aíla, membros da Casa de Iemanjá e o próprio Francelino Shapanan ao justificarem ou legitimarem esse problema, a partir de aspectos estéticos (visual) aliados as possibilidades econômicas de seus antecedentes (pais e mães, filhos e filhas-de-santo).

Mesmo apresentando o ‘Processo de Paramentação’ como um elemento passível de questionamentos, críticas de grupos isolados de Mina apegados a ‘purezas e africanismos alicerçados em ‘tradições’ meio que congeladas, o Ilê Ashé Ogum Sogbô continuou a divulgar e dar prosseguimento dentro do seu modelo ritual as festas e toques de Mina e demais rituais e eventos identitários dessa matriz como a festa do

Divino Espírito Santo, a organização do bumba-meu-boi de encantado, as rodas de tambor de crioula. Pensamos que o Processo de Paramentação implementado, a priori, por Pai Jorge e continuado por Airton, Francelino e muitos outros filhos (as) da casa de Iemanjá em outros Estados vem apenas somar, diversificar e enriquecer mais a pluralidade e diversidade afro-religiosa tão presente nas religiões afro-brasileiras.

Compreendemos que esse processo seria muito mais preocupante se houvesse um abandono da matriz afro-religiosa Mina no Ilê Ashé Ogum Sogbô e uma transformação radical e a adoção de uma nova matriz afro-religiosa pelo terreiro estudado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Marilande. **Tradição e Tambor de Mina: a tradição como estratégia de existência de terreiros de Tambor de Mina**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, 2005.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e viver no Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

ARAÚJO, Maria do Socorro. **Tu contas! Eu conto! Caracterização do significado do bumba-meu-boi para a população do bairro da Madre Deus, como expressão da cultura popular e ao mesmo tempo como lazer em São Luís do Maranhão**. São Luís: SIOGE, 1986.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

AUGRAS, Monique. **Todos os santos são bem-vindos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BARBOSA, Sílvia Helena. **A Casa de Nagô: estudo sobre um terreiro de Mina em São Luís**. Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, 1997.

BARRETO, Maria Amália Pereira. **Os voduns do Maranhão**. São Luís: FUCMA, 1977.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Editora Pioneira. Vol.1-2. 1971.

_____. **O Candomblé da Bahia: rito Nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

BRAGA, Júlio. **Fuxico de Candomblé: estudos afro-brasileiros.** Feira de Santana: UEFS, 1988.

_____. **Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia.** Salvador: EDUFBA, 1995.

_____. **O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no Candomblé.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. Júlio. **Ancestralidade Afro-Brasileira: o culto de babá egum.** Salvador: CEAO/IANAMÁ, 1992.

BIRMAN, Patrícia. **Fazendo estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Relume Dumará: Eduerj, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas.** São Paulo: Editora Brasiliense. 1990.

BROWN, Diana. **Uma história da Umbanda no Rio.** In: Umbanda e Política. Cadernos do ISER, nº18. Rio de Janeiro: Editora Marcos Zero, 1985

BRUMANA, Fernando G., MARTINEZ, Elda G. **Marginália sagrada.** São Paulo: Editora da Unicamp, 1991.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CARDOSO, Sebastião. **Nagon Abioton: um estudo sobre a Casa de Nagô.** Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2001.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria & Pallas editora, 2004.

CARNEIRO, Édison. **Os Candomblés da Bahia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARVALHO, José Jorge. **Cantos sagrados do Xangô do Recife.** Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro.** Rio de Janeiro: Topbooks editora, 2001.

CORRÊA, Norton. **Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras.** Tese de Doutorado apresentada a Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 1998.

_____. **O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma Religião Afro-Rio-Grandense.** Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992.

COSTA, Sebastião Jesus. **Umbanda e Cultura.** São Luís: SIOGE, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Negros Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

DANTAS, Beatriz. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações.** Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EDUARDO, Octávio Costa. **The Negro in Northern Brazil: a study in acculturation.** New York: J. August Publisher, 1948.

EPEGA, Sandra Medeiros. **Comida de orisa.** In: LIMA, Tânia (org.). Sincretismo religioso: o ritual afro: anais do IV congresso afro-brasileiro. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996.

FERNANDES, Francisco. **Dicionário Brasileiro globo.** Porto Alegre: Editora Globo. 1977.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A Editora, 1937.

FERREIRA, Euclides Meneses. **Tambor de Mina em conserva.** São Luís: Estação produções LTDA., 2002.

_____. **Pajelança.** São Luís: Estação Produções Ltda., 2003.

_____. **Candomblé: a lei complexa.** São Luís: Estação Produções Ltda., 2003

_____. **Casa Fanti Ashanti e seu Alaxé.** São Luís: Editora Alcântara, 1987.

_____. **Álbum fotográfico: arquivo de um babalorixá.** São Luís: VCR-Comunicação e Marketing, 2004.

FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 1996.

_____. **Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. São Luís: FAPEMA, 1995.

_____. **Orixás e Voduns Nagô no Maranhão**. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. São Luís, nº33, Dezembro de 2005.

FERRETTI, Mundicarmo. **De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto. Mina, uma religião de matriz africana**. São Luís: SIOGE, 1985.

_____. **Desceu na Guma: o caboclo do tambor de Mina em um terreiro de São Luís- a Casa Fanti-Ashanti**. São Luís: EDUFMA, 2000.

