UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMNINENSE
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ILKA CRISTINA DINIZ PEREIRA

PELAS MÃOS DE MÃE NILZA: mulheres negras e religião em Codó-MA

Niterói-RJ
2019

ILKA CRISTINA DINIZ PEREIRA

PELAS MÃOS DE MÃE NILZA: mulheres negras e religião em Codó-MA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Educação.
Linha de confluência: Diversidade, desigualdade social e inclusão.

Orientadora: Profª Dra. Claudia Alves

Niterói-RJ

2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

P43m Pereira, Ilka Cristina Diniz
Diniz Pelas Mãos de Mãe Nilza: mulheres negras e religião em Codó-MA. / Ilka Cristina Diniz Pereira; Claudia Alves, orientador. Niterói, 2019.
232f.: il

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DOI: http://dx.doi.org/10.22409/POSEDUC.2019.d.35153083349

1. História. 2. Mulheres. 3. Religião Afro-brasileira. 4. Produção intelectual. I. Alves, Claudia, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Faculdade de Educação. III. Título

CDU

Bibliotecária responsável: Thiago Santos de Assis - CRB7/6164 P436m

ILKA CRISTINA DINIZ PEREIRA

PELAS MÃOS DE MÃE NILZA: mulheres negras e religião em Codó-MA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Educação.
Linha de confluência: Diversidade, desigualdade social e inclusão.

Aprovada em 18 de outubro de 2019

BANCA EXAMINADORA

_____

Profº Dra. Claudia Alves - UFF
Orientadora

_____

Profª Dra. Alessandra Schueler – UFF

_____

Profª Dra. Martina Ahlert- UFMA

_____

Profª Dra. Giovanna Marafon- UERJ

_____

Profª Dra. Irma Rizzini - UFRJ

Dedico este trabalho a todas as Mães de Santo/ Zeladoras, Rezadeiras e Benzedeiras que detêm os saberes sagrados e curativos nos mais distantes recôncavos desse país.

“Dizem que as pedras crescem, não é?”
“Crescem. A minha, quando eu fui feita, era desse tamaninho. Agora tá enorme”. (Mãe Nilza)

AGRADECIMENTOS

Gratidão é uma palavra ampla que cabe muitas coisas próximas ao nosso coração, à nossa existência, à nossa história, às nossas dificuldades, ao acalento das nossas dores, aos nossos amores e ao nosso bem querer;

Agradeço a Deus, aos Orixás (Oxóssi e Iemanjá, donos da cabeça de Mãe Nilza), aos encantados, Dona Toriana e Seu Waldemar, e a todos os guias de luz que me deram a permissão para a realização deste trabalho;

À Mãe Nilza, pela generosidade da narrativa, pela confiança, amizade e amor construído. Gratidão por me apresentar um mundo tão rico, misterioso, dinâmico e lindo! Por me fazer pensar a religião com valores pautados na humildade, paciência, solidariedade, amizade, amor e respeito. Obrigada pela permissão!

Aos meus pais, Francisco de Assis e Maria do Socorro (dois nomes de santo), pela influência mais que positiva, pela batalha que empreenderam para estudarmos e pela liberdade que me deram para olhar a vida sem amarras. Aos meus irmãos Arilson, Iná e Kinho;

Aos que nos antecederam e batalharam muito para que tivéssemos o direito de estudar, mesmo tendo sido destituídos desse direito. As minhas avós Luzinete Pereira, Maria José e meu avô Benedito Pereira.

Aos sobrinhos Yan, Tatá e Vinícios. Gratidão pela alegria nos seus diferentes tempos;

Às minhas primas Antônia Maria e Dulcileide. Pelo apoio, confiança e alegria pela eleição do tema e defesa da tese . Às crianças já grandes, João Guilherme e Mayara.

Gratidão à Ruth Evangelista, Mãe pequena da Ylê Axé, pela narrativa, colaboração no entendimento das doutrinas e pela força no trabalho;

Agradeço à família Ylê Axé pelo convívio, amizade e respeito pelo trabalho: Rita, Socorro, Marcelo, João Paulo, Maria Antônia, Emília, Dayse, Maurício, Wesley etc. ;

Às crianças Luara, Luan. Luidge, Lucas, Bia, Dandara, Zayrom, Fabiana, Maria Paula, Daydisom e as demais. Gratidão pelo ser criança. Os meus dias de cansaço foram atenuados com a presença de vocês;

Agradeço à minha Professora e Orientadora Claudia Alves. Sensível e de grande espiritualidade, nos encontramos num fluxo de energia. Minha sincera gratidão por aceitar o desafio da orientação e pela liberdade na escrita. Uma construção que foi se estabelecendo a partir de entendimentos mútuos, à medida que íamos avançando na pesquisa e no formato dessa tese. Grande Professora!;

Agradeço às Professoras que antecederam essa etapa da vida. Muito do que eu sou e do que eu não sou, têm uma ressonância das suas boas influências;

Gratidão às Professoras Alessandra Schueler, Irma Rizzini, Martina Ahlert e Giovanna Marafon pelos diálogos e sugestões de leituras e caminhos;

Ao meu companheiro, Paulo do Vale, pela lindeza da convivência e amor que nos une. Atraídos pelo cinema e giras de terecô, nos conhecemos e nos "reencontramos". Uma pesquisa feita a dois! Gratidão pelo apoio e força nos momentos mais árduos, pela leitura em primeira mão e diálogos na compreensão das doutrinas;

À turma do Doutorado. Pela convivência e batalhas mútuas. Em especial à Suly, Elen e Rosa. À Professora Lucinete Marques pela coordenação do Programa;

Aos amigos que minimizaram os momentos de "aflição": Inaldo Aguiar na produção dos frammes, Diego Couto na tradução, e Jardiel nos "blecautes" da informática;

À Cris, Aragão, Jascira e Alex, pelos muitos trabalhos e diálogos acerca da cidade de Codó;

Ao Professor Acildo Leite pelas indicações de leituras, diálogos e torcida pelo trabalho;

Ao Seu Carlos Gomes e ao seu Wildelano, pela presteza das informações sobre Codó e pelo prazer em resguardar a sua memória;

Aos amigos-irmãos: Carol, Claudinho, Rosa e Wagner pela discussão da temática em diferentes fases da construção desse trabalho. Às crianças-adolescentes que vieram com as amizades: Pedro e minhas afilhadas Maria Clara e Júlia.

Agradeço à Terezinha, Cássia, Célia Magia, Dulcileide e Maria Vitória pelas leituras e ajustes ao longo do trabalho;

Agradeço à Escola Pública, local onde passei a maior parte da minha vida estudando, militando e aprendendo a me posicionar diante da vida;

À AUCAC, pela disponibilidade dos seus arquivos. Gratidão à Marcelo Cenzala.

À UFF e a todas as Professoras que ajudaram no processo de construção da tese;

À CAPES, pelo apoio financeiro e essencial para o desenvolvimento dessa pesquisa. Sem a bolsa seria impossível fazer esse percurso.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo contribuir para a compreensão dos processos históricos que envolveram os grupos raciais pertencentes às religiões afro-brasileiras, especialmente as mulheres, em Codó, Maranhão, através da história de vida da Mãe de Santo, Nilza de Odé. Neste sentido, através da metodologia da História Oral, conduzida pela narrativa mediada pela sua memória, foi possível compreender algumas nuances do Maranhão e da cidade de Codó, no que tange às práticas religiosas dos negros e negras e seus embates permanentes com a elite local. A narrativa vai revelando a situação de precariedade sócio-econômica da cidade, as dificuldades relativas ao acesso à educação, ao trabalho e condições dignas de sobrevivência. Duas situações sobressaem nesse aspecto: o trabalho doméstico precoce de crianças e adolescentes e a exportação de mão de obra para o trabalho escravo moderno. Além disso, aponta como a cidade vai se desenvolvendo, adotando códigos da branquitude e negando os códigos da população negra, especialmente das/dos praticantes de religião de matriz africana. As consequências do lastro deixado pelo processo de escravização, materializados no racismo e no preconceito existentes com quem pratica a religião, são narrados por Mãe Nilza, a partir dos seus infortúnios e dificuldades em assumir a religião. Ao mesmo tempo, a sua história aponta as tensões, no que tange à luta realizada pelas mulheres para realizar as suas práticas religiosas e ocupar os seus espaços de representação. Assim, a sua história de vida vai revelando essa particularidade da cidade, da representação enquanto terra de encantaria, da agência dos Orixás e encantados e da sua construção enquanto líder religiosa, a partir da edificação do Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum. Além disso, aponta as estratégias construídas pela população negra, através da implantação da AUCAC- Federação de Matriz Africana do Estado do Maranhão, no que concerne à elaboração de programas e projetos para a população quilombola e de Terreiro, bem como os seus tensionamentos com as práticas elitistas da cidade, contrárias à identidade do município, com relação à sua matriz afro-brasileira.

Palavras-Chaves: Mulheres. Religião Afro-brasileira.Codó-MA.

ABSTRACT

This work aims to contribute to the understanding of the historical processes that have involved racial groups belonging to Afro-Brazilian religions, especially women, in Codó, Maranhão, through the life story of the Saint-Mother Nilza de Odé. In this sense, through the Oral History methodology, led by the narrative mediated by her memory, it was possible to understand some nuances of Maranhão and the city of Codó, regarding the religious practices of black women and men and their permanent clashes with the local elite. The narrative reveals the situation of socio-economic precariousness of the city, the difficulties related to the access to education, work and dignified conditions of survival. Two situations stand out in this aspect: the early domestic work of children and adolescents and the export of labor for modern slave labor. Furthermore, it points out how the city is developing, adopting codes of whiteness and denying the codes of the black population, especially those who practice religion of African origin. The consequences of the burden left by the process of slavery, materialized in racism and prejudice, existing with those who practice religion, are narrated by Mother Nilza based on her misfortunes and difficulties in assuming religion. At the same time, her story points to the tensions regarding the struggle carried out by women in order to live their religious practices and occupy their spaces of representation. Thus, her life story reveals this particularity of the city, of representation as a land of enchantment, of the agency of the Orixás and enchanted people and of her construction as a religious leader, from the building of Terreiro Ylê Axé de Oxóssi and Oxum. In addition, he points out the strategies constructed by the black population, through the implementation of AUCAC - Federation of African Matrix of the State of Maranhão, in what concerns the elaboration of programs and projects for the quilombola and Terreiro populations, as well as their tensions with the elitist practices of the city, contrary to the identity of the municipality, in relation to its Afro-Brazilian matrix.

Key Words: Women. Afro-Brazilian Religion. Codó-MA.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Mapa de localização do Estado do Maranhão 21
Figura 02 - Mapa Quilombos de Codó, Peritoró e Lima Campos 36
Figura 03 - Fotografia de Dona Concita - Quilombo Santo Antonio dos Pretos- Codó- MA 42
Figura 04 - Fotografia de Dona Maria Piauí- Tenda de Umbanda Santo Antônio 61
Figura 05 - Coluna "Vida Social" destacavam as "festas da União" 64
Figura 06 - Artigo do Jornal do Povo 74
Figura 07 - Fotografia de Dona Maria Alice Machado 76
Figura 08 - Fotografia do Cine São Luís 78
Figura 09 - Fotografia dos sócios prestando juramento no dia da posse 80
Figura 10 - Fotografia da fachada da União Artística Operária Codoense 80
Figura 11 - Fotografia da fachada do Centro Operário Codoense 81
Figura 12 - Fotografia do Rio Itapecuru 90
Figura 13 - Fotografia da Estação de Trem 91
Figura 14 - Fotografia da Rua 1º de Maio 92
Figura 15 - Praça Ferreira Bayma 104
Figura 16 - Foto da estrada Codó/São Luís 110
Figura 17 - Fotografia da Mãe Antoninha 118
Figura 18 - Fotografia da Mãe Nilza aos 25 anos 118
Figura 19 - Mapa das tendas 130
Figura 20 - Fotografia da Ylê Axé 131
Figura 21 - Fotografia de Júlio de Ogunjá 133
Figura 22 - fotografias de Mãe Nilza de Odé e da Mãe pequena Ruth de Oxum na saída do roncó/1985 139
Figura 23 - Fachada do Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum atual 140
Figura 24 - Fachada da casa onde fica localizado o Terreiro Ylê Axé 141
Figura 25 - Fotografias do Marcelo no roncó, como seu avô de santo, Pai Júlio de Ogunjá, 2002 143
Figura 26 - Marcelo de Tamulissi - Saída do roncó 144
Figura 27 - Fotografia de Dona Toriana, encantada de Mãe Nilza e Marcelo 145

Figura 28 - Fotografia do nosso primeiro cumprimento na Festa Grande 146
Figura 29 - Fotografia das Festas Grande - Aniversário do seu Waldemar e Festa para Dona 147
Figura 30- Fotografia das Crianças e adolescentes na Festa Grande 148
Figura 31 - Luara, Luã e Luidge, netos de Mãe Nilza, integrantes da Ylê Axé..... 149
Figura 32 - Fotografia da primeira sede da AUCAC 156
Figura 33 - Fotografia da AUCAC reformada 166
Figura 34 - Fotografia do I Encontro de povos de matriz africana dos cocais..... 167
Figura 35- Fotografia de Mãe Nilza no I Encontro de povos de matriz africana dos cocais 167
Figura 36 - Outdoor fixado na cidade de Codó-MA. 168
Figura 37 - Outddor fixado na cidade de Codó..... 169
Figura 38 - Fotografia do quadro da Lei Nº 12.644 de 16 de maio de 2012..... 171
Figura 39 - Banner da AUCAC..... 171
Figura 40 - Fotografia do portal de entrada da cidade de Codó-Ma. 173
Figura 41 - Praça São Sebastião..... 178
Figura 42 - Fotografia da Mãe Nilza paramentada coordenando o ritual 185
Figura 43 - Fotografia da Iakekerê Ana Ruth 186
Figura 44 - Fotografia de Mãe Nilza balançando o sino sobre as oferendas 187
Figura 45 - Felipe, Maurício e Luan no toque dos atabaques 188
Figura 46 - Fotografia da Mãe Nilza incorporada no dono da sua cabeça – Orixá Oxóssi 190
Figura 47 - Fotografia de Marcelo com o seu erê Crispim 192
Figura 48 - Fotografia Mãe Nilza incorporada do seu Waldemar. Ao seu lado Emília..... 194
Figura 49 - Fotografia Fogão de barro - Feitura das comidas de santo 201
Figura 50 - Fotografia Oferenda para a Orixá Oxum- Orixá da Mãe Pequena Ruth Evangelista 203
Figura 51 - Fotografia Oferenda para a Orixá Iemanjá- segunda Orixá de Mãe Nilza..... 203
Figura 52 - Imagem das oferendas no assentamento central do salão para início do toque 204
Figura 53 - Fotografia de Maria Paula brincando com uma Erê..... 209
Figura 54 - Fotografia de Crispim- Erê de Marcelo..... 209
Figura 55 - Fotografia de Seu Tabajara- encantado de Mãe Nilza 211
Figura 56 - Fotografia Obrigação de meio dia. 212

Figura 57 - Fotografia Gira da Festa grande 214
Figura 58 - Fotografia de Luara e Zayron 214
Figura 59 - Fotografia de Maysa ninando o seu filho na gira 216
Figura 60 - Fotografia de Dandara, Maria Paula, Zayron e Felipe 216

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 01 - Demonstração da Religião. Censo Demográfico. Maranhão. 1950 66
Gráfico 02 - Número de Salões por zona urbana e rural e os dirigidos por mulheres 161
Gráfico 03 - Número de Quartos de Santo (Gongás) por zona urbana e rural e os dirigidos por mulheres 162
Gráfico 04 - Número de Gongás e Salões dirigidos por mulheres..... 163

LISTA DE SIGLAS

AUCAC - Federação de Matriz Africana do Maranhão

ASSEMA - Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MST - Movimento dos Trabalhadores Sem Terra

SECAD - Secretaria de Educação à Distância, Alfabetização e Diversidade

SECMA - Secretaria de estado de Cultura do Maranhão

SEPPIR - Secretaria de Políticas Públicas e Promoção da Igualdade Racial

UERJ - Universidade Estadual do Rio de Janeiro

UFF - Universidade Federal Fluminense

UFMA - Universidade Federal do Maranhão

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 - Censo Demográfico. Maranhão. 1950. 66
Tabela 02 - Grau de instrução pessoas com Ensino Completo de 10 (dez) anos ou mais. Censo Demográfico. Maranhão. 1950..... 66
Tabela 03 - Grau de instrução pessoas com Ensino Completo de 10 (dez) anos ou mais. Censo Demográfico. Maranhão. 1960..... 93
Tabela 04 - Rancking nacional-Naturalidade apurada dos resgatados -2003-2018- Município de Codó..... 121

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 17
CAPÍTULO I: DE ARREPIO DE PÉ: do Quilombo Matões dos Moreiras à Cidade Codó..... 34
1.1 Nasceu de arrepio de pé!..... 34
1.2 No lastro do "progresso": perseguições, resistência e lutas por espaço 49
CAPÍTULO II: O DESARNAR, A ESCOLA E O TRABALHO PRECOCE EM CASA DE "BRANCO" 63
CAPÍTULO III: "MAS A SORTE QUEM DÁ É DEUS, A SINA EU TRAGO NA MÃO"..... 104
3.1 "Você tem que ir muito além do que eu fui. Ainda tem uma grande missão na sua vida" (Mãe Antoninha)..... 130
3.2 O Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum 139
CAPÍTULO IV: "TINHAM MUITOS JOVENS SE INTEGRANDO E COMEÇANDO A ENTENDER A RELIGIÃO"..... 151
4.1 A implantação da Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão – AUCAC 151
4.2 Expressão das lideranças femininas na religiosidade afro em Codó 160
4.3 Sonhos transformados em projetos 165
4.4 Tensões antigas e novos retrocessos..... 172
CAPÍTULO V: O TRANSITAR DE UMA YALORIXÁ ENTRE O TEMPO, CANDOMBLÉ, ORIXÁS, TERECÔ E ENCANTADOS NO TERREIRO YLÊ AXÉ DE OXÓSSI E OXUM..... 180
5.1 Xirê de Oxóssi- Orixás e encantados convivendo no mesmo Terreiro e em "seus tempos"..... 180
5.2 Preparação da comida dos Orixás: o tempo, a ordem e a responsabilidade no fazer..... 199
5.3 "Seu Waldemar, abaixo de Deus e dos Orixás, é a minha firmeza" 206
CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 217
REFERÊNCIAS..... 224

INTRODUÇÃO

Este é um trabalho com narrativas. Conduzido por histórias, sentimentos, silêncios, falas soltas, falas presas, falas ressentidas, falas alegres, falas saudosas, simplesmente falas. Falas que aprenderam a se comunicar, mesmo quando foram obrigadas a silenciar. Um silêncio imposto pelos colonizadores e pelos "neocolonizadores", que aprenderam com os seus a silenciar ou tentar silenciá-las.

Optei pela narrativa não oficial. Por uma narrativa que pudesse dar materialidade a uma historiografia acerca das mulheres negras da cidade de Codó, da religião de matriz africana que demarca o local, através da história de vida de Mãe Nilza. Tinha a expectativa de que as suas narrativas me conduziriam a uma apropriação crítica da história dos negros e negras desse lugar, "misterioso e fascinante", pelo qual passara a me interessar, e que, a partir de uma visão endógena de quem vivenciou/vivencia esse ser negra, pudesse me fazer mergulhar, com todos os riscos a que uma história de vida possam levar uma jovem pesquisadora da área a incorrer, na busca da sua história.

O risco da chamada ilusão biográfica de Bourdieu (2006) esteve sempre à espreita, uma vez que estava adentrando em um mundo cheio de mistérios, segredos, energias, complexidades científicas, contrariando a "cosmovisão oficializada" das elites, e instigando uma outra forma de pensar, ser e se relacionar. As "armadilhas" para uma iniciante eram enormes. Além disso, Mãe Nilza é uma Yalorixá de grande carisma. Expressa na sua postura e formas afetivas, com as quais estabelece relações com os seus, é uma espécie de mãe de todos (as), que faz circular, em torno de si, um grande contingente de pessoas que vão atrás de uma palavra de conforto, alívio (momentâneo ou não) para as suas dores e infortúnios, ou simplesmente uma escuta.

Fui vendo isso acontecer ao longo dos anos e, obviamente, não fiquei indiferente ao seu carisma, no processo de construção da nossa relação e desta pesquisa. Por várias vezes, à medida que os nossos encontros foram se intensificando, no que tange ao tempo e à edificação da relação: pesquisadora x pesquisada, escritora x personagem ou mesmo "nova filha" x "nova mãe", íamos, também, no desenrolar da própria vida, conversando sobre as nossas inquietações. Eu, com menos idade e experiência com relação à dinâmica da vida, e sem a sua experiência religiosa, que incluía, entre outras coisas, um renascimento acompanhado de outro ser, ficava a conversar durante longas horas, aprendendo, ouvindo, perguntando, calando e, muitas vezes, sem que eu percebesse, recorria aos seus ensinamentos e orientações. Foi interessante deixar que isso acontecesse. Era a dinâmica da

relação que estava se dando na sua mais profunda potência.