_____. **Preto-Velho na Umbanda e no Tambor de Mina no Maranhão**. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. São Luís: nº 19, Junho de 2001.

_____. **Em nome de Cristo! De qual Cristo!.** Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, São Luís: nº 21, Dezembro de 2001.

_____, SANTOS, Rosário. **José Cupertino na religião afro do Maranhão**. São Luís: Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. Nº 20, 2001.

_____. **Pajelança no Maranhão no séc. XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís: CMF, FAPEMA, 2004.

_____. **Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias**. São Luís: UEMA Editora, 2000.

_____. **Terra de Caboclo**. São Luís: SECMA, 1994.

_____. **Tradição e mudança na religião afro-brasileira do Maranhão**. Disponível em: <http://www.ufma.br/canais/gpmina/Textos17.htm>. Capturado em: 22/11/2002.

_____. **A mulher no Tambor de Mina**. Disponível em: <http://www.ufma.br/canais/gpmina/Textos23.htm>. Capturado em: 22/11/2002.

_____. **Festas juninas em terreiro de Mina**. Disponível em: <http://www.cmfolclore.ufma.br/Htmls/Boletim%2005.htm>. Acesso em: 19/05/2006.

FRIGERIO, Alejandro. **Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial**. Revista Religião & Sociedade. Rio de Janeiro: Vol. 25, nº2, 2005.

FURUYA, Yoshiaki. **Entre Nagiozação e Umbandização-uma análise no culto mina-nagô de Belém**, Brasil. Tokyo, Japan Association fo Latin American Studies. Annals, nº 6, pp. 13-53, 1986.

_____. **Umbandização dos cultos Populares da Amazônia: a Integração ao Brasil?** In: NAKAMAKI, Hirochika, FILHO, Pellegrini Américo. **Possessão e Procissão: religiosidade Popular no Brasil**. National Museum of Ethnology. Osaka, 1994.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

GOUVEIA, Aíla Maria. **Axé Gun Sogbô-erguida por encantados**. Disponível em: <http://www.orkut.com/Community.aspx?cmm=23422755>. Capturado em: 07/12/2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Centauro, 2004.

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LÉPINE, Claude. **Mudanças no Candomblé de São Paulo**. Revista Religião & Sociedade. Rio de Janeiro: Vol. 25, nº2, 2005.

LIMA, Carlos. **História do Maranhão**. São Luís, 1981.

_____. **Festa do Divino em Alcântara (Maranhão)**. Brasília: Fundação Nacional Pré-Memória, 1988.

LIMA NETO, Bento Moreira **Histórias do Porto do Itaqui**. São Luís: Gráfica e Editora Belas Artes, 2005.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos Candomblés jejes nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais**. Salvador: Corrupio, 2003.

LINDOSO, Gerson. **Ilê Ashé Iemowá: um estudo etnográfico-midiático sobre um terreiro de Tambor de Mina em São Luís**. Monografia de Conclusão de Curso em Comunicação Social (Jornalismo) na Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2004.

_____. **Sessão astral ou mesa branca também se faz no terreiro de Mina: notas sobre práticas de Espiritismo no Ilê Ashé Iemowá** In: VIII Simpósio da ABHR Colóquio da morte de Nina Rodrigues “Religião, Raça e Identidade”. São Luís: EDUFMA, 2006.

LODY, Raul Giovanni. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: editora Ática, 1987.

_____. **Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

MACHADO, João Batista. **Codó, histórias do fundo do baú**. São Luís: FACT/UEMA, 1999.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MEIRELES, M. Mário. **História do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2001.

MENDONÇA, João Hélio. **Simbologia, tradição e mitos afro-brasileiros**: anais do IV Congresso afro brasileiro, vol.3. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1996.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: editora Ática, 1988.

NASCIMENTO, João Afonso de. **Três séculos de modas**. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

OLIVEIRA, Altair Bento de. **Elégùn: iniciação no Candomblé-feitura de Íyáwó, Ogán e Ekéji**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2005.

OLIVEIRA, Jorge Itaci. **Orixás e Voduns nos terreiros de Mina**. São Luís: VCR produções e publicidade, 1989.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e Sociedade**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização**. In: BACELAR, Jéferson & CAROSO, Carlos (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____. **Encantaria de Mina em São Paulo. Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PEREIRA, Manuel Nunes. **A casa das Minas; culto aos voduns jeje no Maranhão**. Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 1979.

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

PIRES, Álvaro Roberto. **Ao rufar dos tambores: Casa Fanti-Ashanti, intelectuais e a (re) construção do universo religioso afro-maranhense**. Tese de doutorado

apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica, 1999.

PORDEUS, Ismael. **Umbanda: Ceará em transe**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. São Paulo: Nacional, 1937.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros no Recife: um estudo de ajustamento social**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. **Os Africanos no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes M., **O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Égun**. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. **Culto aos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Maria do Rosário. **Boboromina, terreiros de São Luís: uma interpretação sócio-cultural**. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.

_____. **O caminho das matriarcas jeje-nagô: uma contribuição para história da religião afro no Maranhão**. São Luís: FUNC, 2001.

SHAPANAN, Francelino. **Entre caboclos e encantados**. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____. **O panteão das divindades da terra**. Disponível em: www.congressodeumbandaecandomblé.com.br. Capturado em: 14/08/2002.

SELJAN, Zora A. O. **Iemanjá: mãe dos orixás**. São Paulo: Editora Afro-Brasileira, 1973.

SILVA, José Marmo (org.) **Religiões afro-brasileiras e saúde**. São Luís: Projeto Ato Ire, Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Concepções religiosas afro-brasileiras neopentecostais: uma análise simbólica**. Revista USP. São Paulo, nº 67. Setembro-novembro de 2005.

_____. **O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

Reafricanização e Sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: BACELAR, Jéferson & CAROSO, Carlos (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida.** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

TELES, Jocélio. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia.** Salvador: Sarah Letras, 1994.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura.** Petrópolis: Vozes, 1974.

UNESCO. **Culturas africanas. documentos da Reunião de Peritos sobre “As Sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina.** São Luís 24-29 de junho de 1985. São Luís, s. ed., 1986.

VALLADO, Armando. **Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem.** Rio de Janeiro: Petrópolis, Vozes, 1978.

VELHO, Ynonne Maggie Alves. **Guerra de Orixá: um estudo de Ritual e Conflito.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

VERGER, Pierre. **Saída de Iaô: cinco ensaios sobre a religião dos orixás.** São Paulo: Axis Mundi Editora, 2002.

Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VIRGOLINO, Anaíza. **O Mina-Nagô hoje.** In: Terreiro Dois Irmãos. **Ponto de Santo: a música e o Pará v.08.** Belém, 2004.

ZIEGLER, Jean. **Os vivos e a morte: uma Sociologia da morte no ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

MATÉRIAS DE JORNAIS

Maranhão participa da IV Feira de Artesanato do Nordeste. ‘O Jornal’, Cidade, 19/02/1978.

Pai-de-santo nega maldade e faz previsões para MA-66. Jornal do Dia. Publicado em 01/05/1966.

Festa da Princesa Ina hoje no Itaqui. Jornal O Imparcial, Publicado em 22/10/1971

Guanabara terá terreiros de Umbanda no Maranhão.,O Estado do Maranhão, Cidades, 27/05/1975, p. 05.

Jorge da Fé em Deus vai à Bahia. O Jornal, Capa, 03/10/1977.

Nação Mina gege do Maranhão recebe grau máximo do Conselho Nacional. Jornal O Imparcial, Esporte, 29/04/1979.

Búzios de Jorge da Fé em Deus revelam catástrofes para 82. Jornal de Hoje, CAPA, 27/12/1981.

Festival de Ogum. JORNAL O ESTADO DO MARANHÃO, CAPA, 29/03/1978.

Festival de Ogum. Jornal O Dia, Capa, 23/04/1971.

Procissão de Ogum. JORNAL O DIA, 23/04/1972.

FILMOGRAFIA

JORGE BABALAÔ-TAMBOR DE MINA DO MARANHÃO. São Luís: Studio V, VCR Produções, 2003.

ANEXOS

ANEXO1:

ILÊ ASHÉ OGUM SOGBÓ.

**TERREIRO DE MINA DE SÃO
JORGE E SANTA BÁRBARA.**

**ATA DE CERIMÔNIAS DE BORI
E DE FEITURA.**

ILÊ ASÉ OGUM SOGBÓ

Este livro contém 100 folhas que serviram de registro de cerimônias de bori, feitura de voduns, santas, labás e Tobóssis.

Aos dezenove dias do mês de julho de dois mil e quatro na sala de cerimônias do Ilê Ashé Ogum Sogbô localizado na Rua Nossa Senhora da Graças nº 62 Liberdade foi realizada a cerimônia solene de feitura da Noviche Angélica Moraes da Silva para o vodumDambirá Acossí Sapata e dado a mesma o título de vodunsi Umailá e logo após recolhida as obrigações de camarinha sob os cuidados do vodunso Gumtalanã Leandro Ferreira da Silva e a vodúnsi Yakérim Heloísa Sousa Reis, onde foram confirmadas suas entidades gentis e caboclas. Toy Setó, príncipe Ricardino, Princesa Juliana, Mãe Douro, João do Leme, Menino Loro, Flor da Mata, Tupiaçu e seu Marimbeiro. Participaram da cerimônia o vodunso Keomiapá Newton Magno Oliveira Muniz, Maria Filomena de Obaluaê, serviram de padrinhos vodunso Gumtalanã Leandro Ferreira da Silva, Magno de Ogum, Amélia de Averequete e Maria do rosário Oliveira e serviu-se de Ashogum Benedito de Oxalá.

Sem mais nada a relatar encerro esta ata que segue assinada e lavrada pelo Toy Voduno Gumabataré Airton de Assunção Gouveia e a vodunsi Angélica Moraes da Silva.

Aos vinte nove dias de dois mil e quatro do mês de novembro na sala de cerimônias do Ilê Ashé Ogum Sogbô, localizado na Rua Nossa Senhora das Graças nº 62 Liberdade, foi realizada a cerimônia de feitura da vodunsi Aíla Maria Gouveia Fonseca para Yemanjá Ogunté e na ocasião foi confirmado o título e vodunsihé Gunhunsi e logo após recolhida as obrigações de camarinha aos cuidados do vodunso Toy Hunji Guntalanã Leandro Ferreira da Silva e a vodúnsi Yakérin Heloísa Sousa Reis, onde foram confirmadas suas entidades gentis e caboclas oito: Dom Manoel, Rainha Rosa, Caboclo Guerreiro, Boa Esperança e Manezinho Légua, teve como padrinhos Heraldo da Cunha Barbosa de Toy Lissá, Irambex Costa e Alice de Xangô, participaram da cerimônia vodunso Keomiapá Newton Magno Oliveira Muniz e a vodunsi Zuleida da Conceição Fonseca Héairá, serviu-se de Ashogum Benedito de Oxalá. Nada mais a relatar encerro esta ata que segue assinada pelo vodunon Airton Gouveia e a vodunsi.