Ao mesmo tempo em que poderia cair no risco de "endeusamento" da minha personagem, o seu contrário também estava posto. Tínhamos a contradição atuando como elemento balizador da chamada Ilusão. Assim, depois da preocupação inicial, essa possibilidade foi se decompondo com o tempo, que passou a tomar conta. Seguia assim, percebendo os caminhos, veredas, atalhos, estradas a seguir.

Outro problema colado à ilusão era a possibilidade do afastamento do personagem. O risco de tomar cuidados excessivos na relação, que não dessem condições de aproximação e possibilidade de "vivência", com os fatos relacionados à sua história de vida e sua história propriamente dita, estavam presentes o tempo todo. Assim, o perigo de uma relação plastificada pelo excesso de cuidado, também, era grande.

Fiquei, muitas vezes, impactada com a demonstração explícita de jovens, ou experientes pesquisadores (a), com a preocupação com o meu visível encantamento com a pesquisa. A impressão que dava era de que estava cometendo um pecado capital/científico, ao falar com alegria e encantamento, toda vez que apresentava o projeto.

Sentia a reprovação no olhar e, algumas vezes, nas palavras acompanhadas de uma tentativa, quase desesperadora, de necessidade de adoção de um comportamento, que já "deveria estar impresso" no meu corpo e nas minhas palavras. Uma espécie de antídoto à minha excitação, quanto à possibilidade de narrar uma história tão incrível, a partir da vida de uma mulher negra que carregava encantados.

Durante algum tempo fiquei pensando, a partir das diversas reações, ainda com o projeto em construção, se o que incomodava era: a temática, especificamente, e sua automaticamente colada – possível falta de rigor científico – pelo que a mesma trazia; o fato de expressar o fascínio pelo tema, ou as duas coisas juntas; ou se era a velha e debatida relação sujeito x objeto, na sua mais profunda tradição acadêmica. Confesso que não encontrei a resposta.

As duas coisas se misturaram durante muito tempo. Ora com mais peso sobre uma, ora sobre a outra. O que fiz foi não me deixar levar por extremismos metodológicos que me fizessem criar distância da minha personagem, e que impossibilitassem uma escrita mais próxima da realidade. Afinal, eu estava diante de uma história viva, muito viva!

A história de Mãe Nilza, assim, quanto mais "incomodava", mas me indicava que a minha escolha estava correta. Afinal, a sua história representava a negação histórica produzida no espaço escolar, no que tange ao acolhimento dos filhos e filhas de santo, com as suas histórias e culturas rechaçadas e invisibilizadas pelo currículo, pelo projeto político-

pedagógico da escola, pelo racismo e preconceitos reinantes em um espaço que, por natureza, deveria ser plural.

Assim, retrata uma parte significativa da história da educação do Maranhão, não revelada, ainda, pela oficialidade da cidade de Codó, uma vez que através da sua história é possível compreender as práticas educativas utilizadas na época, como: o ensino "pré-escolar", através do trabalho realizado pelas professoras particulares para fazer as crianças "desarnarem"; a dinâmica das escolas em separar "fracos" e "fortes" nas séries iniciais, estabelecendo uma dualidade no ensino no mesmo espaço escolar; o ensino destinado às crianças negras e pobres versus a produtividade dessas crianças,[1] mesmo submetidas ao trabalho doméstico pesado; os arranjos utilizados para a promoção de alunos através do Projeto Minerva e, por fim, a desistência da escola, quando essa mesma criança, negra e pobre, carregava encantados, e a escola ignorava (como continua ignorando) nada fazendo para a sua permanência.

Nesse sentido, ser conduzida, por Mãe Nilza, aos labirintos desse ser negra, experiência que só poderia ser narrada, na sua maior dimensão, por quem o é, expandiu o meu olhar acerca da cidade e da sua gente. Ela, com o seu jeito calmo e simples de falar, foi revelando através da composição de uma narrativa forte e pujante, como foi acontecendo o seu desenvolvimento físico, cultural, espiritual e intelectual, em uma cidade de maioria negra, com as suas práticas religiosas de matriz africana, ao mesmo tempo em que as referentes à Igreja Católica, também, iam gestando e massificando as suas influências na cidade.

Fui trabalhando para que o seu jeito simples de falar me conduzisse à simplicidade de uma escrita, que pudesse dar conta daquilo que passara a ouvir, observar, sonhar, pensar, viver, entender e, muitas vezes, também, não entender. Isso só foi possível a partir da proximidade da relação desenvolvida. Na verdade, fui percebendo a necessidade de uma maior aproximação com as pessoas e com os lugares da cidade, ao longo da minha atuação como Professora da Universidade Federal do Maranhão, lecionando em um Curso Interdisciplinar em Ciências Humanas.

Ao chegar à cidade, em 2010, com todo o imaginário construído fora do município acerca das histórias de terreiros, pais/mães de santo afamados e estar em uma terra considerada de encantaria, a minha curiosidade começou a ser aguçada à medida que não encontrava, na Universidade, alunos (as) que tivessem alguma relação com a religião

[1] Mãe Nilza precisou se submeter só uma vez às provas do Exame de Admissão, considerado um dos mais difíceis na época para adentrar ao que conhecemos, hoje, como Séries finais do Ensino Fundamental.

mais difundida da cidade, ou seja, o Terecô da Mata. O Terecô é a religião afro-brasileira tradicional de Codó, na qual os (as) médiuns incorporam entidades, chamadas de encantados[2], através de pontos cantados embalados pelo toque dos tambores.

Em São Luís, cidade em que nasci e construí as minhas referências culturais e religiosas, sempre diziam que as correntes de Codó eram muito fortes e que lá havia muitos pais/mães de santo poderosos (as). Era o imaginário alimentado pelas histórias que se ouvia da cidade, e de tantas outras espalhadas pelo Maranhão, uma vez que, no Estado, coexistem um grande panteão de entidades, culturas, religiões e religiosidade, como: o Tambor de Mina[3], Pajelança[4], Terecô, Candomblé[5], Tambor de Crioula [6]etc.

A cidade de Codó fica situada na chamada Região dos Cocais, por ter preponderante, em seu bioma, as palmeiras de babaçu. Segundo Machado (1999) e Barros (2000), Codó foi uma das três cidades que mais recebeu escravizados, assim como Cururupu e São Luís. Cresceu a partir da chegada dos portugueses e expulsão dos indígenas que habitavam a região. A cidade, como quase todas que compõem o Estado do Maranhão[7], apresenta problemas sociais em números bastante elevados.

De acordo com os dados do IBGE (2010), o município tem uma população de 118.072 habitantes, sendo 60.640 mulheres e 57.432 homens, que vivem preponderantemente na zona urbana (81.043), contra 37.029 na zona rural. Detém um baixo IDHM de 0,59 e o índice de pobreza extrema era, em 2009, de 52.805. É uma cidade com uma forte concentração de negros e tradição religiosa de matriz africana, embora sofra permanentemente o preconceito cristão. A população que se considera parda é de 71,53% e a preta de 13,3%. Se considerarmos as formas de autorreconhecimento históricas que bazilam as relações raciais, conseguiremos ver o quanto é significativo esse contingente.

---

[2] Representam uma categoria de seres, que podem ter tido vida terrena ou não, e que desapareceram em circunstâncias especiais, ou seja, atravessaram um "portal e se encantaram".

3 Religião afro-brasileira muito presente no Maranhão, na qual os médiuns recebem entidades espirituais de origem africana. O nome é proveniente do forte de São Jorge de Mina, entreposto de venda de escravos, localizado na costa da Mina, atualmente República de Gana.

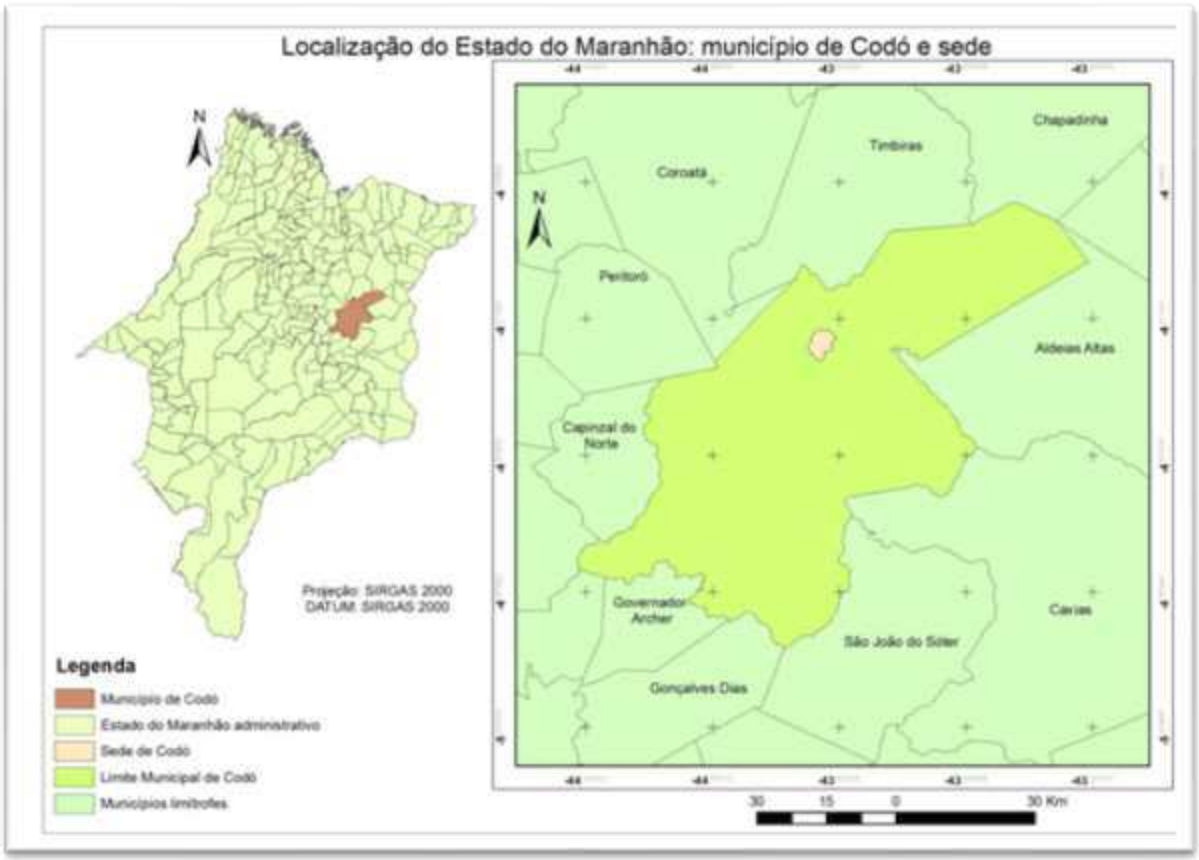
4 Segundo Ferreti (2004), era um termo utilizado para classificar as manifestações não católicas no século XIX. Neste sentido, devido à existência de práticas comuns entre os colonizadores, africanos e índios, estes últimos acabaram estabelecendo certa comunicação, entrecruzando-se. Os pajés recebem entidades que exorcizam espíritos, curam doenças etc. Assim, define que no Maranhão há uma pajelança de índios, mas também há uma de negros.

5 O Candomblé é uma religião afro, cujos médiuns recebem os Orixás que representam domínios sobre os elementos da natureza: o fogo, a água, a mata e o ar. Estes, só descem em ocasiões especiais e conversam pouco com as pessoas, o que os difere dos encantados. Os trabalhos são feitos através do jogo de búzios e são realizadas obrigações e oferendas pelos médiuns aos seus Orixás.

6 As rodas de tambor de crioula são em homenagem a São Benedito. Em geral, são feitas em pagamento de promessas. Acontecem durante o ano inteiro no Estado, e fazem parte do calendário oficial do Carnaval, São João e/ou qualquer festa popular da cidade.

7 Ver dados mais precisos no último Censo (2010). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010.

Figura 01 – Mapa de localização do Estado do Maranhão



FONTE: IBGE, 2010.

Assim, considerando a complexidade do lugar, o meu transitar durante toda semana na cidade, não me dava condições de apreender a dinâmica na qual se assentava. Só fui perceber mais a cidade e sua gente, depois que passei a morar e circular por outros lugares, fora do eixo, "Casa-Universidade", com a produção do documentário - Zeladoras e encantados.

Até então, não tinha trabalhado com narrativas, memórias e nada do gênero. A experiência foi sendo construída à medida que a necessidade foi se apresentando. Assim, foi possível pensar a cidade, sua cultura, identidade, religião, suas mulheres, lutas, tensionamentos por espaços etc.

E foi empreendendo essa dinâmica, que se deu o meu encontro com Mãe Nilza. Era março de 2013. Haveria na Universidade uma palestra sobre o Dia Internacional da Mulher. Sugeri que a discussão pudesse ser ampliada para uma mesa redonda com uma Mãe de Santo, uma líder quilombola e uma Quebradeira de côco babaçu. Era a oportunidade que tínhamos para ouvir e se inteirar das lutas empreendidas pelas mulheres negras da cidade. Assim, conheci Mãe Nilza. Ela foi indicada pela Secretaria de Igualdade Racial, em

funcionamento na época. Naquele período, era uma das 45,48% representantes desse percentual de mulheres que chefiava salões, segundo dados da AUCAC (Associação de umbanda, candomblé e Terecô de Codó).

Era a primeira vez que adentrava a um terreiro, em Codó, para conversar com uma Mãe de Santo. Anteriormente, já havia ido somente aos festejos do Mestre Bita, que acontecem em agosto. Observava tudo à minha volta: a entrada com um corredor pequeno cheio de fotografias penduradas na parede; o acesso direto para uma área coberta do quintal onde ela costuma ficar; o terreiro logo à frente, em um terreno bem grande, com muitas plantas e alguns assentamentos[8] à vista.

O vai e vem da família também foi outra coisa que chamou a minha atenção. O espaço doméstico e religioso é contíguo; o quintal, onde fica o terreiro, é compartilhado com as filhas e netos (as) que moram ao lado, unindo as três casas, fazendo com que convivam todos juntos, formando uma pequena comunidade.

Assim, em cada olhar mais demorado, sentia que ali havia uma história que começava a me provocar. Não entendia o porquê. Só depois percebi a necessidade, mais uma vez, batendo à porta. Estava diante de um trabalho de salvaguarda da memória. Havia um descaso, naquela cidade, impressionante, com a memória dessas mulheres. Dessa forma, o projeto se apresentou. Durante cinco anos, colhi depoimentos, andei em giras, registrei ritos, cantei e aprendi pontos, fiz amizades no mundo do "visível/invisível" e produzi, em parceria, um documentário intitulado Zeladoras e encantados.

Tentava, nessas minhas andanças, compreender essa relação transformacional do sujeito (AHLERT, 2016). Esse afetar-se contínuo. A vida partilhada, afetada, governada por uma entidade.

Assim, observei ao longo da convivência em outras casas, registrando a história de outras zeladoras/mães de santo, que havia uma relação contínua e em constante transformação no desenrolar da vida, inclusive alterando o próprio corpo do sujeito com o tempo. Este ser afetava a pessoa de múltiplas formas. Passava a compor a família, estabelecendo relações com todos na casa. Era um ente que se "agregava" à família no ventre, ao nascer ou no decorrer da sua história, ou antes mesmo de qualquer história materializada.

8 Locais onde estão assentados os componentes da força da casa. São os assentamentos dos Orixás. "Há o assentamento do "dono da casa", Orixá Oxossi; o do Tempo e o do Orixá Ossanha, aquele detentor da sabedoria das plantas curativas. O grande médico que detém o poder de curar malefícios" (Mãe Nilza, 25/09/2017).

> A ação das entidades sobre os corpos – na possessão e para além dela – indica outro elemento fundamental da relação entre os terecozeiros, especialmente os chefes de tenda, e os encantados. O corpo é um reflexo de uma compreensão mais ampla de que dançar terecô é algo "trabalhoso" (haja vista as obrigações, os tabus alimentares e a dedicação). Diante disso, o trabalho na função de pai ou mãe de santo é algo "pesado". Essa qualidade está associada com a necessidade de lidar com um conjunto de seres e seus desejos, assim como com pedidos de clientes, realizados em atendimentos e consultas. Ao realizar algum trabalho, resíduos desta operação sempre permanecem com o pai ou a mãe de santo. Esses resíduos, tal como são definidos pelos sujeitos, são energias ou forças ruins relacionadas com situações-foco dos trabalhos – como experiências de conflito ou de doença, por exemplo. Segundo me contou Dona Maria dos Santos, nem mesmo a utilização de rituais de purificação, como banhos de ervas, consegue aplacar totalmente essa negatividade (AHLERT, 2016, p. 289).

Desta feita, antes de terminar o ciclo de produção do documentário, outro ciclo já havia se iniciado, com a possibilidade de narrar a história de Mãe Nilza e compor, assim, outra historiografia da cidade. A salvaguarda da memória vinha, agora, com outra amplitude, desta vez, na forma de tese. E com a sorte de ter experimentado observar essa relação em outras casas, redimensionando o meu olhar e a minha compreensão.

Outro aspecto importante de ser ressaltado, é que essa ideia inicial de sair do eixo Casa-Universidade, ainda não era garantia de que veria a cidade com outra lupa. Esse "enxergar" foi-me possibilitado, a partir do conjunto de experiências empreendidas, ao longo de quase trinta anos de magistério, com trabalhos desenvolvidos na Educação Básica (Ensino Fundamental e Médio); Educação de Jovens e Adultos; Educação do Campo (MST e Assema); ONG (com projeto voltado para a construção da qualidade da escola pública e foco no trabalho dos professores, gestores, relação com a comunidade); e na atuação na área de assistência social, coordenando projetos de melhoria das famílias de crianças das creches comunitárias de São Luís, vinculadas ao Ministério do Desenvolvimento Social.

Todas essas experiências me possibilitaram ter um olhar mais apurado das diferentes realidades que passara a vivenciar. Aprendi a observar com aquele olhar "mais além" do que o aparente que se apresentava. Além disso, o trabalho referenciado no materialismo histórico, e suas categorias de análise, como a totalidade, historicidade, contradição, a dialética entre o presente, passado e o futuro, foram fundamentais para perceber e entender as múltiplas relações que produziam em determinado "objeto".

Esse quadro de referência teórica acabou fornecendo as condições e ferramentas necessárias para analisá-los, dentro dos seus contextos de reprodução. Porém, ao transitar por este outro mundo, no qual as pessoas já nascem acompanhadas de outros seres que vão determinar ou mudar os rumos, muitas vezes, nem imaginados pela pessoa, me exigia outro olhar. Os dados objetivos da realidade concreta como havia apreendido, tinham se

expandido.

A realidade agora, com a qual me deparava, continuava a ser “concreta”, porém coabitada por seres e entidades diversas. Havia outra densidade, que ia bem além da palpável e visível “realidade concreta” que se apresentava. Diante do meu próprio paradoxo, digo, do meu quadro de referências, comecei a perceber que o caminho era longo e exigia outra postura diante dessa personagem que começava a se apresentar. Precisava encontrar uma possibilidade de expansão desse olhar, que pudesse dar conta da densidade dessa realidade.

Um dia, ouvi um professor de História da África Central, comentar: “A vida humana é complexa, pois remonta à ancestralidade”. Fixei-me na grandeza da frase. Era verdade. A história de Mãe Nilza passava a remontar à sua história ancestral e, por tabela, a minha também. A construção da nossa relação, e tudo o que via e sentia, me faziam pensar sobre a minha própria ancestralidade. Como os nossos caminhos haviam se cruzado para que eu pudesse olhar para trás, não para o meu passado, quase presente, mas para o meu passado distante: avós, bisavós, tataravós, ou mesmo, os que não conseguiam nem nomear, mas estavam presentes em mim, através da diáspora africana materializada no triste processo de escravização.

Nestas minhas inúmeras andanças pela casa de Mãe Nilza, acompanhei o desenrolar de muitas situações. E isto se deu porque, na maioria das vezes em que ia à sua casa, não avisava. Havíamos alcançado outro nível de relação que já me permitia assim chegar. Por conta da produção do documentário, o meu calendário certo de passagem era no período de janeiro e setembro, por conta dos festejos. Como a relação havia se estreitado bastante, ao longo destes anos, as visitas passaram a acontecer livremente, sem agendas prévias. Às vezes, nem se tratava de visita de pesquisadora. Tinha vontade de vê-la e de conversar.

Desde o nosso primeiro encontro, havia percebido uma grande sabedoria, pois havia uma riqueza de saberes ali que me instigava. Conversávamos sobre tudo: religião, política, educação etc. Gostava de ouvir a sua leitura sobre a cidade e os enfrentamentos realizados durante a vida, para sobreviver. Ela fustigava em mim um fascínio pelo vivido. Além disso, poderia dizer, também, que aquela casa sempre me atraiu. Talvez pela leveza, pelo formato, pela quantidade e beleza daquelas plantas e aquele ar de familiaridade que exalava, com aquele vai e vem de pessoas.