São Luís, 03 de dezembro de 2004.

Aos nove dias de dois mil e quatro do mês de dezembro na sala de cerimônias do Ilê Ashé Ogum Sogbô localizada na rua Nossa Senhora das Graças, foi realizada a cerimônia de Borí da Noviche Rosileide dos Reis Martins Almeida para Yemanjá e na ocasião foi recolhida as obrigações de camarinha aos cuidados do vodunsu Toy Hunji Guntalanã Leandro Ferreira da Silva e a vodunsi Yakérim Heloísa Sousa Reis, onde foram confirmadas suas entidades gentis e caboclas: Príncipe João Soeira, Boço Sanatiel, Aquilitá, Caboclo da Bandeira, Caboclo Roxo, Caboclinho da Maioba e Maria Joana. Teve como padrinhos vodunsi Keominopá Newton Magno Oliveira Muniz e Elvanira Paiva Vieira e participaram da cerimônia os vodunsis Zuleide da Conceição Fonseca Heairá, Angélica Moraes da Silva Umailá, vodunso Heraldo da Cunha Barbosa de Toy Lissá. Serviu-se de Ashogun Benedito de Oxalá. Nada mais a relatar, encerro esta ata que segue assinada pelo Toy Vodunon Airton Gouveia e a noviche.

São Luís, 13 de dezembro de 2004.

Aos seis dias do mês de maio de dois mil e seis na sala de cerimônias solenes do Ilê Ashé Ogum Sogbô, localizado na Rua Nossa Senhora das Graças nº 62 Liberdade, foi realizada a cerimônia de feitura da vodunsi Rosileide dos Reis Martins Almeida Iemanjá Ascessú e dado o título sacerdotal de Vodunsi Iyá Um Odó Jade, logo após a vodunsi foi recolhida as obrigações de camarinha aos cuidados das vodunsis Aíla Maria Gouvía Fônsec (Gunrunsi, Zuleide da Conceição Viegas Fonseca (HÉAIRÁ), Heloísa Sousa Mendes (IYÁKERIM), onde foram confirmadas as suas entidades gentis e caboclas oito: Príncipe João Soeira, Boço Sanatiel, Aquilital, Seu Areinha, Caboclo Roxo e Dona Maria Joana. Serviram de padrinhos: Eliane das Chagas Silva, Amélia de Toy Verequete. Dona Alvanire, Newton Magno Oliveira (Kemiopá), Mamede Luciano D'Oxalá, participava da cerimônia solene e vodunsó Toy Hunji Leandro Ferreira da Silva (GUTALANÃ) e a vodúnsi Angélica Santos Moraes (Humailá). Serviram de Ashogum Fábio de Oxóssi, Abatazeiro Nelson de Ogum, Alex de Ogum, Ismar de Oxóssi e Dona Rosário. Sem mais a relatar encerro ata que segue assinada e lavrada pelo Toy Vodunon Gumabataré Airton Assunção Gouveia e a vodunsi Rosileide dos Reis Martins Almeida.

São Luís, 06 de maio de 2006.

Aos dezesseis dias do mês de abril de dois mil e cinco na sala de cerimônias do Ilê Ashé Ogum Sogbô localizada na rua Nossa Senhora das Graças, nº 62 Liberdade foi realizado o ritual de oro do noviche Lindomar Saraiva Barros, para o vodum nagô Badé, e dado ao mesmo o título de Vodunsu Soklú Tohosokpé (o rei que mora na pedra do fogo), logo após recolhido as obrigações de camarinha aos cuidados do vodunsu Toy Hunjí Leandro Ferreira da Silva de Ogum Shoroké, a vodunsí Aíla Maria Gouveia Fonseca (Gunhunsí) de Ogumiré, Heloísa Sousa Mendes de Nana Buluká (Yakerin) e o vodunsu Newton Magno Oliveira Muniz (Kemiopá) de Badé, onde foram confirmadas algumas de suas entidades gentis e caboclas, cito: Erondina (cabocla), Dom Miguel de Gama, Dalinajara, Banzero Grande, Itaquanã, Tombasé e seu Manezinho de Légua, serviram de padrinhos, o vodunsu Newton Oliveira Muniz (Kemiopá) de Badé, Angélica Moraes da Silva (Humailá) e Amélia de Toy Verequete, além dos vodunsus citados participaram da cerimônia as vodunsas, Marizete Ferreira Garcia de Ogum Otá (Gumanjá), Maria de Lourdes Matias Costa de Toy Averequete (Averesú) e Zuleide da Conceição Viegas Fônseca de Airá (Héairá), serviram de ashoguns, Benedito de Oxalá e Fábio de Oxóssi. Nada mais a relatar, encerro ata que segue assinada e lavrada pelo Toy vodunon Airton Assunção Gouveia (Gumabataré) de Ogum Abá e o vodunsu Lindomar Saraiva Barros.

São Luís, 22 de abril de 2005.

Aos vinte dias do mês de novembro de dois mil e seis na sala de cerimônias do Ilê Ashé Ogum Sogbô, localizado na Rua Nossa Senhora das Graças, nº 62 na Liberdade, foi realizado o ritual de feitura do vodunsu Lindomar Saraiva Barros, para Nochê Apondá, logo após o mesmo foi recolhido as obrigações de camarinha aos cuidados de suas mães criadeiras Aíla Maria Gouveia Fonseca (Guhunsí) e Heloísa Sousa Mendes (Yakerim), serviram de madrinhas Amélia de Toy Verequete, Maria da Glória Veras, Maria do Rosário Oliveira, participaram ainda da cerimônia solene o vodunsu Toy Hunjí Leandro Ferreira da Silva (Guntalanã), o vodunsu Newton Magno Oliveira Muniz (Kemiopá) e Zuleide da Conceição Viegas Fonseca (Heairá) serviram de ashoguns Fábio de Oshossi, Josenilson de Obaluaê. Sem mais nada a relatar encerro ata que segue assinada pelo Toy vodunon Airton Assunção Gouveia (Gumabataré) e vodunsiré Lindomar Saraiva Barros.

São Luís, 24 de novembro de 2006.

Aos nove dias do mês de outubro de dois mil e cinco na sala de cerimônias do Ilê Ashé Ogum Sogbô, localizado na Rua Nossa Senhora das Graças, nº 62 Liberdade, foi realizado o ritual de feitura do noviche Josean Costa Araújo para Oshossi Ode e dado ao noviche o título de Okassan, logo após recolhido as obrigações de camarinha aos cuidados das vodunsas Aíla Maria Gouveia Fonseca (Gunrunsi) de Ogum Onirê, Heloísa Sousa Mendes de Nana Bulukã, Maria de Lourdes Matias Costa (Averesú) de Toy Averequete, onde foi confirmada suas entidades gentis e caboclas cito: Príncipe Gelim, Menina do Caído, Bosso da Escama Dourada, Cabocla Ita, Menino Louro, Tereza Légua e Surrupirinha. Serviram de padrinhos Maria Tereza, Maria da Graça Teixeira, Lindomar Saraiva Barros (Soklú Tohóssokpé), de Badé, Babalorixá Antonio Raquel de Toy Abidigá, participaram da cerimônia solene o vodunsu Leandro Ferreira da Silva (Guntalanã) de Ogum Shoroké, o vodunsu Newton Magno de Oliveira Muniz (Keomiapá) de Toy Badé, Zuleide da Conceição Viegas Fonseca (Héairá) de Shangô Airá, Angélica Moraes da Silva (Umailá) de Acossú, Maria Joana Soares Pinheiro (Azaká). Serviram e Ashogum Fábio de Oshossi. Nada mais a relatar encerra ata que segue assinada e lavrada pelo Toy Vodunu Airton Assunção Gouveia (Gumabataré) e o vodunsu Josean Costa Araújo.

São Luís, 15 de outubro de 2005.

Aos vinte e um dias do mês de outubro de dois mil e cinco na sala de cerimônias do Ilê Ashé Ogum Sogbô na Rua Nossa Senhora das Graças, nº 62 Liberdade, foi realizada a cerimônia solene de feitura do noviche Genilson dos Santos Brito para Boço Jara e dado ao mesmo o título sacerdotal de JANDOJAN , logo após recolhido as obrigações de camarinha aos cuidados das vodunsas Aíla Maria Gouveia Fonseca (Gumrunsi), Zuleide da Conceição Viegas Fonseca (Heirá) e Angélica Moraes da Silva (Umailá), onde foram confirmadas suas entidades gentilheiras e caboclas cito: Príncipe Moura de Guaré, Princesa Flora, Mineirinho, Ubirajara, Chica Bahiana, Abitaquara e Alfredinho Légua e cabocla Jurema. Serviram de padrinhos Fábio Roque Carvalho Araújo, Moacir, Amélia de Verequete e Alzira Kaline Gouveia. Participaram da cerimônia solene o vodunsu Toy Hunji Leandro Ferreira da Silva de Ogum Shorokê, Newton Magno Oliveira Muniz de Toy Badé e a vodunsa Maria de Lourdes Matias Costa de Toy Verequete e serviu de Ashogum Fábio de Oshossi. Sem mais nada a relatar encerro ata que segue assinada e lavrada pelo Toy voduno Gumabataré Airton da Assunção Gouveia (Gumabataré), e o vodunsu Genilson dos Santos Brito.

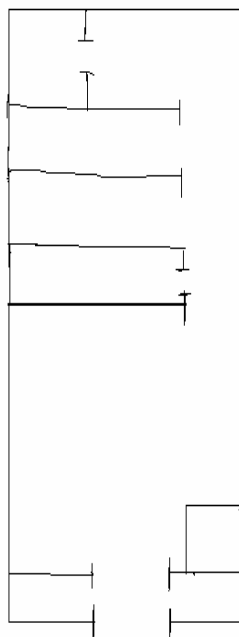
São Luís, 27 de outubro de 2005.