Às vezes, conversávamos só nós duas. Outras vezes, chegava lá e havia filhos de santo ou pessoas que iam em busca de alguma ajuda, ou entravam para dar bom dia, tomar

bênção, ou mesmo para pedir conselhos ou remédios para aplacar alguma aflição. Poderia arriscar dizendo, para ser fidedigna a este trabalho, que não saberia precisar quantas vezes fui até aquela casa. Para entrevistá-la, oficialmente, fui seis vezes. Extraoficialmente, perdi as contas. Foram muitas tardes, que depois passaram a ser manhãs, embaladas por cafezinhos, lanches e longas conversas.

Observo as crianças da casa e vejo o tempo decorrido quando passam por mim, já enormes, adolescentes, denunciando o tempo que já se foi, desde que estive lá pela primeira vez. Os olhares de cumplicidade da família, e a alegria com que me recebem, denunciam, por sua vez, a relação estabelecida, e vejo o tempo passar mais uma vez. Onde teriam ficado os meus medos? O que teria sido feito deles? O que aquela convivência teria provocado na compreensão dessas várias dimensões que demarcam o humano?

Tratava-se de duas pontes em construção: a minha, com a minha história de vida, que começava a ser instigada com aquela relação, e a dela, que trazia, de um lado, a sua história revelando as facetas de parte da cidade negra, querendo negar-se, com a utilização de símbolos da branquitude; e, por outro, o revelar dos tensionamentos permanentes dos negros e negras pelos seus espaços e práticas na cidade.

A sua história desafiava, assim, a oficialidade da cidade. Considerando o seu relevo, ela me fez circular por vários períodos, lugares e sentimentos, desafiando a construção da minha narrativa, da minha escuta, da forma de entrevistar e, principalmente, de escrever. No entender de Thompsom (1992, p.137) é uma "...história que não é só rica, mais viva e mais comovente, (...) também mais verdadeira" (THOMPSON, 1992, p. 137).

Essa perspectiva de História, não pelo alto, a partir das elites deste país, mas pelo seu contrário, a partir das classes populares, da chamada "História escrita por baixo", como reflete Thompson apud Burke (1992), na Escrita da História, propõe outro caminho investigativo e prioriza outros atores:

> Estou procurando resgatar o pobre descalço, o agricultor ultrapassado, o tecelão do tear manual "obsoleto", o artesão "utopista," até os seguidores enganados por Joana Southcout, da enorme condescedência da sua posteridade. Suas habilidades e tradições podem ter se tornado moribundas. Sua hostilidade ao industrialismo podem ter se tornado retrógrada. Seus ideais comunitários podem ter se tornado fantasias. Suas conspirações insurrecionais podem ter-se tornado imprudentes. Mas eles viveram estes períodos de transformações sociais e nós, não (1992, p. 41-42).

Assim, a opção pela História Oral, através da metodologia da história de vida, da história da Yalorixá, Mãe Nilza de Odé, trazia a possibilidade de conhecer a história de uma

mulher negra, que se tornou uma líder religiosa na cidade de Codó. Conduzida pelas suas narrativas e memória afro-brasileira, pude penetrar em muitos espaços da cidade, através de fissuras apontadas na sua narrativa, que a literatura oficial não me dava condições de penetrar e, portanto, analisar para compreender melhor os processos históricos de como esses grupos raciais, as mulheres em especial, foram ocupando espaços na cidade e tensionando essas relações de poder.

Neste sentido, as leituras acerca da obra do historiador Edward Palmer Thompson (1981; 1987; 2001; 2008) colaboraram no sentido de compreender que a classe social é uma formação tanto econômica, quanto cultural. Sendo assim, as experiências construídas na cidade, nos terreiros, por essa classe social, vão organizando formas de gestão e organização, representando o papel ativo das classes populares e tradicionais. Ao vivenciarem/produzirem seus valores e culturas, contribuem para a construção das suas próprias existências.

O estudo empírico, o atentar-se para o sujeito, neste caso, começou a revelar como esses "quilombos urbanos" e essas classes sociais vão se organizando nos seus locais de atuação na comunidade e construindo experiências, instâncias de poder, através de uma aprendizagem baseada, em sua grande medida, pela oralidade. A consciência de classe vai sendo forjada na luta por espaço, pela sua religião, cultura, valores etc.

Vê-se, assim, que a experiência, vivenciada em uma dada realidade, vai produzindo movimentos contínuos na história. Esse sujeito, ao experienciar tantas possibilidades, ao longo dos embates estabelecidos para sobreviver, ter o direito de ser respeitado (a) e manter as suas práticas culturais, identitárias e religiosas, passa por processos tão dinâmicos que se torna impossível precisar como manipulará esse conjunto de experiências apreendidas.

E foi com muita atenção a essas questões que concentrei parte da minha escuta, observação e pesquisa. À medida que ia avançando no pensamento e na pesquisa, a preocupação em apreender essa dinâmica estiveram presentes. Além da apreensão, a forma como narraria essa história era outra preocupação constante. Eu pensava, observava, lia, interpretava a partir de um lugar. Mas, de qual lugar eu falava?

Certo dia, ouvi a escritora, Conceição Evaristo (2017), "falando sobre a escuta como experiência, colocando que a sua cabeça pensava a partir da onde estavam fincados os seus pés, de mulher negra na sociedade brasileira, mulher pobre". Em outro momento, em entrevista à Revista Carta Capital, falando do longo tempo que levou para publicar os seus livros, expressou: "A nossa fala estilhaça a máscara do silêncio".

E era isso. Estava com a responsabilidade de falar do meu lugar. De mulher negra, filha de migrantes da baixada maranhense que, desde cedo, havia aprendido muito "bem", sobre esse quadro de exclusão que agora passava a narrar como professora e pesquisadora. Diria que aprendi na própria "pele".

Pensando sobre essa escuta de si, do outro, do lugar de fala, da Mãe Nilza, do meu, resolvi mergulhar na sua história, pelos labirintos da sua memória, respeitando o seu tempo, a sua memória, os seus sentimentos, a sua individualidade, o seu esquecimento, o seu não lembrar. Aquela mulher que, generosamente, aceitou narrar a sua história de vida não estava ali como uma mera ilustração de uma realidade. Ela era a personagem principal dessa história. A protagonista. Era a memória, a informação, na ausência de um fato, ou objeto (LE GOFF, 2010).

Durante esse caminhar, pelas lembranças, algumas vezes esses fatos se confundiram no tempo, na sua ordem, na sua importância, ou tiveram atualizações ao longo da convivência, mas isso não foi empecilho para a construção da sua história. Pelo contrário, serviram-me para que ficasse mais atenta aos "saltos da memória", realizados entre o passado, o passado pouco distante, o presente, e o futuro que já é quase passado.

Segundo Pollak (1992), a memória é assim, um fenômeno construído, pois seleciona, grava, exclui, recalca, etc. É um elemento constituinte do sentimento de identidade. Essa memória herdada e a identidade que a constitui, a construção da autoimagem, são valores disputados em conflitos sociais permanentes.

Esse mergulho na História Social, através da História Oral, foi sendo tecido, através da memória de Mãe Nilza, com todos os seus valores identitários, procurando compreender esta vida, que carregava outros grupos vivos juntos (NORA, 1993). Era a memória que ia se tornando História.

Pensando nessa memória que escapa, que guarda, que permite, que nega, que esquece, resolvi compor essa tese com imagens de mapas, mas, principalmente, com registros capturados ao longo de todos esses anos de convivência e observação das pessoas, encantados, ritos etc. Assim, metodologicamente, operei na catalogação dessas fotos, movida pela minha experiência como professora, de como fui percebendo, ao longo dos anos, a reação dos alunos quando usava imagens, pacientemente escolhidas, ao tratar de determinado assunto. Percebia como a aula se tornava produtiva ampliando a capacidade de reflexão, registro e curiosidade destes.

Além da experiência registrada acima, outra vivenciada foi a nossa chegada para as primeiras conversas acerca da produção do documentário na casa de Mãe Nilza. Havia

um banner, pendurado na parede, que revelava vários momentos diferentes dos ritos e festas da casa. Sempre ficava "perdida", observando o tempo decorrido através daquelas imagens. Assim, decidimos fazer, além das imagens em vídeo, também fotografias (still), para depois termos essa demarcação do tempo decorrido e uma devolutiva, mais imediata, da nossa presença na casa, através da entrega dos registros realizados. Além disso, fui em busca de fotografias antigas que pudessem oferecer a(o) leitor (a), uma viagem a um tempo mais distante da cidade de Codó, mais próxima à infância e a juventude de Mãe Nilza, tentando aproximá-lo(a) da dinâmica dessa escala do tempo, através de fontes iconográficas.

Assim, à medida que o pensamento foi ganhando "voos mais altos" na compreensão da temática e construção da tese, quase que automaticamente lembrava-me de uma experiência fotografada. Havia um arquivo na minha memória e, outro, paralelo, no HD com todas as fotografias. Muitas vezes ia diretamente à foto. Outras, tantas, titubeava entre tantas que havia, selecionando-as e decidindo-me, mais tarde, pela mais expressiva. Havia trabalhado o meu olhar ao longo dos anos. Não que fosse só uma educação pela experiência, mas, sobretudo guiado pela emoção. Afinal, o nosso conhecimento, que "vem de tão longe", é movido pela inteligência e emoção.

Acabei descobrindo pela dimensão da experiência que, quando registramos o sagrado, adquirimos determinadas permissões para fazê-lo. Permissões que prescindem de outras "autorizações" que não estão circunscritas ao mundo real e burocrático no qual operamos. Essas permissões, juntamente com a sua operacionalização, ativam conexões que vão se dando na mesma fluidez da vivência e participação nos ritos. Como uma espécie de filme que vai se revelando, as imagens vão surgindo como "insights" e sendo encaixadas no texto, tornando-o mais rico, palpável, denso e reflexivo. Um exemplo disso foi o acompanhamento da feitura da comida dos Orixás. Acompanhei copiosamente cada passo até à foto final, quando ficaram dispostas no altar central do salão, e depois foram levadas para o quarto sagrado. Assim, numa sincronia, as fotos, juntamente, com o texto, foram revelando, em imagens, a dinâmica do ritual. Penso que, em se tratando desse tipo de temática, a utilização desse recurso se faz necessário, uma vez que permite conduzir o (a) leitor(a) por caminhos mais intensos na densidade que a temática se apresenta.

Com relação às fontes de pesquisa para poder narrar essa história, fui em busca de outras possibilidades que me ajudassem a compreender as dimensões desse "viver" que, necessariamente, passava pelo processo de compreensão da desterritorialização dos negros (as) e suas novas territorializações, com outras codificações, a partir do processo de escravidão no Brasil, no Maranhão e em Codó. Nesse sentido, compreender como se deram

essas disputas por terra, poder, cultura, religião, entre esses grupos raciais, estratégias de sobrevivências e mecanismos acionados para manterem as suas práticas culturais e religiosas, foram a "argamassa" para começar a pensar nessa história.

Assim, "circulei" por quase todas as maiores Universidades do Rio de Janeiro, tentando apreender condições de registro e análise, para poder andar pelos caminhos que decidira percorrer. Assim, comecei a fazer um levantamento bibliográfico sobre o Maranhão e fiz um curso na Pós-graduação de História Comparada, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) que, dentre outras coisas, ajudou-me a pensar no pós-abolição, intelectuais negros e projetos de Brasil. A disciplina ajudou a pensar o Maranhão com a sua gente, a escravidão, o pós-abolição e a República com os seus símbolos europeizantes. Assim, com passos tímidos, mas firmes, fui em busca de fontes que pudessem cimentar meu caminho para escrita dos capítulos.

Tornou-se um imperativo compreender melhor esse processo, para que pudesse narrar a história de uma mulher negra que carrega encantados. Havia um corte de classe, de raça, de gênero que precisava ser trabalhado. Desta feita, entre bibliografias consultadas, entrevistas, mapas, observações, pesquisas e jornais, deu-se a construção do I capítulo, intitulado **"De arrepio de pé: do Quilombo Matões dos Moreiras até à cidade de Codó".**

Procurei, aqui, destacar o nascimento de Mãe Nilza, a orfandade, a história social da sua família e do quilombo Matões dos Moreiras, de onde a mesma é oriunda, a luta pela terra e a marcação existente do lugar, pelos antigos, enquanto terra de encantaria. Além disso, o texto aponta as disputas pela terra no Maranhão, a construção ideológica da sua decadência, enquanto um eterno vir a ser abundante em recursos naturais, mas pobre de braços, demandando assim, escravos, avanços para as terras férteis dos indígenas, implantação de colônias para imigrantes etc.

Esta análise foi feita, de modo concomitante às questões específicas da cidade de Codó, que não diferentemente, envolvem colonizadores, escravas, expulsão dos indígenas e enfrentamentos feitos pela população negra. O capítulo discute, ainda, como a identidade maranhense e codoense vão sendo edificadas, nessa disputa entre os códigos do "branco" e do "negro", e como as práticas religiosas do Tambor de Mina, Pajelança e Terecô foram perseguidas pelo Estado e pela mídia.

Aponta, ainda, que através da busca da chamada identidade nacional e da produção acadêmica, que começava a circular na época, as lideranças femininas passaram a mediar/exigir junto aos poderes públicos, a liberdade de praticar os seus ritos: em São Luís, a vodunsi Mãe Andressa, frente à Casa das Minas; em Codó, destaca-se Maria Piauí, da

Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio.

Na busca persistente para a construção de uma narrativa mais próxima daquilo que ainda não tinha se estabelecido como referência teórica mais elaborada e, em busca de outras fontes de pesquisa, fiz o Curso Religião de matriz africana, no Museu Nacional, na Pós-graduação em Antropologia Social. Tive esse privilégio, antes do incêndio que levou boa parte da nossa história. Ainda vejo o casarão, os jardins e aquele acervo incrível. Foi uma experiência sem igual. Desta feita, pensar e fazer esse trânsito entre a Educação, a Antropologia e a História me exigiram bastante.

Fazia esse trânsito, em parte como autodidata e como uma educadora que dialogava com várias áreas. Aprendi a fazê-lo trabalhando com experiências tão distintas. Assim, adquiri livros, dicionários, artigos, raridades que só existiam lá, naquela biblioteca, enfim, lia à exaustão, para compreender as categorias e formas de análise, tão diferenciadas. Tentava encontrar um equilíbrio possível, e via a educação, entre as áreas que davam substancialidade ao meu trabalho. Há objetos que exigem outros tipos de abordagens e diálogos com diferentes áreas. O objeto é móvel. Trata-se da dimensão humana, na sua maior densidade, material e imaterial. E aqui não se tratava de ecletismo, mas de diálogo com outra área.

A partir da Antropologia, pude referenciar o trabalho que me exigia a compreensão dos caminhos que essa ciência já havia trilhado. Assim, autores (as) como Verger (1982); Bastide (1960); Dantas (1988); Maggie (1981); Goldman (1983; 2005; 2001; 20012); Ordep (1978; 2001; 2005); Ferretti (1996; 1997; 2000; 2001; 2007); Ahlert (2013; 2015; 2018) contribuíram para compreender a história de Mãe Nilza dentro do seu mundo espiritual. Eu diria que isso foi decisivo para a minha compreensão do que a vida de Mãe Nilza encarnava. A sua vida material era a sua vida espiritual e vice-versa.

Assim, no segundo capítulo, intitulado **"O desarnar, a escola e o morar em casa de branco",** Mãe Nilza vai, me "pega pelas mãos, e me conduz à cidade de Codó". Suas dificuldades, pobreza, o trabalho precoce, a relação de amizade com a sua mãe adotiva, a escola etc. Procuro, assim, estabelecer o nexo entre os dados socioeconômicos do Maranhão e da cidade de Codó, no contexto da chegada da Mãe Nilza à cidade e, depois, durante a infância e adolescência, tentando perceber a quais regras as crianças negras estavam submetidas, diante de tanta privação.

O acesso à escola, aos amigos, às formas de entretenimento, os bailes, às disputas por espaços dos negros (as) da cidade etc. são temas dessa narrativa. O capítulo discorre ainda, sobre as organizações assistenciais e recreativas dos operários e as relações

estabelecidas na cidade, entre estes e a considerada elite local. Além dos aspectos históricos, destaca o retorno da dimensão espiritual, com o aparecimento de infortúnios, em forma de doenças que começam a acontecer na vida de Mãe Nilza, através da cobrança dos encantados e Orixás. Os problemas ocasionados no casamento e, muito rapidamente, da relação entre São Luís e Codó, no âmbito do mundo da encantaria.

Outro aspecto que procuro destacar, nesse capítulo, é o recorte de gênero sendo atravessado pela classe social, pelo corte racial e pelo corte religioso. Na verdade, foram as suas intersecções que me chamaram atenção. Procuro apontar como essa "composição", na sua particularidade, exigiu, de uma mulher negra, a reunião de mecanismos de luta para um enfrentamento de práticas mais perversas, de racismo, discriminação e preconceito.

Foi possível fazer essas articulações, com as leituras feministas que fiz no Curso de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), "Quem tem medo de feminismos?". Eu já tinha uma leitura muito própria da categoria "classe social". Com Thompson, ela alargou-se. Com o feminismo negro de Davis (2016), Bel Hoocks (2019); Lélia Gonzales (1984); Suely Carneiro (2003), Luíza Barros (1995); Adichie (2017); Djamila Ribeiro (2018); Carla Akotirene (2019), foi o feminismo negro que se alargou, enquanto categoria.

No terceiro capítulo, que se intitula **"A sorte quem dá é Deus, a sina eu trago na mão",** o feminismo negro ainda está muito presente, quando passo a narrar às dificuldades que Mãe Nilza teve que enfrentar até ser cuidada. Trabalho, também, os preconceitos existentes na cidade, as doenças, a luta pela sobrevivência, as múltiplas tarefas desse ser mulher, as cobranças do mundo espiritual, do mundo material etc. Além disso, discorro acerca da agência dos encantados, sua feitura no Terecô da Mata, onde passou vinte anos aos cuidados da Mãe Antoninha e, depois, quando foi feita no Candomblé, pelo Pai de santo Júlio de Ogunjá, destacando as mulheres que vão se tornando importantes nesse tornar-se Zeladora e líder religiosa da Ylê Axé: Mãe Antoninha e Ruth Evangelista, mãe pequena da casa.

Ainda, no capítulo, discorro sobre a categoria trabalho: tanto no que aflige a cidade de Codó, que é a cruel e inaceitável escravidão moderna; bem como, acerca da ampliação e alcance dessa categoria, considerando as atividades religiosas e sociais realizadas por Mãe Nilza e demais zeladoras.

No desenrolar do capítulo, as narrativas sobre esse novo ser, e sobre essa nova vida, levarão à passagem da construção do Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum, edificarão a relação entre ela e seu encantado, Waldemar Librina, e levarão até a feitura do seu primeiro

filho, Marcelo de Tamulissi, como fontes de axé que seguirão.

No IV capítulo - **"Tinham muitos jovens se integrando e começando a entender a religião"** -, trabalho a edificação de um projeto político, social, cultural, religioso para os negros/as da cidade, através da implantação da AUCAC (Associação de Umbanda, Candomblé e Terecô de Codó). Explano sobre a legitimidade de Mãe Nilza na implantação da associação e acerca do contexto mais recente do país, que foram as políticas públicas implantadas no Governo do Partido dos Trabalhadores, através da Secretaria de Políticas Públicas de Igualdade Racial, articuladas a outros Ministérios, cujos desdobramentos afetaram positivamente a vida e as práticas dos negros (as) no país, em especial os da cidade de Codó.

Aproveito para ressaltar, no entanto, que se trata de uma minimização dos problemas, mas que produziu uma autoimagem positiva da cultura negra na cidade, identidade religiosa, com ações coladas à religião de matriz africana, cursos de formação acerca da gestão do Terreiro, captação de projetos etc. Essa experiência apontou que existe uma forma de fazer, uma experiência em construção desse fazer, mas que foi impossibilitada após o golpe de 2016, e continua, até os dias atuais, com a eleição do recém eleito "novo monarca" do Brasil.

No último capítulo, intitulado **"O transitar de uma Yalorixá entre o tempo, Candomblé, Orixás, Terecô e encantados no Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum",** discorro sobre os ritos, festas, obrigações do Terreiro. Resolvi fazer uma narrativa em uma perspectiva etnográfica. Recorri a uma metodologia diferente da que havia trabalhado até então, no percurso da tese, por me possibilitar uma narrativa mais próxima da realidade, daquilo que vivenciara durante todos esses anos na Ylê Axé. Os ritos têm estruturas e dinâmicas próprias. Eles se encontram em movimento com a vida das pessoas. Assim, podem mudar de acordo com o Orixá regente no ano, uma promessa feita em obrigação a alguma graça recebida, uma homenagem feita a alguma entidade, um pedido feito por uma entidade, inauguração de um assentamento no terreiro, um presente[9] doado ao encantado chefe da casa etc. A estrutura se mantém, porém imbricada a outras dinâmicas.