Aos oito dias do mês de setembro de dois mil e seis na sala de cerimônias do Ilê Ashé Ogum Sogbô, localizado na Rua Nossa Senhora das Graças, nº 62, Liberdade, foi realizada a cerimônia de feitura dos noviches Luís Henrique Sousa Nunes para o vodum Dambirá Bessen sendo dado o título sacerdotal (housedam) e Luís Cláudio Ferreira Arouche para o vodum Shangô Afonjá, sendo dado o título sacerdotal de vodunsu (ISOUELEYINJÚ), logo após os mesmos foram recolhidos para as obrigações de camarinha aos cuidados dos vodunsus Leandro Ferreira da Silva, Toy Hunjí Gutalanã, Heloísa Sousa Mendes Yakerin, Andreлина Silva Pereira de Sousa, Dambéoyá, onde foram confirmadas as suas entidades gentis, genilheiras e caboclas, para Luís Henrique Bosso do Capim Limão, Cabocla Ita, Caboclo Velho, Caboclo Ita e Zé Raimundo Légua, para Luís Cláudio Baliza da Gama, Dom João, Caboclo do Olho D'Água, Caboclo Cearense, Caboclo da Maioba e Aleixo Légua. Serviram de padrinhos “Okinossú” Danilson Braga Amorim, Toy Hunjí Leandro Ferreira da Silva Gulãã, Gledson da Silva Costa, Maria Quitéria Moraes Sousa, Evanira Paiva Vieira, Elisângela Pinho Ferreira. Participaram da cerimônia solene os vodunsus, Newton Magno de Oliveira Muniz (Kemiopá), Zuleide da Conceição Viegas Fonseca (Heairá), Janilson dos Santos Brito “Jandojan”, Angélica dos Santos Moraes “Umailá” e Rosileide dos Reis Martins Almeida Iyá Modo Jade. Serviram de ashoguns Nelson de Ogum e Fábio de Oshossi. Sem mais nada a relatar encerro ata assinada e lavrada pelo Toy voduno Airton da Assunção Gouveia “Gumabataré” e os vodunsus.

São Luís 14 de setembro de 2006.

ANEXO 2

PLANTA DO IIÊ ASHÉ OGUM SOGBÔ



1. Porta de entrada.
2. Salão de danças
3. Quarto dos assentamentos de filhos iniciados (provisório).
4. Salão de danças.
5. Quarto de feitura e iniciações.
6. Copa (sala de jantar)
7. Sala de altar católico.
8. Sala dos voduns e orixás (entidades)
9. Cozinha.

ANEXO 3

CÂNTICOS E DEMAIS DOCTRINAS DE FAMÍLIAS DE ENCANTADOS DO ILÊ ASHÉ OGUM SOGBÔ.

Abertura dos Toques de Mina:

Imbarabô Mojubá, ê ba cochê,
Amadê, coi coi abô, abô,
Mojubá, elegbara Exu Onã,
Fala najoquê, Orionama, najoquê,
Najoquê, Onã, NaJoquê.

Mamãe da casa ajuntar teu povo,
Mamãe da casa ajuntar teu povo!

Salvar eu, vovó, salvar eu vovó,
Terreiro é teu, vovó, salvar eu, vovó.

Chama maramadã, aê, chama maramadã,
É Badé, abakossou, Vò Missã Orun arin,
Oia Batalha do céu se deu Avereço, chama
Chama maramadã, Êpá.

Ô Araúna, aô, aô, Ô Araúna, Bojelê,
Secila Malajoquê, Secila Malaojodê,
Secila Malajoquê, Ô Araúna, Bojolê.

ENCERRAMENTO (seqüência).

Aê, Aê já lá uma Servana,
Aê Naicô, Dona Servana (2x).
Servana Bonita, mora no Oiteiro,
Servana Bonita mora no Oiteiro,
Com uma flecha na mão combateu feiticeiro.

Aê, Aê Servana (2x)
Servana Bonitinha, Aê Servana.

Airê, airê umailô, a Doçú é Povessá,
Airê, airê, umailô, a Doçú é Povessá,

Doçú Semenomé, Povessá,
Semenomé, Povessá, semenomé,
Semenomé..

Aê, Aê, dominador, Doçú chegou,
 Dominador, dominando terra,
 Dominador, aê, aê.

Agadja, Agadja, Doçú Povessá,
 Doçú Penerá, Agadja, Agadja Doçú Povessá,
 Doçú Penerá.

Santa Bárba já deu hora no relógio
 De Mariana, valei-me Santa Barba,
 Ô no relógio de Mariana.

Galo cantouuuu, galo cantouuu, galo cantou,
 Na coluna fez cocorocó

Galo cantou, já cantou, sino da mata tocou,
 Traz meu cavalo, eu já vou, eu já mi vou!!

Ê Bará vodum idô,
 Acundilê Gerladana,
 Ê Bará, Ê Bará, vodum ido,
 Dada Missô.

Azakerê, kerê, Elegbara vodum,
 Azakerê, kerê, Elegbara vodum.

Cânticos de algumas famílias de encantados

Família da Turquia

Galo cantou, meu pai para anunciar
 Galo cantou meu pai para anunciar,
 Lá vem mãe Douro, meu pai, Douro do mar.

É Douro Mina, ela é Mina de ouro, ela
 pode manda, amansar seu touro.

Aê Douro, Douro do mar, chegou mamãe Douro,
 Douro do mar.

Meu pai me deu um livro, que eu não
 Fecho noite e dia, só pra assoletrar o nome
 Das donzelas da Turquia.

Seu Turquia por que Tu choras?
 Eu choro é de dor sinhô. (2x)
 Olha, esse choro tem fim, olha esse choro
 Tem fim.

Família da Bandeira

Ô por cima daquele morro, eu vi
sinal de Bandeira, ouvi toque de caixa,
Ouvi toque de corneta, Sinhores me dão
notícias, onde está Rei da Bandeira?

Vim por mar, vim por terra, mas cheguei
nesse país, vim por mar vim por terra, mas cheguei
nesse país, Salve o Rei da Bandeira que veio da Itália e
chegou no Brasil.

Família de Bandeirantes é família de fidalguia,
Eu vim salvar, meu pai Rei da Bandeira,
Eu vim salvar, minha mãe Ana Maria.

Ela é a Flor do dia, ela é a flor do dia,
Ela é a flor da Mata, a roda do meio-dia.

Eu já descí as matas, ah, eu vim baíar,
Sou eu Boa Esperança, a linda flor
do mar.

Família da Gama

Eu amontei no meu cavalo para não andar a pé,
Ô no mar eu sou um peixe e na terra ele é Miguel, ele é o mesmo
Que pesa as almas, ô na balança do fiel.

Num cardume de peixe, somos tubarões,
Num cardume de peixe somos tubarões,
Meu pai é Miguel de Gama, ele mora
No manancião.

Venho cortando ondas, atravesssei
manancião, ah, o meu pai é peixe brabo,
na linha de tubarão.

Balança de peixe é balança do fiel,
Desceu na guma, lindo moço Gabriel.

Senhor, meu pai da corrente do fiel,
Vamos a minha morada para ver como
Lá é!

Família de Légua Buji ou de Codó

Eu fui no mato tirar cipó e encontrei
espinho de tatajuba. Légua Buji, ele é
homem mal, não dá murro em ponta de faca,
porque se fura,

Fui numa festa lá em Niterói, pode atirar
Que bala não dói, não dói, não dói,
Folha Seca é madeira que cupim não rói.

Gavião tesoureiro, gavião tesourá, ele é Folha
Seca dentro da Guma Real.

Eu vim beirando o mar, eu vim beirando o mar,
Ah, eu me chamo Antônio Légua, eu vim beirando
o mar.

Ah, ele é Chico, ele é Francisco,
Eu me chamo Francisquinho. Meu pai é Légua
Bugi, meu pai é Légua Buá.

Cânticos da Bancada de Tobóssis ou das Princesas (moças).

Minhas meninas, meninas! Vamos na praia, Orupí.
Vamos na beira da praia, vamos apanhar murici.

A moça das águas azul,
Tem os dedos de marfim,
Banzeiro é meu cavalo, Maresia
É meu selim.

Oruana, Oruana, Oruana nas ondas do mar,
Ah, eu mandei chamar Oruana, para valsar
comigo no mar.

Pisa bem devagar, pisa devagarinho, pisa bem devagar,
Oruana, olha esse caminho tem espinho.

Quem quer viver sobre a terra, quem quer viver sobre o mar,
Salve a Princesa Oruana, ela é uma tainha no mar.

Ô Linda, cadê Linda, Ô Linda Cadê Linda,
Linda tá sentada na flor do mar!

Laura de onde viestes, venho das ondas do mar,
Laura é uma moça encantada, da flor do maracujá.

Ô tin, ô tin, ô tá, ô tá, Laura é tin, tin tin,
Laura é tá, ta, ta. Laura é a flor do Maracujá.

Ela é menina, é menina, é menina da Ponta D'Areia,
Ela é menina, ela é menina, é menina das ondas
do mar.

ANEXO 4: FIGURAS



Fig.1. Vista frontal do Ilê Ashé Ogum Sogbô, Rua nossa Senhora das Graças, nº 62 Liberdade, São Luís-Maranhão.



Fig. 2 Pai Airton Gouveia paramentado para Sogbô, Festa de Santa Bárbara, 04/12/06

Fig. 3 Sogbô dançando em sua festa, dezembro de 2006.





Fig.4 Seu Folha Seca incorporado em Pai Airton batizando o mastro no festejo do Divino Espírito Santo e São Cosme e Damião, setembro de 2005.



Fig. 5 Pai Airton em dia de festa no Ilê Ashé Ogum Sogbô (saída-de-santo da Oxum Iapondá de Pai Lindomar, novembro de 2006).



Fig.6 Saída-de-Santo de Oxum Iapondá no Ilê Ashé Ogum Sogbô, novembro de 2006.



Fig.7 Pai Lindomar paramentado para Oxum Iapondá, novembro de 2006.



Fig.8 Encantado Miguelzinho de Gama em dia festivo, 29 de setembro de 2005.



Fig.09 Momento festivo da Morte do boi de encantado 'Dominguinhos Légua' do Ilê Ashé Ogum Sogbô na casa da mãe-de-santo Augusta, Liberdade, setembro de 2006.



Fig.10 Josean Costa, Jucá, paramentado para Oxóssi, 21 de janeiro de 2005.



Fig.11 Dona Joana paramentada também para Oxóssi, 21 de janeiro de 2005.



Fig. 12 Encantados codoenses posando pra foto, com destaque para meu amigo 'Seu Manezinho' ao meio, guia de Aíla Maria, mãe do Ilê Ashé Ogum Sogbô, setembro 2006



Fig. 13 Toque de Mina para Seu Folha Seca no Ilê Ashé Ogum Sogbô, setembro de 2006.



Fig. 14 Ritual de Cura no Ilê Ashé Ogum Sogbô, Pai Airton com João Guará, junho de 2004.



Fig. 15 Buscamento do mastro da Festa do Divino Espírito Santo e São Cosme e Damião no Ilê Ashé Ogum Sogbô, com destaque para o imperador, setembro de 2005.