Resolvi narrar, através da descrição e análise de como os ritos aconteciam. O que os precedia, o trabalho que envolvia a todos (as) o ano inteiro, o vai e vem de pessoas, o resguardo, o corpo limpo, a comida dos Orixás, a festa grande, a roupa nova, as crianças, o

[9] Em 2016, Seu Waldemar recebeu um boizinho de presente, igual ao tradicional bumba-me-boi maranhense, porém em tamanho menor. Esse boi, agora batizado de "boi de encantado", todo ano tem uma aparição nas festas, desde então. Esse ano estava presente na festa dos Erês.

bolo, a virada do Candomblé para o Terecô, os encantados, a presença do seu Waldemar, Dona Toriana, os Erês, a Cigana da estrada, os (as) convidados (as), o final da festa e o preparar para a próxima. Uma forma, talvez, de dar a intensidade da festa e da energia que circunda o lugar.

Espero, assim, que a estrada escolhida para construção desse caminho, da compreensão de vida desta mulher, possa conduzir o(a) leitor (a) uma viagem tão rica, como foi a minha.

CAPÍTULO I

DE ARREPIO DE PÉ: do Quilombo Matões dos Moreiras à Cidade Codó

1.1 Nasceu de arrepio de pé!

Castorina Moreira, aos vinte anos de idade, enfrentava a sua segunda gravidez. Havia tido um menino há três anos, mais exatamente em 1941, na mesma localidade, São Raimundo de Lucas, na área quilombola de Matões dos Moreiras. Grávida de uma menina, conta-se que, certa vez, fora surpreendida ao escutar o choro da mesma, por duas vezes, ainda na sua barriga. Assustada, correu na vizinhança para contar o fato aos vizinhos mais próximos. Assim, o nascimento da menina passara a chamar a atenção dos moradores da localidade. No dia do seu nascimento, aquele parto precisou de outro tipo de ajuda para dar vida àquela menina. Estavam presentes três encantados: "Dr. Zeca", encantado de Dona Alvina, "Coli Maneiro" (irmão da entidade Legua Boji Buá), que estava no quarto, mas não participou, e "Seu Elegância" que ajudaram no parto[10]. A menina, segundo o irmão da sua mãe, Isidoro Marques Moreira costumava dizer, "nasceu de arrepio de pé". Isso, segundo os códigos locais, significa que, ao invés de a criança nascer dando passagem primeiramente à cabeça, como comumente as crianças nascem, a criança vira-se no ventre e os pés dela saem primeiro. Os antigos costumam dizer que as crianças nascidas dessa forma tendem a ser muito espertas. A perspectiva de alta advinhação, no entanto, revelada através do choro na barriga, não se efetivou. Segundo os antigos, ao comentar na vizinhança, ela acabara "quebrando o encanto".

Com relação à presença dos encantados, a princípio, não havia nenhum comprometimento revelado sobre riscos de vida da mãe ou da filha (como são casos mais comuns de mediações de encantados no parto). Parece, segundo narrativa local, que estavam lá para auxiliar e receber a criança, que mais tarde viria a se transformar na Yalorixá Nilza de Odé. Tudo indica que estavam lá, de "prontidão", se acaso acontecesse alguma coisa. Mãe Nilza tem a doença chamada "coração grande". A médica ao diagnosticá-la, já na fase adulta, disse que, provavelmente, já teria nascido assim. São algumas hipóteses levantadas, pois são comuns histórias entre o povo de terreiro, das intervenções das entidades no ventre,

[10] Ferreti (2001), ao falar das impressões do antropólogo paulista, Costa Eduardo (1948), sobre o fato de o mesmo afirmar não ter encontrado entidades legitimamente africanas em Santo Antonio dos Pretos, mas outras entidades semelhantes, conhecidas como encantados, apontou alguns trabalhos que estes faziam "...podem curar, assegurar boas colheitas, prever o futuro, ajudar a encontrar um objeto perdido ou uma ***criança a nascer*** (Grifo nosso, p. 67).

ao nascer, ou durante toda a vida (ALERTH, 2016).

A narrativa acima retratada demarca o nascimento de Nilza Moreira Viana, em 15 de janeiro de 1944[11]. Assim começa a história de vida concreta desta mulher, imbricada com a sua vida religiosa. A sua história aponta que as duas esferas já nasceram amalgamadas, como se fossem uma só e me foi reproduzida, inicialmente, por Marcelo Cenzala, seu filho de santo. Mas, segundo Mãe Nilza, havia sido contada, primeiramente, por seu tio Isidoro. Este, tendo nascido em 14 de outubro de 1907, portanto, na primeira década do século XX, acompanhou o nascimento de todos os filhos da sua irmã, Castorina, e, sempre que voltava às suas reminiscências, contava a mesma história. Foi esse tio quem ficou responsável por ela e seu irmão, quando ficaram órfãos nos Matões dos Moreiras, ela com cinco, e o seu irmão, Alverino Moreira, com sete anos de idade. "Quando a minha mãe faleceu, o meu irmão mais novo estava com mais de um ano. Dizem que ela comeu uma coisa que não poderia ter comido e aí morreu" (VIANA, 2017).

O povoado Matões Moreiras tem 5200 ha e faz parte de um grande território quilombola no município de Codó. O conceito de quilombo ampliou-se bastante com os avanços nas pesquisas e descobertas de várias formas de usufruto da terra pelos negros. Segundo Almeida (2002), não se restringe somente aos casos relacionados à fuga, mas, aos grupos familiares que se formaram na busca de uma produção autônoma, cooperativa e livre. Estes espaços de produção podem ser hoje situados nas terras desapropriadas dos jesuítas, nas terras que foram doadas a partir do recrudescimento da produção do açúcar e algodão, formando pequenos centros de produção familiar.

O quilombo dos Matões dos Moreiras, segundo Ana Emília Moreira Santos, é considerado quilombo de fugitivos e compreende Matão, Matinha, Piranga, São Raimundo de Luca, Boa Esperança e Caladinho. Fica ao lado de outro território do qual fazem parte Santo Antônio dos Pretos, Barro Vermelho, Centro do Expedito e Ilha. A área ocupada, segundo os moradores, é originária de certa fazenda, cujo proprietário era Raimundo de Luca que, mais tarde, transformou-se no povoado de mesmo nome, Santo Antônio de Luca, local de nascimento da Mãe Nilza. Segundo Cantanhede (2006, p. 29)

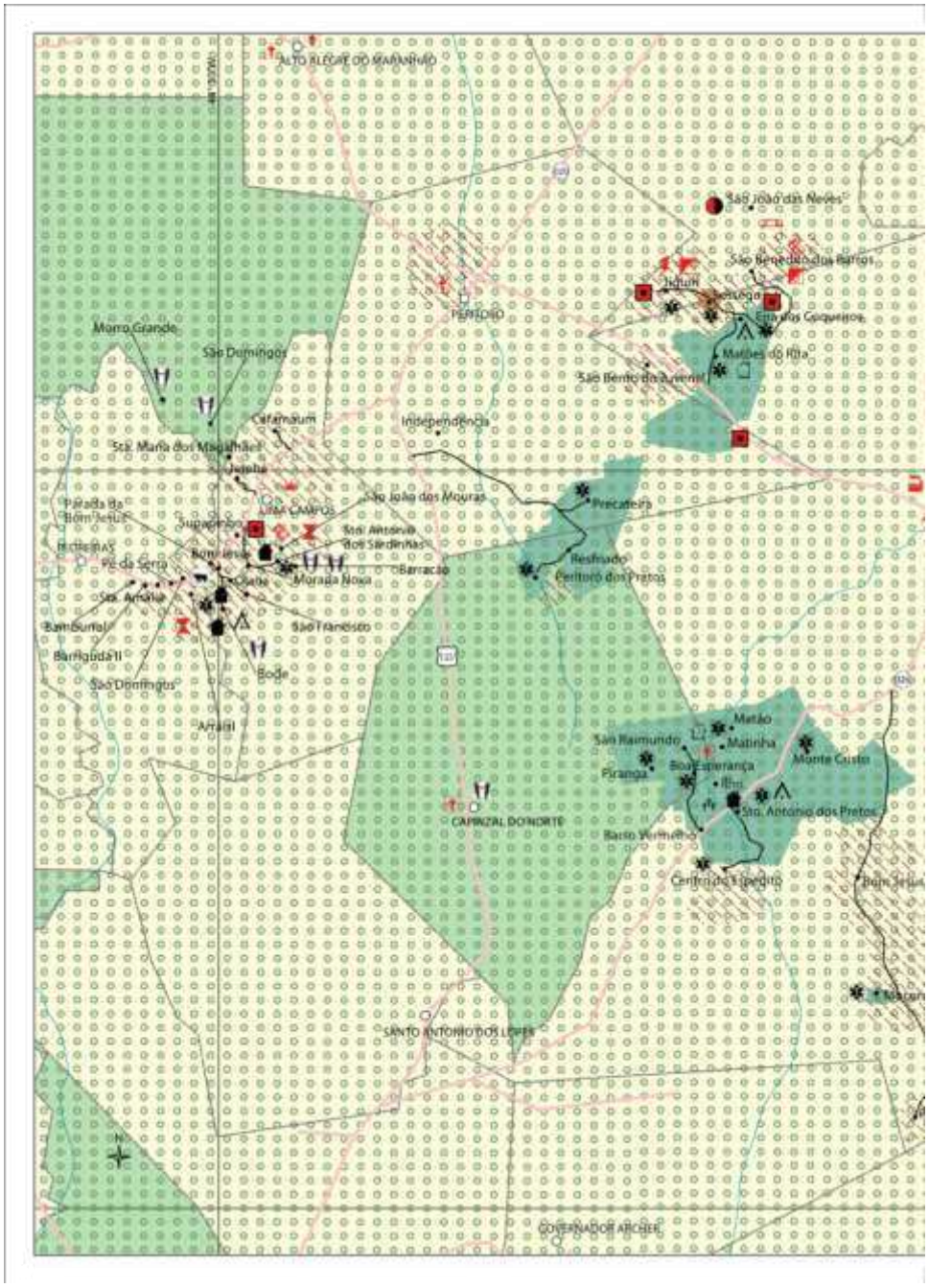
> Foi no passado um lugar de muitas moradias. Encontra-se em lugar mais alto e menos dado ao alagamento dos caminhos de acesso às roças. Pelo fato de estar situado em lugar mais alto, pode-se vislumbrar os extensos palmerais que cercam a localidade. O São Raimundo é indicado onde foi fixada a Casa-sede de propriedade de um certo Luca Costa, referida por alguns como a *casona grande* de São Raimundo de Luca. Na memoria local subsistem referências às tentativas de

[11] Mãe Nilza nasceu em 15/01/1944, mas foi registrada como tendo nascido em 15/01/1943.

> instalação de moradores (isto é, unidades familiares vindas de fora que se comprometeram a explorar a terra e pagar renda) por parte de Luca Costa.

Hoje, o povoado compõe o território remanescente do quilombo Matões dos Moreiras que, segundo consta no fascículo 09 do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos, coordenado pelo Professor Alfredo Wagner, "Trata-se de uma referência genérica a um território mais amplo que engloba várias localidades" (2006, p.5).

Figura 02 - Mapa Quilombos de Codó, Peritoró e Lima Campos



Fonte: MARANHÃO. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: Movimentos sociais,

identidade coletiva e conflitos. Quilombolas de Codó, Peritoró e Lima Campos. Fascículo 09, São Luís, 2006.

De acordo com pesquisas desenvolvidas por Cantanhede (2006) com relação à identidade étnica e às formas de organização social compreendidas no território, estas se estabelecem por relações de parentesco, vizinhança ou questões políticas que passam a envolvê-los em torno da Associação de Moradores situada nos Matões. Existem categorias nativas que expressam a forma de tratamento estabelecida pelos moradores do território. Deste modo,

> Na situação social em causa, pretos e cabocos são dois termos utilizados localmente para categorizar pessoas. São utilizados para reverenciar indivíduos, mas na verdade conformam grupos de indivíduos, que casam entre si. Neste caso, pretos e cabocos são categorias nativas. A princípio para indivíduos pertencentes ao grupo dos outros moradores – os chegados há poucas décadas – preto, ou mais especificamente*, os pretos, é uma categorização grupal que remete especificamente à cor da pele.* Entre os chamados *pretos, cabocos* e, excetuando-se seus próprios parentes, todo aquele que tenha a pele clara (para os padrões locais). O território mencionado na situação social observada é geralmente referido pelos *pretos* moradores dos matões, e como Fazenda Orcaisa pelos *cabocos (*CANTANHEDE, 2006, p.26-27).

O "casar-se entre si" remete à construção da história da Mãe Nilza, pois, segundo seu Alverino Moreira Santos, irmão de mãe Nilza, o núcleo familiar deles foi formado pela união de irmãos que se casaram entre si, unindo dois núcleos familiares formados pelos irmãos Isidoro, Castorina e Florença Moreira com os irmãos Regino, Antão e Natividade dos Santos. Na união dos dois núcleos, casaram-se Regino dos Santos com Castorina Moreira (pais de Mãe Nilza); Antão com Florença e Isidoro com Natividade, tornando-se, além de irmãos, cunhados. Da relação construída por Regino Santos e Castorina Moreira, nasceram Alverino Moreira Santos e Maria Nilza Viana.

Os avós maternos chamavam-se Marcos Moreira e Tomázia Moreira. O avô era cearense "...preto do cabelo liso" (ALVERINO, 2017). Pode-se inferir que este possa ter vindo na leva de migrantes que adentraram pelo Rio Itapecuru (único acesso para chegar a Codó, na época) ou como muitos outros que desembarcaram no porto de São Luís fugindo da grande seca em 1877. Segundo Almeida (2008), em *A Ideologia da decadência no Maranhão*, no Maranhão, alegava-se a "falta de braços" e de técnica para o cultivo da lavoura, em mais uma empreitada de desenvolvimento erigida pelos documentos e diversos relatórios produzidos pelos autores-fontes, clássicos e epígonos que escreveram sobre um Maranhão, como uma espécie de eterno vir-a-ser, abundante em recursos naturais, mas pobre de "braços". Enquanto os presidentes das províncias tentavam implantar colônias de

imigrantes, na sua grande maioria de portugueses, o Maranhão via-se surpreendido pelo enorme número de cearenses que desembarcaram,

> Atestava o Presidente Francisco Correia de Sá Benevides, em Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial em 18 de outubro de 1877. Medidas de urgência são tomadas no sentido de organizar "colônias de cearenses" iniciando uma colonização em tudo inesperada.
> (...) uma breve consulta nos periódicos mais expressivos da época, durante os seis meses que vão de fins de 1877 a maio de 1878, permitiu os seguintes dados: (...) 310 imigrantes cearenses chegam ao Maranhão no vapor Maranhão (O Paiz, 25-12-1877); 700 imigrantes cearenses chegam ao Maranhão no vapor Maranhão (O Paiz, 03-03-1878); 1200 imigrantes cearenses chegam ao Maranhão (O Paiz, 23-08-1878); 600 imigrantes cearenses chegam ao Maranhão (O Paiz, 02-05-1878) (ALMEIDA, 2008, p.94).

Segundo o mesmo autor, o governo provincial do Maranhão criou cerca de 40 vilas que passaram a receber assistência das Comissões de Socorro aos Emigrantes Cearenses, com vistas a atender os doentes e implantar núcleos de colonização que receberam a denominação de "colônias de retirantes cearenses". Muitas dessas colônias acabaram sendo implantadas em quilombos, a partir das mudanças de práticas adotadas pelas forças de linha, tropas do governo, que os combatiam no Maranhão. A prática usual adotada quando chegavam aos locais, além de prender, torturar e matar os quilombolas, era também de destruir toda a fonte de água, plantações e benfeitorias já alcançadas, uma vez que não tinham contingente para permanecer no local e, assim, evitar o retorno dos quilombolas que tinham conseguido fugir.

Mas, considerando a necessidade de lugares já mais estruturados para abrigar as colônias cearenses, a tática adotada pelas forças de linha passou a ser outra, a partir da contradição estabelecida. Os quilombolas, que eram taxados de "ladrões", "vadios", "preguiçosos", "improdutivos", "inaptos para o trabalho", como se fossem indignos da própria vida, passaram a ser úteis a partir daquilo que lhes era mais imputado: a incapacidade de se organizar autonomamente.

> E das tropas exigia-se, agora, uma distinção no seu proceder bélico: separar os quilombolas – que deveriam ser aprisionados – do produto de seu trabalho, ou seja, de suas realizações na área de quilombos (casas, roças, poços, trilhas, cercados, etc). De coisa a ser destruída os quilombos transformaram-se em importantes presas de guerra, sendo destacados inclusive praças de linha para ***guardar e proteger*** estes preciosos despojos (ALMEIDA, 2008, p.138). (Grifo nosso).

Neste sentido, o ideário construído pelos intelectuais da época, que ajudaram a sustentar uma historiografia sobre os quilombos como lugares isolados, distantes e sem relação comercial e identitária com as populações externas, ficou quase que petrificado na

historiografia. Baseado na ideia de fuga, de fugitivos, portanto, cometedores de um crime "inafiançável" para a base econômica e política da época, essa maneira de operar o conceito impediu que fossem vistas as outras formas de existência e produção dos mesmos. Observa-se que, quando se vai à busca dessa memória social, as representações encontradas destoam desse congelamento oficial do conceito de quilombo e as relações estabelecidas pelos mesmos. Assim, se a regra imposta pela escravidão era imobilizar a força de trabalho e a autonomia das pessoas de cor, o seu oposto se dava na mesma proporção à medida que o estabelecimento dos quilombos operava na luta pela liberdade e autonomia no processo produtivo. Segundo Almeida (2008, p. 137), a busca pela libertação de escravos em outros engenhos, através das correrias, buscava reunir mais pessoas para a luta. Disputando terras com os indígenas e se estabelecendo em matas virgens, eles mantinham relações econômicas à medida que

> O produto de suas *roças* era vendido para os negociantes dos povoados dos denominados *caboclos,* ou seja, dos pequenos produtores agrícolas que plantavam nos denominados *centros* (termo cunhado em oposição aos chamados *sítios* onde se situavam a casa grande, o engenho e as moradias de escravos*)* visando abastecer a população dos *sítios* com farinha e arroz. Apesar de ausentes dos canaviais e das plantações de algodão os quilombolas continuavam a desempenhar uma atividade econômica subsidiária à manutenção dos estabelecimentos agrícolas e seus vínculos sociais e econômicos com esta produção *cabocla* pareciam profundos. Destaca-se que os próprios documentos oficiais admitem que os quilombolas conseguiam fugir à ação das tropas (...) as tropas de linha comumente forçavam os pequenos produtores a lhes suprir com os produtos agrícolas de seus roçados e puniam aqueles que não acatassem suas determinações. Existia, pois, uma desconfiança por parte da população chamada *cabocla* em relação a estes destacamentos militares rapinadores. De outro lado, tinha-se um reforço dos laços de solidariedade entre os quilombolas e esta população camponesa. Laços que eram desestimulados pelo poder provincial ao abrir inquérito contra os indivíduos considerados coniventes com os quilombolas (ALMEIDA, 2008, p. 137-138).

Em busca dessa memória social, entrevistei Ana Emília Moreira Santos, principal liderança do quilombo Matões dos Moreiras. Emília é filha de Antonia Moreira Guilhon e Alverino dos Santos, portanto, sobrinha de Mãe Nilza e sua filha de santo. A militância dessa importante liderança a manteve à frente, como Presidenta da Associação de Matões dos Moreiras, no período entre 1999 a 2013, sendo hoje a principal articuladora no município da ACONERUC (Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão). Ao perguntar como nasceu a militante, Emília foi logo respondendo:

> Da injustiça, da dor, do sangue derramado, não aceito determinadas coisas... Costumo dizer que "carrego bolso pra não carregar desaforo"... e Matões dos Moreiras, pelo sofrimento e humilhação das mulheres... A sociedade deixa transparecer que todas as mulheres negras estão no mesmo patamar... Mas não!

> Basta ver como são tratadas as mulheres negras quilombolas... (SANTOS, 2017).

Sobre Matões dos Moreiras, traz guardada a história dos seus antepassados, a partir da sua bisavó, Clara Moreira, por parte de mãe, que contava que,

> Os pretos dos Matões toda meia noite saíam da fazenda e iam se reunir no Matões (esconderijo). Atravessavam o riacho Codozinho, estivesse seco ou cheio, época do inverno, e iam planejar como sair dali. O sítio não era onde é hoje... se aglomeravam e já amanheciam na fazenda, criavam a estratégia, o caminho... Certa noite cozinharam uma cotia... ferveu noite e dia... era lenha e era fogo e nada... um preto chegou e disse: "Cotia que não amolece em plena Semana Santa! (SANTOS, 2017).

Segundo a sua bisavó, a partir daquele momento é que foram descobrir que era Semana Santa e assim compreenderam que estavam muito escondidos e decidiram mudar para onde era o sítio, aquele lugar em que se reuniam. Uma parte concentrou-se na matinha, perto do sítio e a outra no Matão. Segundo ela, uma mulher, de nome Romana, ficou concentrada no Matão.

> Alguns chegavam e perguntavam: "Cadê Dona Romana? Respondiam: "Tá lá no Matão!" E assim ficou Matão. Os donos de escravos não davam o sobrenome dele... tem quilombo que tem. Nós, não! O nosso Moreira vem da árvore Moreira, que tem muita na região. Serve para quem tá gripado, constipação...dá um leite (SANTOS, 2017).

Assim, sendo quilombo de fugitivos, o território de Matões dos Moreiras, depois da morte de Luca Costa, dono da fazenda, passou para seu filho, Raimundo Costa, que deixou muitas dívidas com impostos. "De lá pra cá a nossa luta nunca parou. Todo tempo aparece um dono" (SANTOS, 2017).

A narrativa de Emília, a partir da memória da sua avó, desmonta algumas formas de operar a realidade dos quilombos: a de que o conceito de quilombo, ligado à ideia permanentemente de fuga, sem fixação a lugares não se sustenta. A luta sempre foi pela terra, para plantar, tirar o sustento, comercializar, etc. Mesmo considerando que Luca Costa, dono da terra, não maltratava os negros, a dimensão da liberdade mostrava-se inegociável. Não queriam um senhor! A outra, é com relação à referência construída pelos interessados na escravidão acerca da "inaptidão" do negro para o trabalho. Os quilombos mostraram-se autônomos e produtivos. A questão passava pelo acesso aos meios de produção, quebrando a lógica da escravidão no seu cerne.

Enquanto conversávamos, de repente, ela saltou com a pergunta me olhando

firmemente: “Quem é que faz a sustentabilidade nesse país?” Fiquei pensando à medida que tentava responder à sua pergunta. Ali estava outra geração, que permanecera nos Matões, após a saída da Mãe Nilza para Codó, quando ficara órfã aos cinco anos de idade. Pensei na história da Mãe Nilza, na relação que a ancestralidade deixara de herança no tratamento com a terra, com as plantas, os rios, mares, florestas, que os encantados e orixás habitam. Pensei, ainda, na produção da agricultura familiar dos quilombos; na quantidade de plantas que se encontram no terreiro Ylé Axé de Oxossi e Oxum; no lugar, nos banhos, nos remédios que são feitos para aplacar os malefícios físicos e espirituais; na energia da terra... tudo vem da natureza! Tudo está na terra! De fato, eles, há muito, inauguraram o conceito de sustentabilidade.

Essa relação com a natureza reflete-se diretamente na relação com os encantados e orixás, ou o seu reverso. Segundo Emília, os antigos dizem que lá há uma “eira velha”, ou seja, concentração de encantados e Orixás que habitam o lugar. Outra referência à terra de encantaria foi feita por Dona Concita, a mais idosa da redondeza, nascida em 1932, quando estive pela primeira vez no quilombo de Santo Antonio dos Pretos, local onde se tem os registros históricos mais antigos e detalhados sobre o Terecô (década de 1940), e fica distante quinze quilômetros do Quilombo dos Matões dos Moreiras

> Aqui é terra de encantaria e o chefe daqui é kakamador[12] e Maria Bárbara... tem Príncipa Diamantina, Príncipa Lua... essa daí já é mais pro fim....A gente vinha brincar tambor e eu era pequena, mas nem era aqui... era lá pra dentro do mato. Eu dançava muito tambor, tanto de punga, quanto de Santa Bárbara (DONA CONCITA, 2013).

[12] Segundo Ferretti (2001), quando Costa Eduardo, esteve fazendo pesquisa, entre 1943-1944, tendo passado dois meses em Santo Antonio dos Pretos, registrou em seus escritos alguns nomes como kakamador, kalunga (angolanos), Verekete (daomeanos) e Ewá (iorubano) como nomes africanos ou supostamente africanos verbalizados na comunidade.

Figura 03 – Fotografia de Dona Concita - Quilombo Santo Antonio dos Pretos- Codó- MA



Fonte: Paulo do Vale, 2013.

Codó é conhecida como terra de encantaria e do terecô, este também chamado de “Brinquedo de Santa Bárbara”, Tambor da Mata, Encantaria de Barba Soeira, onde os brincantes incorporam encantados das matas. Pertence à família do encantado Légua Boji Buá, muitas vezes identificado como nobre, príncipe guerreiro ou preto velho angolano. Figura controversa e temida, considerada muito valente e consumidor de bebidas alcóolicas, é saudado e temido pelo povo de terreiros. Estima-se que na família de “Seu Légua” existam mais de 500 encantados (FERRETI, 2001).

Segundo Barros (2000) além da linha da mata, existem os encantados da pajelança que habitam a baixada maranhense, que são da água doce e os presentes no Tambor de Mina que são da água salgada, pois vieram pelo mar; constituem os caboclos de origem europeia e africana, voduns, orixás etc. A encantaria maranhense, no entanto, está sob o comando de Santa Bárbara.

Dona Vanda Moreira, Mãe de Santo de Santo Antonio dos Pretos, falando das frequentes lutas pela posse da terra, reforça essa ideia. “Todo tempo aparece um pra dizer que é dono! Vem com monte de papel, de conversa, mas não ‘tomo’ de nós! Essa terra aqui é de Santa Bárbara! Não adianta, ela não deixa!” (MOREIRA, 2017).

A relação do povo de terreiro com a mata é muito intensa. Na mata, encontram-se as plantas, as pedras, são locais de pequenas nascentes que entrecortam lugares, com as suas águas correndo e alimentando os espaços de força e energia. As árvores têm vida e são moradas de encantados ou o próprio encantado em outra forma. Há mães d'água em riachos, lagoas e poços, currupiras morando em pés de tucunzeiros, bem como, encantados que assumem formas de animais como calango, sapo, peixe, etc.

> Os locais de encantaria são descritos pelos médiuns como lugares de muita energia, de muito poder, de uma força inexplicável ou como lugares de muito mistério, de muita "mironga", de muito segredo. Afirma-se que nos principais passam muitas correntes espirituais. Em vários deles existem encontros de águas (do mar com água doce), de rios e matas, e em muitos deles existem pedreiras. Os lugares mais isolados, intocados, virgens concentram mais força. É por isso que se afirma que o turismo e o afluxo de pessoas para aqueles locais pode ser prejudicial (FERRETI, 2004, p.1).

Embora muitos codoenses tenham migrado da mata para morar e trabalhar na cidade, devido à expulsão e grilagem de terras na região, a relação com a mata se manteve por conta das dificuldades de estabelecimento na cidade. Em virtude da falta de empregos e falta de qualificação para outros trabalhos, uma vez que a habilidade adquirida era com o trato com a terra, muitos trabalhadores, mesmo passando a morar na cidade, habitando a periferia, voltam para as matas diariamente, para trabalhar quebrando coco babaçu, plantar linhas de roça em terras pertencentes a outras pessoas ou, como costumam dizer, em "terra alheia" e fazer a roça de juquira - que consiste no trabalho mais pesado no plantio de qualquer cultura, ou seja, é o processo de limpeza do terreno para o plantio.

Assim, mata e cidade continuaram imbricadas, uma vez que, para além da sobrevivência, a relação com a ancestralidade, com as suas origens, constituiu-se em uma linha quase permanente de ir e vir, que os tempos áureos operados pelos símbolos de "progresso" da cidade, na tentativa de afastar o "atraso" da mata, não conseguiram apagar, pois permanecem muito latentes.

O Maranhão, no passado, era um estado essencialmente agrário. As questões ligadas a terra, à produção e comercialização eram assuntos de primeira ordem dos presidentes das províncias e intelectuais da época. Neste sentido, a historiografia "oficial" produziu toda uma literatura que apontava um progresso eternizado em um passado, no problema da falta de terras férteis para o plantio e a "falta de braços" para alavancar o progresso através da lavoura. A narrativa elaborada, ao longo do século XVIII, pelo autor-fonte dos patronos Bernardo Pereira de Berredo e Castro, que foi Governador-Geral do

Maranhão de 1718 a 1722, e também escreveu os Anais Históricos do Estado do Maranhão, cultuado como a fonte principal do século XVI até o início do século XVIII, serviu de referência para os que escreveram os relatórios sobre o Maranhão posteriormente. Assim, autores como Gaioso (1818), G. Abranches e Xavier, além de manterem uma produção submetida aos poderes governamentais e eclesiásticos, construíram um referencial a partir dos seus olhares sobre a decadência da lavoura, reproduzindo, assim, os pontos de vista das respectivas classes sociais às quais pertenciam, "das camadas dos *lavradores,* ou seja, os sesmeiros e grandes proprietários de fazendas de algodão, notadamente, do Vale do Itapecuru. Gaioso, ele próprio, é um grande proprietário na cidade de Rosário e se auto define como lavrador" (ALMEIDA, 2008, p.33).

Trabalhando em "causa própria", Garcia de Abranches e Xavier seguiram atacando os comerciantes que ganhavam com a especulação do preço dos escravos e contra aqueles que figuravam como mediadores que negociavam com o grande empresariado inglês e monopolizavam o comércio de algodão.

Todos passaram, assim, a citar Berredo e se tornaram intelectuais legitimados pela classe, porque seguiam uma tradição de análise considerada segura e inquestionável. Investiam de autoridade o autor-fonte e, por sua vez, quem o citava, pois demonstravam, antes de mais nada, tê-lo lido.

"O autor-fonte empresta a sua gloria afirmada àquele que o cita ao projetar sobre seus dados à autoridade insuspeita que lhe é própria e que lhe foi atribuída pela definição social de autoridades que controlam a vida intelectual" (ALMEIDA, 2008, p. 38-39).

Outros faziam referência à ociosidade dos indígenas, inaptidão dos negros para o trabalho e às populações livres dos sertões, sugerindo a necessidade de avançar no plantio dessas áreas. Demarcavam, assim, na historiografia difundida, que o primeiro entrave residiria bem ai. O segundo seria identificado nas consequências da flutuação do preço do algodão e da força de trabalho escravizada no mercado, pois acarretava prejuízos para os *lavradores,* como a contração de dívidas e execuções das mesmas pelos comerciantes. Nesse sentido, a comercialização dos produtos produzidos pelos gentios passou a ser classificada como a pré-história, a barbárie do comércio e da produção e, por outro lado, tratavam de destacar a "idade de Ouro" da lavoura, a partir de 1755, com a implantação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Segundo Assunção (2010, p. 69).

> A escravidão africana teve no Maranhão alguns aspectos singulares. Até 1750 o número de africanos escravizados foi insignificante. A Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão obteve o monopólio do tráfico da Coroa, e

> trouxe 12 mil africanos para a capitania entre 1755 e 1778. Com o subsequente desenvolvimento das fazendas de algodão e arroz, fomentado pela crescente demanda europeia por esses produtos, vieram mais 100 mil africanos, sobretudo de Guiné, Dahomey e Angola. Desta maneira, às vésperas da Independência, o Maranhão era a província brasileira com maior percentual de escravizados (78 mil, ou 55% da população). Depois da crise de 1817, no entanto, o algodão maranhense encontrou dificuldades crescentes no mercado mundial. Por isso, o tráfico transatlântico de escravos para a província se tornou inexpressivo bem antes de 1850. Crises econômicas e políticas – a guerra da Independência (1822-23) e a Balaiada (1838-41), que se desenrolaram na principal região produtora de algodão – contribuíram para abalar o poder econômico dos senhores.

Assim, foram introduzidas levas de escravizados da Costa do Marfim durante a expansão do cultivo do algodão. A companhia, porém, foi extinta em 1777, por conta de acusações de corrupção e não cumprimento dos acordos. Entre 1810-1820, a província do Maranhão viu-se novamente abalada pela baixa de preço do algodão e alto preço da força de trabalho escravizada. Novamente o discurso da "falta de braços" começava a dar formato às campanhas de colonização com imigrantes europeus, o que só se daria a partir de 1853. Nesse ínterim, foram registrados movimentos, sublevações, como a Balaiada ou Revolta do Bem-te-vis – a mais importante revolta popular do Maranhão, ocorrida entre 1838 e 1841. Composta por camponeses, vaqueiros livres e escravos, contou com a liderança, na frente de batalha, do "balaio" Manuel Francisco Ferreira dos Anjos e com 3000 aquilombados sobre o comando de Cosme Bento das Chagas, o Negro Cosme. Segundo Assunção (2010) "os escravizados também tiveram um papel de destaque na revolta. Aos quilombolas já existentes nas matas de Codó , em 1838, foram se juntando mais escravos que aproveitaram a confusão para fugir" (p.106).

Houve, neste sentido, um acirramento da correlação de forças entre os movimentos sociais e o aparato militar, uma vez que havia toda uma estratégia desenvolvida para evitar a ociosidade e a junção dos rebeldes com os escravos. Como relata Assunção (2010), ao registrar *A memória em tempo de cativeiro no Maranhão,* entrevistando descendentes de escravos e fustigando as suas memórias sobre trabalho, violência e resistência, aponta a marcas do cotidiano através da violência na garantia da hierarquia social. Trabalhavam com fome, comendo só milho, ou doentes, expostos ao relho (chicote de couro com osso de bode nas pontas) no qual o escravo, sujeito às "intempéries do senhor", sofria todas as humilhações e violências (psicológica, verbal, física etc). Eis alguns depoimentos:

> Na Ilha Velha tinha um casarão. Só atravessava o braço do rio, que ali é estreito, com a maré seca. Todos os escravos se deitavam para o Senhor passar por cima e chegar até o Rosário. Dedé Matos, Rosário

> No tempo da escravidão era muito o sofrimento. Tinha dona rica que só dormia embalada por uma escrava. Tinha que embalar até ela dormir. Janu Santana, Chapadinha
> Os senhores gozavam de um privilégio que, nos dias de hoje, só se concede aos mortos e moribundos: "Dois negros levava o branco na rede como se fosse um doente". José Leal, Lélis Flores/Timbiras (ASSUNÇÃO, 2010, p.85)
> Quando dava de safado matava retalhando vivo. Amarrava o negro em banco de aroeiro duro, talhava as costas com navalha, botava sal e pimenta do reino. Quando morriam, eles penduravam que nem gado pelo pescoço num pau. Aí apodrecia e caía aos pedacinhos. Urubu não comia porque tinha sal. Quando dava uma chuva aparecia o cheiro de pimenta do reino com alho, aí sabiam que tinham matado um negro. Eu vi muito poço de sumidor. Na Boa Esperança tinha um. Poço de boca larga e fundo estreitinho de pedra e cal com lâminas de gilete [sic] no fundo. Aí jogavam eles. Domingos Raposo, Timbiras (p.92).

Todas as humilhações, violências e falta de direitos serviram de combustíveis para as sublevações dos negros no pós-balaiada. Ataques nas cidades, ataques às fazendas, ordens rígidas para combater a "ociosidade", estabelecimento das Leis de Peonagem por dívida[13] faziam parte do cenário encontrado na época. Além disso, as cidades maranhenses se encontravam desguarnecidas por conta, também, do recrutamento de praças para a Guerra do Paraguai (1864-1870).

Com a baixa da produção algodoeira, em 1846, presenciou-se uma regeneração da economia canavieira nas cidades de Alcântara, Guimarães e Viana. Porém, com o eterno discurso da "falta de braços", e sob a influência de teses liberais contrárias ao trabalho escravo, a colonização de áreas devolutas por imigrantes começou a ser operacionalizada. O discurso em voga era pela necessidade da introdução de técnicas mais racionais para o cultivo, sem, no entanto, possibilitar aos colonos o livre acesso aos meios de produção. Em 1850, a Lei de Terras, que tratou de estabelecer o direito agrário, pelo qual só poderia ser proprietário da terra quem comprovasse a sua compra, acabou beneficiando os comerciantes e grandes proprietários abastados para que expandissem os seus latifúndios. Assim, em 1853, chegaram os primeiros colonos, vindos de Portugal, recrutados para a colônia de Santa Izabel, em Guimarães, em terras do engenho de Frechal.

> Entre fevereiro de 1853 e novembro de 1855 foram fundadas ao todo seis colônias. Deste conjunto quatro delas intitulavam-se "colônias agrícolas" a saber: Colônia de Santa Izabel, Colônia de Santa Tereza, Colônia de Petropólis e Colônia Pericáua. As duas outras nomeadas como colônias de operários: Colônia de Arapapahy e Colônia de operários de Maracassumé (ALMEIDA, 2008, p. 107).

Na vila de Codó, localizada a uma légua de distância, em 1855, funcionou a

[13] Adiantamento de dinheiro sobre o trabalho que ainda seria realizado, fazendo com que a "população livre" acabasse sendo propriedade do seu novo senhor, em uma espécie de trabalho compulsório, uma vez que não conseguia pagar as suas dívidas.

Colônia Petrópolis, que foi construída no vale do Rio Itapecuru.

> O *empresário* Francisco Marques Rodrigues adquiriu antecipadamente um terreno de 1800 braças de frente e 3000 de fundo, onde fez erigir casas para acomodação dos colonos (...) procedentes do Porto, verifica-se que os destinados para à Colônia Petrópolis somavam 91, sendo 55 do sexo masculino e 36 mulheres, dentre as quais treze menores. O empresário visava o plantio de arroz e o sistema adotado era o da denominada parceria, em que toda e qualquer produção do colono teria sua metade recolhida pelo *empresário* (ALMEIDA, 2008, p.108).

Devido às ordens rígidas de controle no ir e vir, multas por embriaguez ou a qualquer ordem descumprida e sem direito a terra, várias insubordinações dos colonos, fugas, rescisão de contratos e várias epidemias de doenças (em Petrópolis, foram doze falecimentos e nove rescisões de contratos) acabaram fazendo com que as colônias não prosperassem. Sendo assim, na Colônia de Petrópolis, Francisco Marques Rodrigues sem conseguir alcançar a meta de assentar 200 colonos, foi obrigado a devolver a cota de 82 colonos computados como faltando. Assim, deu como acabada a colônia, distribuindo algumas áreas para os colonos restantes plantarem para a sua subsistência.

No século XVIII, a fundação de Codó ocorreu nas margens do Rio Itapecuru. Mãe Nilza, nas nossas conversas, falou muito do rio. Como um lugar de fartura, de muita água para lavar roupa, encontrar as pessoas, tomar banho etc. Segundo ela, "esse Rio Itapecuru já matou a fome de muita gente. Era lá que íamos pegar água, lavar roupa, pescar para poder comer" (VIANA, 2017).

Antes da instalação da Colônia de Petrópolis, Codó convivia com várias situações de enfrentamento dos colonizadores com indígenas que habitavam a região. Segundo Machado (1999), em *Codó, história do fundo do baú*, habitavam a região os índios Urubus, Guanarés, Barbados, Timbiras e Gamelas. Os primeiros conflitos deram-se com os aldeamentos para catequese, impulsionados pelo padre Antonio Vieira (1653), quando os jesuítas, fundaram a Aldeia de Paz de São Miguel. Vindos pelo rio Itapecuru, única via de acesso na época, estabeleceram-se na margem esquerda. Da tentativa de catequese à instalação de latifúndios, foram erigidas grandes fazendas que usufruíram do trabalho dos escravos na plantação de arroz e algodão às suas margens. Na historiografia "congelada" da cidade, na segunda década dos setecentos, há uma condenação histórica aos índios barbados por terem assassinado o Padre João Vilar, que desenvolveria a "missão de catequisar os índios". Os grupos originais eram classificados como "incultos", "silvícolas", "selvagens", e rechaçados pelos autores, enquanto o padre, um missionário da palavra de Deus (dos portugueses), foi enaltecido na narrativa oficial. Desse modo, considerou-se que "os

barbados, de costumes e hábitos estranhos, pretendiam alcançar os seus objetivos por meios violentos, se preciso fosse" (MACHADO, 1999, p.27). Contrariamente, os da tribo Urubu, foram retratados como pacíficos e cordiais, por terem "aceitado a catequese".

Outro aspecto desse olhar, "quase paralisado", pode ser percebido com relação ao estabelecimento do colonizador conhecido como Comendador Luís José Nicolau Henrique, mais conhecido como Paul Real, em 1820. A narrativa de sua vida apresenta-se sempre "revestida de atos de heroísmo"[14] (MACHADO, 1999, p.27), conta-se que em um episódio denominado " hora apertada ", vindo de uma das suas fazendas, este fora atacado por índios e escravos foragidos em uma emboscada. Segundo Machado (1999, p. 27) o comendador, possuído de espírito religioso, conseguiu escapar com vida. Em agradecimento, construiu uma capela em homenagem à Santa Filomena, resultando no estabelecimento de duas padroeiras para a cidade. É possível pensar que, partir desses dois episódios, ensinados nas escolas ao longo do tempo, há 123 anos exatamente (uma vez que Codó foi elevada à categoria de cidade em 1896), esse discurso colaborou para a construção de uma história distorcida acerca da resistência dos indígenas e dos negros. Da imposição da catequese, proliferação de doenças como a varíola, expulsão pelo domínio das terras, introdução de latifúndios (Paul Real foi o maior dono de fazendas de Codó), escravidão, açoites, maus tratos, fugas, emboscadas, não se conta nada, ou seja, os motivos da sublevação não são detalhados.