Fig. 16 Atuais mães-de-santo do Terreiro de Iemanjá (Fé em Deus) do finado Jorge Itaci. Da Esquerda para direita: Mãe Eglantine (Dedé) de Boço Có, Mãe Abília de Verequetinho e Mãe Florência de Toy Agongono. Foto de Biné Gomes.



Fig. 17 Pai Airton acompanhando a festa de Caboclo Velho no Terreiro de Iemanjá, novembro de 2005.



Fig. 18 Festa de comemoração dos '21 anos de feitura' de Pai Antônio Raquel, chefe do Ilê Ashé Toy Abidigá (filial da casa) no Terreiro de Iemanjá, com destaque para Biné Gomes fazendo leitura da ata, dezembro de 2005.



Fig.19 Pai Wender de Xangô, chefe do Ilê Ashé Obá Yzou-Liberdade, janeiro de 2006.

ANEXO 5:**OUTROS TERREIROS DE RELIGIÃO AFRO OBSERVADOS E VISITADOS:**

- Ilê Ashé Iemowá ou Terreiro de Iemanjá
Bairro da Fé em Deus.
Matriz afro principal: Tambor de Mina.
Mães: Eglantine (Dedé) de Boço Co, Abília de Verequetinho e mãe Florência de Toy Agongono.
- Ilê Ashé Obá Yzou
Bairro da Liberdade
Matriz afro principal: Tambor de Mina
Pai: Wender Loreto
- Ilê Ashé Toy Abidigá
Bairro: Monte Castelo
Matriz afro principal: Tambor de Mina
Pai: Antônio Raquel.
- Terreiro de Mina Santa Rosa de Lima
Local: Cururuca, Paço do Lumiar (interior da Ilha)
Matriz afro principal: Tambor de Mina
Pai: Eudvan (mais conhecido como 'Bia')
- Tenda Santa Teresinha
Bairro: Angelim
Matriz afro principal: Umbanda
Mãe: Mariinha Sales
- Seara Unidos Para Jesus (extinto)
Bairro: Angelim
Matriz afro principal: Umbanda
Pai: Antônio Carlos Moraes de Castro.
- Casa Fanti Ashanti
Bairro: Cruzeiro do Anil
Matriz afro principal: Mina e Candomblé
Pai: Euclides Ferreira
- Casa das Minas
Bairro: Centro (Madre Deus)
Matriz afro principal: Tambor de Mina
Dirigentes: Dona Deni e Dona Celeste.
- Casa de Nagô
Bairro: Centro (Madre Deus)
Matriz afro principal: Tambor de Mina
Mãe: Lúcia de Xapanã

- Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá
Bairro: Centro de Codó-Maranhão
Matriz afro principal: Umbanda seguida de Terecô
Pai: Wilson Nonato de Sousa (Bitá do Barão)
- Tenda Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Guia
Bairro: Bairro de Fátima
Matriz afro principal: Umbanda
Mãe: Isabel de Oxóssi
- Terreiro da Turquia
Bairro: Oiteiro da Cruz
Matriz afro principal: Tambor de Mina
Zelador: Euclides Ferreira
- Tenda Nossa Senhora da Piedade ‘Palácio de Obaluaê’
Bairro: João Paulo
Matriz afro principal: Umbanda
Pai: Ribamar Lisboa de Castro.
- Terreiro Ogum com Iansã
Bairro: Barreto
Matriz afro principal: Umbanda
Pai: Astro de Ogum
- Tenda São Jorge
Bairro: Vila Passos
Matriz afro principal: Umbanda
Mãe: Conceição Moura (falecida)
- Terreiro de Umbanda de ‘Pai Luís’
Local: Cururupu-Maranhão
Matriz afro principal: Umbanda e Cura
Pai: Luís
- Tenda Espírita São Sebastião ‘Vale da Natureza’
Bairro: Coroadó
Matriz afro principal: Umbanda
Pai: Sebastião de Jesus Costa
- Ilê Ashé Akorô D’Ogum
Bairro: Maiobão
Matriz afro principal: Tambor de Mina
Pai: Itabajara
- Terreiro de Mina Pedra de Encantaria
Bairro: Maiobão
Matriz afro principal: Tambor de Mina.
Pai: Itaparandi.

- Centro Espírita de Caridade São Francisco de Assis
Bairro: Vila Passos
Matriz afro principal: Tambor de Mina
Mãe: Raimunda Pacheco (Mundica) já falecida.
- Terreiro de Mina Cana Verde
Bairro: Monte Castelo
Matriz afro principal: Tambor de Mina
Pai: Iran Muniz de cabocla Judith, já falecido.
- Terreiro de Mamãe Oxum e Pai Oxalá
Bairro: Vila Nova
Matriz afro principal: Tambor de Mina
Pai: Joãozinho da Vila Nova.
- Ilê Ashé Opô Afonjá
Local: bairro da Cabula em Salvador-Bahia
Matriz afro principal: Candomblé
Mãe: Stella de Oxóssi
- Terreiro de Pai Raminho de Oxóssi
Local: cidade de Olinda, Recife
Matriz afro principal: Candomblé
Pai: Severino Silva, 'Raminho de Oxóssi'
- Palácio de Iemanjá
Local: cidade de Olinda em Pernambuco
Matriz afro principal: Candomblé e Umbanda.
Pai: Edu

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)