Fala-se em desenvolvimento do progresso (Marques, 1970; Machado, 1999) a partir dos colonizadores, com o comércio de arroz e algodão, mas à custa de "quem" ou do "quê" são assuntos secundarizados. Diante do fluxo marítimo pelo Rio Itapecuru e das fazendas de arroz e algodão que se estabeleceram na região como a do Colares Moreira, Brandão, dos Ferreiras, Baymas (MACHADO, 1999), o número de escravizados aumentou consideravelmente para o trabalho na lavoura, guarda dos seus senhores e bens, bem como nos trabalhos domésticos. Por outro lado, os conflitos também aumentaram na mesma proporção. Estima-se que a maior leva de escravos tenha vindo no período de 1780 a 1790. Mota (2004), ao desenvolver estudos sobre as populações situadas à margem do Rio Itapecuru, destaca a grande quantidade de africanos no trabalho cativo que se avolumou com a exportação do algodão para o mercado externo. Assim, sudaneses e bantos desembarcaram no Maranhão em grandes levas para "impulsionar o progresso", com todos

[14] Segundo Machado (1999), Paul Real era dono de várias fazendas em Codó e, em Pindaré Mirim, construiu uma usina de açúcar. Estima-se que possuía 300 escravos. Teve 63 filhos ao todo, sendo12 com sua esposa e 51 (sic) com as suas escravas.

os seus ritos, culturas e práticas.

Mas, a partir do terceiro quarto dos oitocentos o algodão entrou em decadência, as vendas caíram muito, abaladas pela situação externa (fim do tráfico de escravos, da guerra de secessão dos Estados Unidos) e intensificação dos movimentos abolicionistas. Em Codó, estes eram impulsionados por grupos abolicionistas, da sociedade civil, que se localizavam na vizinha cidade de Coroatá e, também, pela Sociedade Civil 28 de julho, localizada em São Luís, em funcionamento desde 1869. Esses agrupamentos conseguiam, através de doações, pagar a indenização dos escravos.

> Segundo Relatório do Presidente da Província do Maranhão, Dr. José Bento de Araújo, foram libertados em 1880 no município de Codó 5.261 escravos. Pelo Relatório emitido em 18 de setembro de 1844, de autoria do Presidente da Província Barão de Grajaú, foram libertados no Município 4.859 escravos. O Presidente da Província do Maranhão, José Leandro de Godoy e Vasconcelos, faz constar no seu Relatório de 24 de fevereiro de 1885, a emancipação de 4.859 escravos (...) em 1888 faz constar a indenização de 133 escravos (MACHADO, 1999, p. 108-109).

Sendo assim, no pós-abolição, os libertos permaneceram desassistidos pelo poder público, uma vez que, segundo Assunção (2010) Maranhão e Pará não gozavam de boa reputação no cenário escravagista, e isso funcionava como uma das formas de castigo aos escravos de outras províncias. "Livres da servidão", os forros, sem terem para onde ir, nem como se manter, migravam para a cidade, em busca de moradia e emprego. Parte deles ficava nas fazendas, fiando-se nos acordos feitos com os seus "ex-senhores" ou iam juntar-se com outros libertos que já haviam sido alforriados há mais tempo. A escravidão, assim, deixava o seu lastro de racismo e preconceito como "heranças malditas" para as gerações seguintes. Pois, não se tratava de um racismo postiço. Tratava-se de um lugar na sub-história, destinado aos negros na cidade, que o peso da escravidão deixava. Isso significava que a luta não acabava ali, mas continuava em outros campos.

1.2 No lastro do "progresso": perseguições, resistência e lutas por espaço

No pós-abolição, um dos ícones do progresso de Codó foi a instalação da Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão, em 1892. A chegada da primeira indústria, com a instalação de máquinas – nas quais a Inglaterra já não tinha mais interesse, devido aos seus rudimentos e novos planos capitais – acarretou a contratação de empregados vindos da capital e de outros estados brasileiros, para os cargos mais elevados,

uma vez que a mão-de-obra local não era qualificada, fruto da combinação latifúndio x escravidão. Além disso, com o aumento das construções de moradias no entorno das fábricas e demais serviços, a cidade foi crescendo. Alguns escravos libertos da região tornaram-se empregados da mesma e produziam, para o mercado interno e externo, "algodãozinho, riscado, mescla, brins, e sacaria. Possuía 170 teares, 5.976 fusos, e 332 operários em atividade" (Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, 1959, p. 151). A fábrica durou setenta e um anos e o seu fechamento definitivo deu-se em 1962, no conjunto da decadência das outras fábricas que havia em São Luís, Caxias, etc.

Houve, nesse período, a construção de uma aliança entre a dimensão industrial e política, sedimentada pela chegada do coronel Sebastião Archer da Silva[15]. Além de casar-se com a filha de um político local, Manoel Ferreira Bayma, tornou-se o maior acionista e presidente da Fábrica, com a morte do proprietário, em 1928. Gozando da fama de "pai dos pobres", iniciou a sua carreira política em um município empobrecido pelo latifúndio e ganância dos fazendeiros e políticos locais. Tornou-se a maior expressão da política local, criando uma geração familiar que passou a comandar politicamente Codó, até final da década de 1990.

Mãe Antoninha (Antoninha Olinda de Oliveira), responsável pela introdução da Mãe Nilza no Terecô, e por seus primeiros cuidados, trabalhou na Fábrica de Tecidos. Segundo Mãe Nilza, o terreno fora doado pelos Archer's, uma vez que Antoninha, além de trabalhar na fábrica, mantinha relações de amizade com eles.

Outro "ícone do progresso" foi a construção da Estrada de Ferro São Luís/Teresina. Inaugurada em 1921, representou uma importante fonte de escoamento da produção de Codó, bem como realizou, até 1987, o transporte de cargas e pessoas. Hoje, transporta somente cargas. Fazia o percurso de 452 km de São Luís à Teresina. Teve como os seus momentos áureos as passagens do Governador Afonso Pena (1906), que passou uma tarde com a sua comitiva na cidade, e do presidente da República, Getúlio Vargas (1933), que só passou pela estrada. Entre intendentes, coronéis, prefeitos (eleitos e interventores),[16] a cidade foi constituindo a ideia de progresso a partir das ações do homem branco. Os escravos e negros libertos permaneceram ocupando os lugares de subalternidade na história. Segundo Ahlert (2013), apoiada nos dados do IBGE que demonstraram o número de

[15] Sebastião Archer da Silva foi vereador (1915-1919); Deputado Federal (1924-1929); Governador do Maranhão (1946-1951) e Senador da República por duas vezes (1955-1963 e 1963-1971). Os filhos também ocuparam cargos importantes. Renato Archer, ocupou os cargos de Deputado Federal, Ministro da Ciência e Tecnologia no governo Sarney e Prefeito de Codó (1996-1999) e Remy Archer foi Presidente da Estrada de Ferro São Luís-Teresina.

[16] Na Revista Leia Hoje (2000), há registro de 6 intendentes e 21 prefeitos e intervetores, até 1996.

escravos em Codó, até 1790, estima que estes tenham se constituído em

> 57% da população da cidade destinados, inicialmente, ao trabalho nas fazendas ou a serviços domésticos no povoado. Posteriormente, foram empregados nas plantações de algodão e também na produção têxtil, atividades que deram destaque ao município no cenário maranhense. Sob o viés do desenvolvimento econômico da região e da inscrição da cidade no cenário nacional, os negros são aludidos como importante força de trabalho. Contudo, o progresso e o desenvolvimento da cidade são apresentados como resultado do fazer de grandes homens brancos – políticos e coronéis. Duas obras constantemente mencionadas na história de Codó, fazem referência ao espírito progressista branco: a Fábrica de Tecidos e a Estrada de Ferro São Luís-Teresina. Ambas podem ser lidas como ações humanas que domesticam a mata e afastam o atraso e a selvageria (p. 57).

Mãe Nilza relembra o vai-e-vem das pessoas, da Maria Fumaça, dos apitos do trem quando estava próximo, da estação com as pessoas chegando e saindo, e depois de adulta, do trabalho pesado desenvolvido pelo seu marido, como estivador. Ainda hoje, é muito comum, os estivadores ficarem na praça, em frente à estação, jogando baralho, observando o movimento, ou mesmo esperando algum serviço.

Ainda seguindo a "rota da modernidade", sob a insígnia do progresso através da indústria, que exigia rotas de circulação de mercadorias, na década de 1970, foi inaugurada a BR 315, rodovia longitudinal que liga o norte ao sul do país. Assim, Codó foi emergindo no cenário pós-abolição, tentando edificar uma prosperidade que a afastasse das "coisas de negro", tentando falsear uma realidade que era por demais explícita. Os negros, por sua vez, continuavam na sua busca por espaço, trabalho, saúde, educação, moradia e respeito por suas práticas. Os sírios, que já haviam chegado, em 1887, redimensionaram o comércio, também, à custa da escravidão e, depois, dos libertos. Assim, a elite da cidade continuava sob o poder de coronéis, comendadores, políticos, comerciantes etc.

Os negros, nessa construção da cidade de "homens brancos", trabalhavam na fábrica como operários, na estrada de ferro como estivadores, arrumadores ou sapateiros, marceneiros, pedreiros, prestando serviços na cidade etc. O que fazer com esses "novos cidadãos" e suas práticas em trânsito? Esta questão tornou-se incontornável para os grupos dominantes no período republicano que se inaugurava.

O final do século XIX e início do século XX, assim, adquiriu novos contornos no Maranhão, com o fim da escravidão e a derrocada progressiva do sistema agroexportador. O medo alardeado pela imprensa e as insistentes denúncias de práticas de pajelança, macumba, catimbó, samba, batuques e sua constante ligação com brigas e embriaguez dos brincantes, dão mostras da construção negativa a respeito da religião e cultura dessas práticas, colocando-as como perigo ao progresso e aos padrões de civilidade

que começavam a ser edificados, a partir da construção de uma identidade europeia. O Estado, através da polícia, por sua vez, cumpria, também, o seu papel, exigindo os alvarás e licenças para funcionamento dos centros (MAGGIE, 1992). As perseguições davam-se no âmbito das classificações e oposição entre religião x magia, feitiçaria, materializando assim, a classificação entre o que era considerado sagrado e profano. Segundo Dantas (1982, p.4),

> A acusação de feitiçaria não apenas desqualificava social e simbolicamente práticas e crenças correntes entre as camadas populares, sobretudo entre os negros, mas a jogava na ilegalidade, pois o Código Penal de 1890 incriminava o feiticeiro. A acusação assumia, assim, um caráter coercitivo muito forte, pois se de um lado estigmatizava, de outro permitia o uso de aparato policial do Estado contra os terreiros acusados de centro de feitiçaria, portanto, de atos ilegais.

Além disso, os terreiros, que sempre foram vistos como mais "impuros", "sincréticos", os congo-angola, por exemplo, passaram a ser mais perseguidos dos que aqueles considerados mais africanos, como os do candomblé baiano. Neste sentido, Nina Rodrigues (1974) mesmo tendo sido contrário à prisão dos pais/mães, o "nagocentrismo", muito presente na obra de Nina Rodrigues (1988) ajudou a operar uma distinção entre os terreiros. Sendo assim, a classificação de cultos "puros" e "impuros" iria aparecer, posteriormente, nas obras de Arthur Ramos (1979), Costa Eduardo (1948), Édson Carneiro (1991), Roger Bastide (1971) e tantos outros, que colaborariam com essa linha de pensamento, a partir das evidências de afinidades diretas com a África.

Entre 1943 e 1944, Octavio da Costa Eduardo fez estudos de campo em São Luís e no Quilombo Santo Antonio dos Pretos, situado a 37 km de Codó, local onde se tem registros mais antigos sobre o terecô, também chamado de Pajé (devido às influências dos indígenas), Brinquedo de Santa Bárbara ou ainda Bodum, que significa vodum. Pesquisando as questões relativas à aculturação (e a relação entre cidade e campo). Esse estudioso apontou que, no que concerne à religião, encontrou contradições na falta de ritual para iniciação dos brincantes (diferente do Tambor de Mina), possessão de corpos pelos encantados através dos rituais de cantos, toques de tambor da mata, dança e batismos dos encantados com nomes ligados ao catolicismo, sugerindo, assim, uma maior influência da religião católica nos ritos. Além disso, afirmou que houve menor liberdade na conservação dos rituais religiosos quando comparados à cidade, havendo, portanto, sincretismo maior no Terecô do que no Tambor de Mina da capital.

Bastide em A*s Religiões Africanas no Brasil* (1960), também endossando a perspectiva nagocentrista que vigorou nos estudos afro-brasileiros, até a década de 1970, reforçou a ideia da existência de cultos verdadeiramente africanos, como o candomblé de

Salvador, o Tambor de Mina em São Luís, o Batuque gaúcho, argumentando que, nos outros lugares, mas especificamente na zona rural, o sincretismo havia tomado o lugar das vertentes tradicionais africanas. Considera que, no interior, encontram-se várias misturas com outras práticas (rituais indígenas), uma espécie de encruzilhada de religiões[17]. Ressalta, ainda, que durante o processo que constituiu a diáspora africana, cerca 10.000.000 de pessoas foram arrancadas da África e que isso acabou gerando a proliferação de vários cultos locais. Outro enfoque que ganha força em seu trabalho refere-se ao processo de abolição da escravidão, no qual grandes levas de escravos do Benin, de origem yorubá e fon, por causa das grandes guerras, vieram trabalhar nas lavouras de açúcar, principalmente vindos da costa oeste. Assim, o Candomblé passaria a ter outra configuração, com a sobrecodificação de uma série de práticas e ritos que vão originar dois modelos, o jeje-nagô e o congo-angola, formados pela convivência de escravos libertos. No Maranhão, segundo o mesmo, tem-se mais presentes as etnias dos yorubás, os da costa da mina, os bantos, ketu, etc.

Segundo Ferretti (2001), no Maranhão, nas primeiras décadas da República, não havia diferenciações para quem praticava diferentes cultos afros, uma vez que essas práticas eram identificadas, invariavelmente, como pajelança, quer fosse Tambor de Mina, Terecô, pajelança etc. Ela, inclusive, ao analisar o processo da preta forra, Amélia Rosa (1876-1878), começou a formular a hipótese da existência de uma pajelança de negros, haja vistas as práticas utilizadas pela mesma, para praticar curas e tirar feitiços. As represálias, assim, a esses grupos foram mais intensas.

Em Codó, as perseguições promovidas pela imprensa escrita, através do Jornal *"Monitor Codoense"*, apontam a existência de uma irmandade de negros, nos últimos anos do século XIX, por volta de 1895, intitulada Irmandade de Santa Bárbara.

> ASSASSINATO DE ANSELMO
> Há cinco mezes, mais ou menos, foi assassinado na Lagoa dos Brandãos o inditoso Anselmo, por outros seus parceiros. A polícia deu começo ao inquérito das testemunhas e até agora não consumou esse acto, que parece vantajoso para a descoberta de novos crimes sob o manto de Santa Bárbara que se acha identificada na seita dos pageleiros. Esta redação que se interessa por essa causa, para provar a evidência das suas constantes denúncias, espera que os dignos drs. Juiz de Direito e Promotores Públicos tomem o caso na devida consideração, abrindo o rigoroso inquérito. Assim esperamos (JORNAL MONITOR CODOENSE, 1895).

Vê-se que a imprensa, talvez até mais do que a polícia, uma vez que muitos

[17] Bastide estabelece relação entre fé e pobreza, apontando que, sob o manto da pobreza e fraternidade, esses rituais tendiam a sofrer mais influência dos elementos do catolicismo e das forças políticas.

policiais participavam de festas ou mesmo recorriam aos trabalhos de cura, representava o papel de algoz das práticas religiosas dos negros, uma vez que era comum haver denúncias solicitando providências das autoridades, pela repressão à prática de pajelança. Nunes (2015), ao pesquisar a perseguição religiosa na imprensa codoense, no período de 1894 a 1896, identificou 14 matérias, no mesmo jornal "Monitor Codoense",sugerindo a necessidade de localizá-los, prendê-los ou expulsá-los, uma vez que a prática era considerada algo ligado ao mal. Assim, seus praticantes eram acusados de assassinato, como no caso acima, do Anselmo. Também se falava que tinham hábito de "virar bicho", "desenterrar cadáveres para prática de feitiçaria", "botar santo na cabeça do pecador". Os textos jornalísticos denunciavam a existência de um banho chamado "vevéo", composto de raízes com efeitos maléficos. Aparecia, ainda, uma lista de algumas localidades com os respectivos pajés, exigindo da polícia providências. Em outro momento, apontava-se a ineficiência da mesma no combate, pois se subentendia que havia insuficiente efetivo para prendê-los. Observa-se que algumas matérias eram dos próprios redatores, outras eram assinadas com pseudônimos (Phocion, Mochila) e outras traziam a identificação de Boatos.

Houve, neste sentido, todo um movimento, protagonizado pela imprensa, de eliminar práticas religiosas consideradas selvagens e atrozes, uma vez que sendo o negro considerado "sem alma" pela Igreja Católica, até antes da abolição e, portanto, afeito à "magia e ao primitivismo", tais representações do negro acabaram sendo cristalizadas e difundidas pela imprensa. Tais práticas já tinham sido objeto de perseguição e consideradas crimes no Código de Conduta da cidade, de 1848, no qual o art. 22 da Lei 241 determinava que "toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil réis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo".

Araújo (2017) em *O Reino do Encruzo: histórias e memórias das práticas de Pajelança no Maranhão (1946-1988),* analisa através da sua pesquisa realizada em Pinheiro, na baixada maranhense, que a pajelança tem estreita relação com a busca pela saúde, tratando-se de uma prática tradicionalmente utilizada pela população. Aliada a existência de um estado extremamente empobrecido, quase sem atendimento médico, e com uma política de saúde ainda em gestação, a procura pelos pajés/pajoas da região traziam, consigo, o conforto para a comunidade de terem os seus males aplacados.

Resgatando a memória das pessoas acerca dos curadores e/ou pajés da região, aponta que esta é uma prática de índios e negros, na qual as pessoas entram em transe, no ritual de tambor na umbanda, terecô e na mina e, através do rito próprio de cada religião,

invocam e conversam com os seus encantados, fazendo curas, benzimentos, sacudimentos, receitando remédios caseiros etc. Era a medicina caseira, ancestral, disponível para a maioria da população do Maranhão, onde a população rural predominava, chegando a cerca de 83% de toda a população (CABRAL, 2010).

Considerando que os médicos só iriam se instalar na região ao longo do período pesquisado, e de modo insuficiente para atender à população, os moradores eram tratados pelos farmacêuticos práticos (que adquiriam conhecimentos trabalhando em farmácias) e pelos pajés ou, como eram também chamados, doutores do mato. Deste modo, segundo Araújo (2017, p.77)

> Não apenas a imprensa produzia discursivamente os pajés de forma negativa. Ainda segundo Wissembach, a presença desses agentes, bem como outras estruturas recorrentes na sociabilidade das populações campesinas, foi construída, por viajantes e sanitaristas, como retrato da pobreza e da ignorância; nessa dada perspectiva, elas constituiriam o avesso do processo de modernização propalado para os centros urbanos.

Em Codó, Machado (1999) ao narrar o acometimento do comendador Paul Real de febre amarela, aponta que havia na cidade dois clínicos, "nomeados pelo Governador da Província para, na função de vacinadores, vacinar a população contra a varíola que grassava no município de Codó" (p.103). Mais de um século depois, a Enciclopédia dos Municípios Brasileiros (1959) aponta, no item Assistência médico-sanitária, que se encontrava

> Na sede municipal, 2 farmacêuticos, 2 dentistas, 3 médicos e 6 auxiliares que prestam assistência à população. O 8º Distrito sanitário está sediado em Codó, fazendo parte dele os municípios de Timbiras e Dom Pedro. Existem 3 farmácias; 2 postos médicos, um deles provido pela Campanha de Produção, da Associação Comercial de São Luís e o outro mantido pelo Estado (p.152).

Constata-se, assim, que para uma população de 49.593 recenseados, em 1959, três médicos significava um atendimento extremamente deficiente, o que ainda é uma realidade nos dias atuais, uma vez que os doentes, invariavelmente, são encaminhados para São Luís, por falta de condições do município. O pajé, assim, ou curador, ou mãe/pai de santo significava (e ainda significa), para muitos, o atendimento de primeira instância. Atravessavam léguas de distância em busca de saúde, do alívio da aflição, quer fosse com ou sem dinheiro, ou mesmo de corpo presente ou ausente, quando o emissário (parente ou amigo) levava alguma peça de roupa para que o (a) mesmo (a) identificasse o problema e fizesse os primeiros cuidados. Devido à perseguição da imprensa e da polícia, muitos moravam em áreas bem afastadas, faziam os rituais e atendimentos às escondidas.

Na memória social da coletividade negra, sobreviveu a indicação de que havia um local chamado Lagoa dos Pajeleiros (hoje já desaparecida) onde eram feitos os rituais de terecô. Subsistem na memória grandes terecozeiros, umbandistas, mineiros como: Euzébio Jansen, Deus Quiser, Baltazar, Galdino Ferreira, Malaquias, Levino, Vidal, Tobias, Antonia Brandão, Tomázia Lages, Rita Muniz, Maria Piauí, Mãe Antoninha, etc.

Na memória de Mãe Nilza, existem ainda fragmentos do "Seu Deus Quiser" que, segundo ela,

> fazia tudo no mato. Depois, seu Euzébio Jansen abriu o seu salão na cidade, onde fica hoje o Supermercado Carvalho e, quase junto, veio a Maria Piauí. A casa de morada do Euzébio Jansen ficava do lado da Maria Piauí. Abaixo da Maria Piauí tinha uma grota, havia umas quitandinhas, o matadouro e o cabaré da Eva (VIANA, 2017).

Com relação à Dona Antoninha, Mãe Nilza a coloca em lugar de destaque, como uma "mulher muito sábia e que gostava muito de ajudar as pessoas". "Tinha muito conhecimento da religião, chegando, inclusive, a ajudar outros pais de Santo da cidade, quando não sabiam realizar determinado trabalho. Era uma terecozeira e tanto" (VIANA, 2017).

Assim, a identidade codoense constituiu-se assentada nas suas tradições em um embate de forças permanente dos negros e suas heranças, de um lado, ou seja, suas representações simbólicas – com a sua religião, a força dos encantados, voduns e orixás com seus festejos, tambores, giras, e formas de fazer – e, de outro, pelos brancos, sírios, coronéis, comerciantes e políticos, que foram edificando os seus símbolos, construindo uma espécie de "casta", usufruindo do trabalho dos mais pobres. Cada grupo racial, da sua forma, foi sustentando as suas respectivas referências culturais e religiosas. Assim, os bailes de carnaval da considerada elite codoense, por exemplo, aconteciam inicialmente nas suas residências. Depois, fundaram o Clube Cultural e Recreativo Guarapari (com sérias restrições aos negros/negras pobres da cidade) o Cine Olinda, o Cine São Luís, tinham usinas de beneficiamento de arroz e algodão, e eram donos de grandes estabelecimentos comerciais. Nessa correlação de forças, desfavorável aos negros pobres, e com identidades distintas, a cidade foi crescendo.

Barros (2007; 2010), ao discutir o processo de construção da identidade maranhense, aponta que esse processo de transição da economia, absorção do ideário das teorias raciais e a ideia de construção da identidade de São Luís, capital do estado, como "Atenas Brasileira", ajudou a criar uma falsa substância de identidade essencialmente

europeia, como uma espécie de europeização cultural, a partir de um ideário que já vinha desde a instituição do Estado Nacional Imperial, em 1822. Assim, criava-se uma diferenciação em relação aos demais estados, uma vez que essa distinção alcançada pela intelectualidade oitocentista maranhense, alimentava, em grande medida, uma invenção da tradição, se a tomamos na perspectiva hobsbawniana, criando as bases para o enbranquecimento do patrimônio cultural e identitário regional, com o aparato da polícia e da imprensa.

Cabe destacar, que esse "embranquecimento" não era, obviamente, predominante, pois já era tensionado por obras como o romance "Úrsula", da escritora Maria Firmina dos Reis (1859), precursora da temática abolicionista na literatura brasileira, denunciando a situação dos negros e posicionando-se no debate. Além disso, Aluísio de Azevedo (1881), em sua obra "O Mulato", denunciava o preconceito racial existente na sociedade maranhense, mostrando as suas entranhas, concomitantemente com a corrupção do clero, deixando todos aturdidos com o desnudamento da questão racial, no seu segundo romance. No que tange ao combate às teorias raciais e interdições dos negros e negras ao acesso ao ensino público, destaca-se o codoense Professor Hemetério José dos Santos (1858), que fez carreira no Rio de Janeiro, empreendendo uma luta árdua no campo educacional, chamando atenção para a falta de compromisso dos livros didáticos para com a questão racial, paraa necessidade de adoção de espaços propícios para aprendizagens, condenando instalações e falta de professores nas escolas públicas para uma boa aprendizagem etc.

Embora com esses tensionamentos visíveis, a outra intelectualidade da época, através de uma "marca identitária" com a Europa francesa, sob o viés alardeado de São Luís ser a única capital fundada por franceses, fez com que o seu substrato viesse a reboque: o falar o português mais correto, considerando-se o restante do país. Com esses elementos distintivos, brancos, letrados, europeus, limpos de qualquer marca de "incivilidade", a população negra, no primeiro quartel do século XX, enfrentou vários obstáculos para conseguir viver segundo os seus conhecimentos, vontade e convicções religiosas.

Assim, sob a égide do racismo e sob o mito da democracia racial, o processo discriminatório alcançou proporções gigantescas. Afinal de contas, a ideia de raça levava à discriminação e, no Brasil, serviu de "ingrediente" para pensar a identidade, cumprindo o seu papel de exclusão em uma sociedade marcada pela desigualdade e privilégios (SCHWARCZ, 2001). Assim, a fronteira subjetiva entre o branco e preto, o belo e o feio, o culto e inculto, o científico e o mítico tornaram-se cada vez mais expressivas de uma

realidade na qual negros e mestiços eram a maioria, e cultura e raça passaram a se confundir, ou melhor, serem confundidas.

Deste modo, há um processo de negação da cultura não erudita, uma vez que esta passa a ser classificada como bárbara, selvagem e carregada de superstição

> Muitas vezes, ao descrever aquilo que denominavam de fetichismo, os articulistas pareciam estar falando das partes mais íntimas e fétidas de algo, urgindo sua eliminação. Tratar-se-ia da necessidade de uma ação cirúrgica, pois se supunha que parte do corpo social estava irreversivelmente em putrefação, apresentando-se como única solução possível sua amputação, o que deveria se dar através das perseguições policiais. Durante praticamente toda a primeira metade do século XX, enquanto se louvavam através de celebrações, festas e outras comemorações os símbolos maranhenses eurocentrados, tentava-se disciplinar ou mesmo banir práticas como o bumba-meu-boi e o tambor de mina. Até início dos anos 1950 tentou-se afastar legal e oficialmente os bumbas do centro de São Luís, embora este movimento tenha sido descontínuo e heterogêneo. As idas e vindas em relação à permissão ou proibição de os bumbas serem realizados, ou se poderiam frequentar o perímetro urbano, além dos subúrbios e dos interiores, parece ter sido a tônica da Primeira República e dos anos 1930-7 (BARROS, 2010, p.194).

As perseguições ao Bumba-Meu-Boi se deram de forma espaçada em um vai-e-vem de autorizações para adentrar ao centro da cidade. Uma política mais ostensiva de perseguição às manifestações religiosas dos negros contava com a imprensa escrita para cobrar das autoridades, depreciar os pais/mães de santo, chamando-os de charlatões, macumbeiros e pajés cotidianamente. Trabalhavam na construção negativa das representações estéticas e morais dos negros e nativos. Discriminados como lugares de prostituição, ignorância, perversão, charlatanismo, as casas, os terreiros eram alvos de discriminação constante, segundo Dona Denir, Chefe da Casa das Minas, informou a Sergio Ferretti, antropólogo e pesquisador das religiões afros no Maranhão, que tanto a Casa das Minas como a Casa de Nagô, eram esconjuradas, por serem consideradas casas de macumbeiros. “Pessoas ricas e pobres tinham medo e quando passavam na porta se benziam” (FERRETTI, 2008, p. 3).

Havia uma produção de violência simbólica e material, uma vez que a polícia, ora ostensivamente, ora não, realizava “batidas” policiais, acabando com as festas, apreendendo objetos sagrados ou mesmo pais e mães de santo que realizavam o tambor de mina. Estes eram obrigados a ter autorizações para realizar os festejos, com horários para o batuque dos tambores e queima de fogos. Ou, então, faziam sem tocar os tambores, só com maracás. Começavam em um lugar e terminavam em outro.

Mas foi a partir do Estado Novo, mais precisamente no período de 1937 a 1945, que se iniciou um duplo movimento do Estado com relação às práticas e praticantes das

religiões de origem africana. Por um lado, houve uma forte campanha de perseguição às práticas; por outro, começou a ser edificada outra construção, dessa vez positiva, sobre os elementos dessa prática como representantes de um quadro de tradições culturais. Esta não se constituiu primeiramente pelo aspecto religioso, mas estava voltada para a busca de uma identidade brasileira, apoiada na manifestação cultural expressiva do Maranhão, o Bumba-meu-boi. Assim, intelectuais da época, mais uma vez, com redes de sociabilidade no plano interno e externo, começaram a discutir as questões ligadas ao folclore, à cultura popular, africanismos e à nossa identidade regional. A partir dos agenciamentos dos Pais/Mães de santo com aqueles que "gostavam das coisas do fundo", políticos e intelectuais, que também exerciam cargos públicos, passaram a "advogar" na questão. Assim, a Casa das Minas, sendo a mais antiga, segundo Ferretti (1996, p.58), fundada no início do século XIX, antes de 1847 [18] passou a ser reconhecida como uma herança verdadeiramente africana, distanciando-a, portanto, de outras práticas (pajelança, terecô etc) e passou a ser vista como uma religião afro-brasileira maranhense, com raízes fincadas na África. Assim, surgiram os primeiros trabalhos na área, voltados para a Casa das Minas, como os de Edmundo Correia Lopes (1938) e Manuel Nunes Pereira (iniciado em 1942 e publicado em 1948). Este último procurou desvencilhar a religião de origem legitimamente daomeiana daquilo que caracterizaria a feitiçaria, destacou o caráter complexo dos cultos e o controle absoluto pelas sacerdotisas da casa sobre os rituais, envolvendo o jogo complexo da culinária, vestimenta, cantos e possessão (PEREIRA In: ALERTH, 2013). Alvarenga (1948) dedicou-se ao registro das músicas do tambor de mina do terreiro de Dona Maximiana, capturadas na Missão Folclórica coordenada por Mário de Andrade, realizada em 1938 e Costa Eduardo (1948) desenvolveu estudos sobre o processo de aculturação entre o campo e a cidade, enfocando os eixos família, trabalho e religião.

Barros (2010) destaca, ainda, que a relação dos intelectuais com a religião passava a ser definida a partir da relação África-América, pois as práticas que eram consideradas "impuras", o que incluía as nativas, como a pajelança, continuaram sendo objeto de perseguições. A pureza da prática passava a ser critério de interesse dos pesquisadores, bem como objeto do seu desprezo.

Um importante destaque feito pelo autor refere-se à constatação de que esse processo identitário do Maranhão só pode ser pensado a partir dos agenciamentos realizados pelos pais/mães de santo, pajés, encantados, orixás, etc. Cada um à sua maneira estabeleceu

[18] O documento mais antigo encontrado é uma escritura da casa, datada de 1847. Porém, segundo o relato das mais idosas da Casa das Minas, anteriormente, esta teria funcionado em outro lugar.

relações e trânsitos interpessoais, poder de barganha e capacidade de mobilização junto ao povo de terreiro[19] (BARROS, 2010).

Em Codó, a casa onde hoje funciona a Tenda Espírita Santa Bárbara, foi edificada nesse local, por conta de reclamações onde funcionava anteriormente. Segundo Maria dos Santos, sobrinha e herdeira de Mãe Antoninha, havia muita reclamação e perseguição com relação ao rito, ao toque dos tambores e solta de foguetes. Havia uma senhora católica que reclamava muito, "dizia que era coisa do mal". O coronel resolveu o problema doando uma grande área quase não habitada, no bairro São Sebastião, para que ela cercasse e assentasse o "seu povo". Como não o fez, acabou ficando só com uma pequena parte, onde fica o salão e umas três casas pequenas, de "porta e janela", fixando-se lá até hoje.

Outra referência desse agenciamento com os políticos e "gente grande" da cidade é a Umbandista "Maria Piauí" ou, como era também conhecida, "Maria Carinhosa", que chegou à cidade na década de 1930. Segundo Dona Iracema, sua sucessora no comando do salão e filha adotiva, a sua mãe era "muito valente", "muito braba", mas tinha boas relações com os políticos da cidade. Segundo relatou

> O terreno foi doado por um carcamano... era só uma latada cercada de talo. Aí ela foi crescendo e ajeitando pra ficar desse jeito que você tá vendo. Aqui era só mato. Só existia o dela e o do seu Euzébio Jansen. Ela atendia muita gente... vinha de todo lugar... Minha mãe era muito respeitada. Tinha o tenente Vitorino[20], delegado da cidade, que perseguia muito os pais e mães de santo, era muito valente... mas ela enfrentava ele. Dizia que não tinha medo de ninguém, que não pagava cota e não ia parar o tambor.. Ela tinha amizade com a gente rica da cidade (CONCEIÇÃO, 2017).

Mãe Nilza relata que Dona Maria Piauí recebia "muita gente de fora", que vinha "em busca .de saúde e outras coisas. Ela contribuiu muito pra fama de Codó... mas quem trouxe a umbanda para cá foi seu Euzébio Jansen" (VIANA, 2013).

---

[19] Destaca que o maior perseguidor dos cultos afros, Flávio Bezerra, acabou se aproximando da Casa das Minas, porque a sua mulher havia recebido encantado e, assim, teve que recorrer à casa. Eram os seres imateriais fazendo a sua parte. Outro caso que narra é da Mãe Andressa, que comandou a Casa das Minas entre 1914 e 1952, que, ameaçada de ser obrigada a sair do centro da cidade, recorreu ao interventor Paulo Ramos e foi recebida por ele, que atendeu ao seu pedido, e ela ainda incluiu a Casa de Nagô na solicitação de amparo. Havia outra relação que antecedia esse encontro. A mãe de Mãe Andressa havia sido escrava da fazenda da família de Paulo Ramos e, por isso, chamava-se Andressa Ramos.

[20] Dona Concita de Santo Antônio dos Pretos, a mais idosa da comunidade, nascida em 1932, antes de falecer fez referência ao Tenente Vitorino " era um homem muito mal, mas quando ele vinha acabar com o terecô, encantado agarrava ele no mato e ele só encontrava o caminho depois que já tinha acabado tudo" (entrevista em 12/06/2013.

Figura 04 – Fotografia de Dona Maria Piauí- Tenda de Umbanda Santo Antônio



Fonte: Arquivo da Tenda de Umbanda Santo Antonio, 2018.

O imaginário de Codó com relação à "feitiçaria", antes da dimensão que o Mestre Bita do Barão conseguiu alcançar com os sensacionalismos da mídia, já se fazia presente através dos "feitos" da Maria Piauí. Lembro-me que prestes a ir trabalhar na cidade, um pai de uma amiga, perguntou-me: "E Maria Piauí?" Falei que não sabia quem era, pois só ouvia falar do Mestre Bita. Ele, então, começou a falar dela como uma pessoa muito temida na cidade, dona de "poderes especiais". Percebi, através do seu relato, que a fama dela "corria longe", como se costuma dizer no Maranhão!

É interessante notar que, de fato, os seus agenciamentos e relações interpessoais ajudaram a positivar a religião afro na cidade. Pode-se inferir que, a partir da sua chegada à Codó, as tendas passaram a se estabelecer de modo mais frequente e adotar o nome de Tenda Espírita de Umbanda. Na cidade, mesmo sendo a terra onde o Terecô nasceu, nenhuma casa adota o termo como designação do salão.

Segundo Ordep (2001), a umbanda é uma religião afro-brasileira, e nasceu com o espiritismo kardecista, com ideal eclético e uma espécie de credo conciliador e universal, que propunha um caminho de racionalização dos procedimentos mágicos, dando um novo sentido e prestígio às velhas práticas de contato com o outro mundo. É dividida em Umbanda e Quimbanda, respectivamente, linha branca e negra, ou seja, a do "bem" e a do "mal", em uma espécie de representação das coisas relativas às práticas dos negros incultos

e feiticeiros. Acontece que, segundo o autor, quando há trabalhos que exigem a interferência e as habilidades do "povo da rua" (exus, pombas-gira, ciganos, malandros, Zé Pilintras etc.) estes fazem uso dos seus préstimos, em uma espécie de cruzamento de forças.

Foi nesse cenário, portanto, que a Mãe Nilza nasceu, em 1944. Ainda em São Raimundo de Luca, no território dos Matões dos Moreiras, ela experienciou o primeiro "passamento", quando desmaiou, passando algum tempo desacordada. Logo foi cuidada por uma pessoa mais experiente da comunidade, que fez o primeiro atendimento, uma espécie de suspensão de correntes[21], pois ainda era muito pequena.

> A minha família toda é dessas coisas. Eu também segui a mesma linhagem. Meu pai foi embora quando ainda estava começando a andar. Foi trabalhar fora e nunca mais voltou. Tenho pouca lembrança da minha mãe. Mas ainda lembro do seu rosto. Ela também não demorou muito a deixar a gente. Morreu muito cedo, com 25 anos, de parto. Esse meu irmão, a gente era muito agarrado. Morreu também cedo. Acabou sendo criado por outro pessoal. Com cinco anos, sem ter quem cuidasse de mim e do outro irmão, o nosso tio Isidoro trouxe a gente pra morar em Codó. Fomos morar em casas separadas. Contando... a minha vida dá quase um livro (VIANA, 2013).

Sendo assim, foi nesse contexto que Mãe Nilza, e seu irmão, chegaram à cidade de Codó para serem "adotados". Na luta pela sobrevivência e sem condições objetivas de morar na mesma casa, foram separados e adotados por famílias distintas, uma vez que as regras desse tipo de adoção se fiavam na palavra que era acordada entre os adultos. No próximo capítulo, as questões relacionadas à cidade de Codó, à adoção, à escola, ao entretenimento, ao casamento e à cobrança dos encantados serão mais detalhados.

[21] A suspensão de correntes é feita através de banhos, benzimentos ou pagamento de promessas. É uma espécie de paliativo que retarda a possessão do encantado até que a pessoa já esteja em condições (físicas, cronológicas ou, até mesmo mais raro de acontecer, "consciente" da sua missão) de receber os seus encantados.

CAPÍTULO II
O DESARNAR, A ESCOLA E O TRABALHO PRECOCE EM CASA DE "BRANCO"

O Jornal "Monitor " trazia, naquele 31 de janeiro de 1951, manchetes que davam destaque ao término do mandato do Governador Sebastião Archer à frente do executivo estadual. Empresário que se fez político, a partir da administração e da notoriedade que lhe foi conferida, quando passou de administrador à proprietário da Fábrica de tecidos Manufatureira de Codó, chegando depois a ser vereador, Deputado estadual e Prefeito da cidade. Destacavam também a posse do Prefeito da cidade de Codó, Senhor Waldemar Pinto da Veiga e do seu vice Jamil dos Reis Duailibe Murad; na seção intitulada "Problemas da Cidade", havia uma reclamação sobre a empresa de Correios e Telégrafos que, mesmo com uma sede recém inaugurada na cidade, devido ao grande volume de correspondência postal (recebida/expedida), não dispunha de nenhum mensageiro para entregar as correspondências, obrigando a população a buscá-las na agência. Além disso, havia várias publicidades das casas comerciais da cidade, como a de Nagib Buzar "Comércio e Indústria, Casa Oriente de Ananias Murad e Cia, colocando-se como o maior sortimento de comércio varejista de Codó e a "Confeitaria Codoense", de Inocêncio Simões, que destacava no seu anúncio

> ...o modelar estabelecimento que, no gênero é o mais completo da cidade. Bebidas finas, uvas, pêras, maçãs, cigarros e charutos, chocolates, biscoitos e bolachas , pães, queijos, doces em massa e em calda, macarrão, cereais e demais artigos, indispensáveis a uma boa dispensa. Preços sem competidores, asseio e higiene. (Jornal O Monitor, p. 02, 31/01/1951)

Na coluna "Vida Social" destacavam as "festas da União" realizadas na União Artística e Operária Codoense, entidade de assistência mutuária educacional, de solidariedade e de classe destacando os bailes de carnaval do reinado de momo.

Figura 05 - Coluna “Vida Social” destacavam as “festas da União”



31-1-51 O MONITOR 3

VIDA SOCIAL

As festas da União

BATIZADOS

VIAJANTES

ANIVERSÁRIOS

LUCIO

Alavanca poderosá

Olivar Leite

(ESPECIAL PARA «O MONITOR»)

OS PROBLEMAS...

CINE SÃO LUIZ,
o luxuoso cinema da cidade, apresentará, por estes dias, dois grandes filmes que constituem o orgulho da cinematografia nacional:
Vendaval Maravilhoso
Não me diga adeus

Fonte: Jornal O Monitor, p. 03, 31/01/1951.

Em uma de nossas longas conversas, sentadas na cadeira de macarrão do lado de fora do terreiro, sempre depois das 16h, em que já é possível se concentrar em alguma coisa

devido ao calor incessante que faz na cidade, Mãe Nilza me falara das festas que havia na União e no Centro Operário, quando um dia lhe perguntei onde havia conhecido o seu marido.

> Haa...eram festas muito esperadas. Eu nunca fui de muita festa. Logo, a moça que me criava, dona Maria Alice, não me deixava sair muito. Se eu ia em uma festa, não ia na outra e nem na outra. Nos conhecemos lá no Centro Operário... foi aquela minha amiga, Maria do Amparo, que me apresentou...era primo dela. mas era até difícil eu ir em festa, porque logo eles não deixavam eu sair... eu andar saindo assim... daí a gente se conheceu, e nisso aí resolvemos casar ... nesse tempo era uma exigência toda... Centro Operário, União... nesse tempo andava um pessoal fiscalizando... se achava as moças namorando pelos escuros... aquelas ali não entravam mais, nem no Centro Operário nem na União, era muito rígido. (VIANA, 2018)

Ouvindo aquele depoimento, quase como uma confidência, fiquei pensando nas possibilidades de escolha da Mãe Nilza. Com uma vida de restrições para sair, para namorar e se relacionar, como teriam sido suas escolhas? Tê-las-ia tido em algum momento da sua vida? Casou-se com o primeiro namorado, com a permissão, a contragosto da sua madrinha, com um estivador analfabeto, órfão como ela, que viera da cidade vizinha, Coroatá. Eram histórias parecidas que se encontravam em suas mais profundas ausências, como disse:

> ele era lá do interior aí, por nome São José de Pinha... o pai dele mesmo, a mãe é de um lugar por nome Pastorinha, parece, perto de Coroatá... eles são bem aí daí desse setor, não estou bem certa... não tinha estudo... veio do interior fugido, que a mãe dele morreu, o pai também.... Ele ficou com os irmãos e um dos irmãos...eles eram cinco. Morreram dois... Ficou só três, que era o mais velho, Emanuel, Emanuel Viana... Aí o outro era Eduardo, também Viana e... José Ribamar, que era meu marido, que era o mais novo, José Ribamar Viana. (VIANA, 2018)

Via, assim, diante da sua narrativa, uma história coincidente em municípios diferentes, mais muito próximos em termos de condições de dificuldades de sobrevivência se encontrando. Naquela época, as dificuldades eram de todas as ordens. O documento *Tendências demográficas no período de 1950/2000* revela que na região Nordeste, com uma população de 17.992.004, a esperança de vida ao nascer era de somente de 35,9. O documento intitulado *VI Recenseamento Geral do Brasil- 1950- Estado do Maranhão – Censo demográfico* aponta que a população maranhense alcançava o número de 1.583.248, sendo que 49,90% eram homens e 50,10% eram de mulheres. Os brancos representavam 33.73% da população, enquanto que os pretos estavam em 15,77%, amarelos 50,26% e 0,24% sem declaração de cor Com relação à instrução, somente 26,24%, sabiam ler e escrever, 73,61% não sabiam ler e nem escrever e 0,15% declararam-se sem instrução. (MARANHÃO, 1950)

As pessoas com ensino completo de 10 (dez) anos ou mais, apontavam 31.961 de brancos, sendo 14.634 homens e 17.327 mulheres, possuindo grau elementar 25.899 e Curso Superior completo 541 homens e 58 mulheres; os pretos representavam 2.413 pessoas, sendo 1.211 homens e 1.202 mulheres, sendo os possuidores de grau elementar 2.338 pessoas e com curso superior apenas uma mulher e 2 homens; os pardos eram 16.310, sendo 7.900 homens e 8.410 mulheres, destes, 15.910 possuíam o grau elementar, sendo que 81 homens e somente 08 mulheres possuíam o Ensino Superior (MARANHÃO, 1950).

As atividades variavam entre agricultura, pecuária, sevicultura, indústrias extrativas, de transformação, comércio e mercadorias, comércio de imóveis, prestação de serviços, profissionais liberais, atividades domésticas não remuneradas e atividades escolares docentes, administração pública, etc. Com relação à religião, 98,18% declararam-se católicos romanos; 1,19% protestantes; 0,13% espíritas; outras religiões 0,26% e sem religião/sem declaração 0,24%. (MARANHÃO, 1950)

Tabela 01 - Censo Demográfico. Maranhão. 1950

Censo Demográfico. Maranhão. 1950

Sexo	Homens	Mulheres	
	49,90%	50,10%	
Cor	Brancos	Pretos	Amarelos
	33.73%	15,77%	50,26%
Grau de instrução	Sabiam ler e escrever	não sabiam ler e nem escrever	sem instrução
	26,24%	73,61%	0,15%

Fonte: MARANHÃO. Censo Demográfico. VI Recenseamento Geral do Brasil, 1950.
Tabela feita pela autora do trabalho

Tabela 02 – Grau de instrução pessoas com Ensino Completo de 10 (dez) anos ou mais. Censo Demográfico. Maranhão. 1950

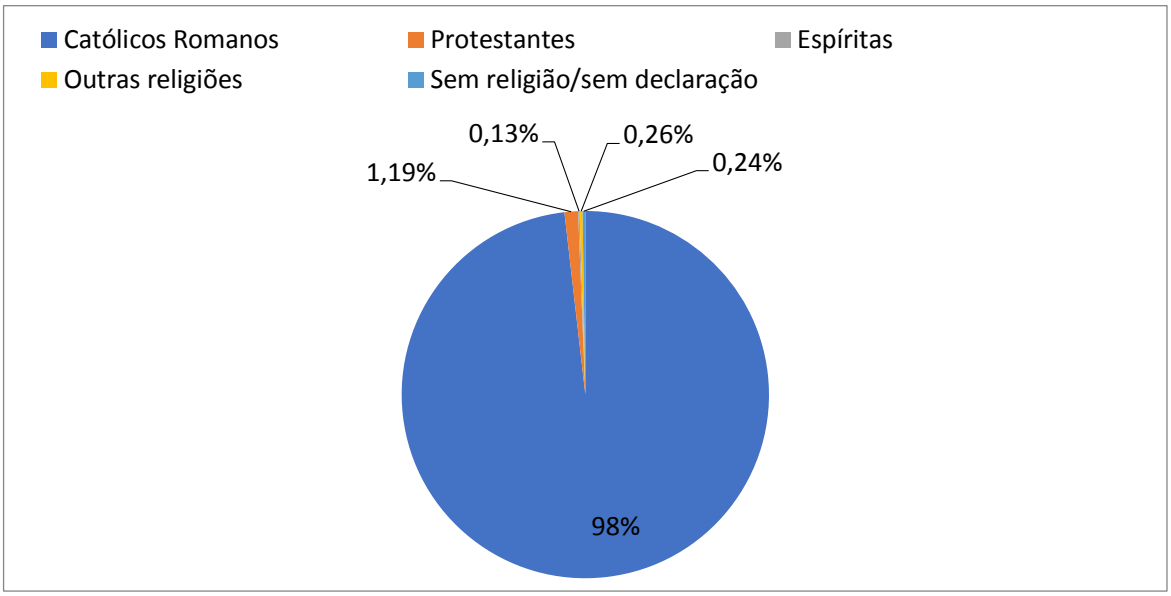
Grau de instrução pessoas com ensino completo de 10 (dez) anos ou mais

Variáveis	**Homens**	**Mulheres**	**Total**
Brancos	14.634	17.327	31.961
Curso Superior	541	58	599
Grau Médio	2.470	2.990	5.460
Grau elementar	11.621	14.278	25.899
Pretos	1.211	1.202	2.413
Curso Superior	02	01	03
Grau Médio	30	42	72
Grau elementar	1.179	1.159	2.338
Pardos	7.900	8.410	16.310

Curso Superior	81	08	89
Grau Médio	561	650	
Grau elementar	7.258	7.752	15.910
Sem declaração de cor	143	62	81

Fonte: MARANHÃO. Censo Demográfico. VI Recenseamento Geral do Brasil, 1950.
Tabela feita pela autora do trabalho

Gráfico 01 - Demonstração da Religião. Censo Demográfico. Maranhão. 1950



Fonte: MARANHÃO. Censo Demográfico. VI Recenseamento Geral do Brasil, 1950.
Gráfico feito pela autora do trabalho

Vê-se que os dados apresentados não eram nada favoráveis para a sobrevivência da população, especialmente da população negra, uma vez que a taxa de escolaridade alcançava menos de 1/3 da população. Os 2/3 não-brancos (pretos, amarelos e pardos) não tinham instrução, havendo somente três pessoas com curso superior. Importante destacar, nos dados apresentados, que as mulheres estão em maior número com relação à instrução; 54,21% das brancas, 51,56% das pardas e quase chegando à metade, 49,81% das pretas se destacaram. Além disso, em termos de representação da religião de matriz africana, dos 15,77% de preto(as) e 50,26% dos denominados pardos, ou seja, 66,03%, somente 0,39% da população (menos da metade de 1%), encontrava-se sob a denominação de "espíritas e outras religiões".

Além dos dados desfavoráveis acima, politicamente, o Maranhão vivia tempos de uma grande revolta popular, em 1951, especialmente na capital São Luís e algumas cidades do interior. A cidade se encontrava em ebulição com a maior greve da história do Maranhão contra o que ficou conhecido como o combate à "Universidade da fraude". Tratava-se de revolta popular contra a máquina política eleitoral do então Senador pelo Maranhão (1947-

1970), Victorino Freire, pernambucano, líder do PSD (Partido Social Democrático), que se utilizava do poder e das influências do partido em âmbito nacional, e da sua representação/articulação no estado, para manipular e interferir no conjunto da política Maranhense, através do que ficou conhecido como *mandonismos locais* (CALDEIRA, 1978).

Victorino Freire usava os poderes do partido para conceber/executar as políticas públicas a partir dos seus interesses e do grupo ao qual pertencia por berço, laços familiares públicos ou privados. Usava do seu poderio para indicar nomes para ocupação de cargos-chaves de primeiro e segundo escalão, canalização de verbas, formando uma base política e financeira para alcançar os objetivos do projeto político em curso. Desse modo, os seus detratores, para tentar conter o chamado vitorinismo, uniram as oposições coligadas através da articulação de partidos considerados mais progressistas, levando em conta as oligarquias rurais, como o PSP (partido Social progressista), PDC (partido Social Cristão), UDN (União democrática Nacional), PL (Partido Libertador), PTN (Partido Nacional), PR (Partido republicano), PTB (Partido Trabalhista Brasileiro), PSD (Partido Social democrático) com sindicatos de estivadores e comerciários, contra a posse do Governador "eleito" Eugênio de Barros.

> A greve foi um movimento articulado pelas oposições contra a posse do Governador Eugênio Barros (PST), candidato ligado a Vitorino Freire, 'vitorioso', em eleições marcadas pelas denúncias de fraude. As oposições coligadas apresentaram como candidato Saturnino Bello, político e empresário rompido com o vitorinismo em virtude de sua não indicação a governador em 1950. Aproveitando-se das dissidências abertas no seio do grupo dominante, as oposições vislumbraram na candidatura de Satú Bello a possibilidade de finalmente alcançarem o governo estadual. Dessa forma, o pano de fundo dos acontecimentos seria o padrão clássico da política maranhense, qual seja, as disputas intraoligárquicas pelo controle do aparelho estatal para a consecução dos seus objetivos públicos e/ou privados (RIBEIRO, 1997, p. 93).

Wagner Cabral (2001), em sua dissertação de Mestrado intitulada "Sob o signo da Morte: decadência, violência e tradição em terras do Maranhão", aponta uma série de acontecimentos que vão servir de motores para a insatisfação popular e deflagração da greve, a começar pela perda de 16.000 votos da capital, que foram anulados pelo Tribunal Regional Eleitoral, do candidato Satú Belo, dando vitória ao seu opositor e provocando a sua morte, por enfarte. Assim, a posse de Eugênio Barros desencadeou uma série de atos contra a sua permanência à frente do executivo maranhense. Entre passeatas e manifestações, que reuniam entre três a quatro mil pessoas na praça da Liberdade, no centro da cidade, no largo do Carmo, quebra-quebra, mortes de civis e intervenção branca (ocupação militar), os olhares da imprensa nacional e internacional estiveram acompanhando o desenrolar dos fatos no

Maranhão. São Luís passou a ser intitulada de *ilha rebelde*,[22] a partir da paralisação total dos manifestantes na cidade nos meses de fevereiro e março, durante quinze dias, e em setembro a outubro, durante vinte dias. Com o governo acuado, Eugênio Barros se afastou e Cesar Aboud assumiu o governo, até a decisão do Tribunal Superior Eleitoral, que o confirmou no cargo. Assim, com os ânimos alterados e uma forte oposição criada, conforme citação

> a greve provocou desabastecimento na cidade desde a escassez de oferta de alimentos, problemas de fornecimento de água e luz elétrica, além de sérios prejuízos a todas as atividades econômicas, abrindo a possibilidade de colapso total (CABRAL, 2001, p. 41).

Com pedidos de intervenção federal, notícias de irrupção de um movimento armado no interior do estado, vai-e-vem de telegramas sobre a situação, formação de um fundo organizado pelas mulheres para alimentação dos grevistas, a cidade seguiu em um caos absoluto. Literalmente, pegou fogo! Uma onda de incêndios criminosos começaram a proliferar pelos bairros da capital (Goiabal, Lira, Macaúba, etc); a população, para proteger o pouco que lhes restava, começou a formar as "brigadas populares contra o fogo", na tentativa de proteger os seus barracos, com vigilância e barricadas impedindo a entrada de estranhos nos bairros.

Diante de tudo isso, o Governo começou a agir para acabar com a greve, conversando com lideranças sindicais, oferecendo cargos, numa proposta de governo de coalizão. Resolveu abrir as portas do palácio para prestar "ajuda" aos atingidos pelos incêndios. Além disso, outra decisão havia sido tomada: o Governador iria apoiar o governo Vargas em todos os aspectos e seguir a sua orientação política na esfera federal.

Segundo Cabral (2001), Neiva Moreira, um dos principais opositores do vitorinismo confessou que a estratégia utilizada tinha sido errada,

> pois a nossa liberdade viria de fora para dentro, como aqui chegou de lá pra cá - imposição do Catete a um estado economicamente fraco e politicamente dividido – a nossa escravização. O jornalista concluiu, em tom decepcionado, que as oposições haviam apostado todas as suas fichas, sem sucesso, na eleição de Vargas em 1950: confiamos demasiadamente na estratégia periférica, isto é, fizemos da vitória do sr. Getúlio Vargas uma solução para o nosso drama". Entretanto, Vargas estava cheio de dívidas, inclusive lastimáveis injuções de família, não demorando a olvidar-se com compromissos dos seus amigos do Maranhão (p. 62).

[22] A cidade de São Luís segue historicamente em processo de invenção da tradição, no sentido Hobsbawniano, uma vez que é conhecida como ***Athenas brasileira*** em alusão aos seus grandes intelectuais, a exemplo de Gonçalves Dias; ***Ilha rebelde*** em alusão aos inúmeros desdobramentos da greve de 1951, no qual uma conjunção de forças de partidos, trabalhadores, sindicatos, empresários fizeram frente à chamada Universidade da fraude e, por último, o título de ***Jamaica brasileira***, por conta da incorporação da cultura do reggae no cotidiano da periferia da cidade na década de 1970.

É nessa conjuntura que Mãe Nilza chegou à cidade de Codó. Separada do seu irmão, Alverino, que foi morar na casa de Filuca Braga, ela passou cerca de um ano e meio, primeiramente na casa da sua tia-avó e só depois passou a morar na casa dos Machados. Naquela época, considerando o estado de empobrecimento do Maranhão, era muito "comum" as famílias pobres e numerosas, doarem os seus filhos para serem "criados" pelas famílias mais abastadas.[23] Segundo seu Alverino, "criar, dava uma certa renda" (ALVERINO, 2017).

Via de regra, com raras exceções, as crianças,/adolescentes tornavam-se "empregadas domésticas" das chamadas "casas de branco", expressão comumente utilizada pelas "empregadas domésticas profissionais" quando, por algum motivo, referiam-se à casa dos seus patrões ou mesmo ao seu local de trabalho. Assim, dividiam-se entre a escola, em um turno, e afazeres domésticos divididos entre os dois turnos restantes. Talvez, por isso, acuada por lembranças traumáticas, Mãe Nilza, sempre relutara em falar da sua chegada à cidade de Codó. Nunca insisti. Às vezes vinham lembranças na sua memória e logo dizia "não gosto de falar dessa fase, foi muito sofrimento, minha filha!". Havia um jogo muito tênue que se realizava entre o tempo e a memória. Às vezes, esse tempo vinha como uma flecha lançada. O ser criança, o ser adulto, envolvendo perdas, momentos traumáticos e o tempo atual. Às vezes, vinha em forma de espiral, em forma de flashbacks. Assim, os dramas guardados na memória saltavam (e eram rapidamente recolhidos à caixinha de "sofrimento" que inventara para guardá-los), misturando-se a outros elementos do transcurso da vida. Atenta para as edições pessoais da memória, respeitei o seu silêncio e lembrei-me imediatamente de Waly Salomão, numa vinheta da música do Rapa, quando entra com um megafone ecoando: "A memória é uma ilha de edição, a memória é uma ilha de edição, a memória uma ilha de edição!!" Havia uma edição naquela pequena / grande / delicada / complicada passagem que precisava ser respeitada.

> Quando olhamos para trás podemos localizar os marcos do nosso tempo biográfico no tempo solar decorrido. Além dos astros, há o tempo social, que recobre as passagens dos anos e das estações. À medida que o tempo social se empobrece de acontecimentos, afina-se e esgarça; vai pondo a nu aquele tempo vazio, sem aparas, como um chão infinito, escorregadio, em que os passos deslizam. Tempo que vence e muda os seres mais resistentes. O ciclo dia e noite é vivido por todos os grupos humanos, mas têm, para cada um, sentidos diferentes. A noite pode ser um florescimento do social, uma intensificação do amor e da amizade que se expandem e brilham sem amarras da rotina. Para outras pessoas o sono pode refletir as violências do dia. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. A memória, é sim, um trabalho sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo, e esse tempo

[23] Às vezes nem tanto. No caso da sua tia-avó, que não detinha muitas posses, o tio, Isidoro, dava uma saca de farinha no mês pela troca dos "serviços prestados".

> não flui uniformemente. Em cada sociedade, o homem torna o tempo um componente humano. Cada classe o vive diferentemente, assim como cada pessoa: a noite serena da criança, a noite profunda e breve do operário, a noite infinita do doente desperto, a noite paranóica do perseguido. Rosenthal afirma que a história de vida não é uma cadeia atomística de experiências, cujo significado se cria no momento de sua articulação, mas sim um processo que ocorre simultaneamente contra o pano de fundo de uma estrutura de significação biográfica. Essa textura de significado se afirma e se transforma constantemente no fluxo da vida (BOAS, 2006, p. 232).

Neste processo de edição da memória, Mãe Nilza "salta" da lembrança do período que chegou à Codó para a sua segunda casa, a da família Machado.

> Cheguei por volta de 8 anos, completando os oito...eu fui pra lá porque a moça que pediu pra me levar pra lá, Maria Alice Machado, ela criava uma sobrinha dela , por nome Roselane e a menina não tinha com quem brincar...aí ela pediu uma menina pra brincar com a sobrinha dela, que ela criava e tudo...era mais ou menos da mesma idade...eu sou de 44 e ela é de mais ou menos 46!...então eu fui pra lá pra brincar com a menina...nas horas de brincar tinha aquelas horas limitadas pra brincar, pegar as bonecas, brincar...quando parava aquilo ali... eles lá chamavam saguão...era onde tinha...como ali... Tinha um corredor, planta de um lado e outro, né...então eu ia varrer aquele negócio ali, limpar, tirar as folhas amarelas das plantas e...aguar...a casa é enorme até hoje, perto dali do Centro Operário onde é o escritório do Dr. Machado. Ele é advogado, é neto do velho que me criou, que era pai da Maria Alice Machado, Marcelino da Cunha Machado e a mulher dele, Raimunda do Porto Machado. Eles eram piauienses. Então, quando eu fui pra lá, eu fui pra brincar com os meninos, a Roselane, só que lá não era só ela, tinha os outros irmãos dela...então, quando a gente terminava aquilo ali, a gente ia brincar. Quando terminava de brincar, a menina ia banhar...a mãe dela mesmo, da menina, era irmã de dona Maria Alice, Nair da Cunha Machado, Nair Machado de Oliveira, que era nome de casado. Então, lá tinha Rosilene, que dona Maria Alice criava e ela, Nair, tinha três (Rosimeire, Ribamar e Maria da Graça) pois ela era separada do marido, então o velho, pai dela, botou tudo dentro de casa. (VIANA, 2018)

As "pequenas profissões" mais demandadas eram: "menino pra fazer mandado"; uma "menina pra brincar com meu filho(a)"; "uma menina só pra fazer companhia", "uma menina só pra varrer a casa", "uma menina só pra lavar louça, mais nada!". Isso significava, em outras palavras, que as crianças/adolescentes nem eram adotadas legalmente, com direito ao registro com o nome da família, e, por conseguinte, direitos sobre os seus respectivos bens, e tampouco eram vistas como prestadoras de serviço. Afinal, a Lei 8069/90 que instituiu o Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA, só foi implantado em 1990, a partir da luta e organização dos movimentos em defesa dos direitos e da segurança da criança e do adolescente. Só assim, este grupo passou a ser protegido pela Lei, pois instituiu, no seu Art. 60, que menores de quatorze anos só poderiam trabalhar na condição de aprendizes, ou seja, na empresa que oferecesse um processo de capacitação que englobasse teoria e prática, constituindo-se, assim, numa formação e aquisição de habilidades e domínios de competências por parte daquele aprendiz.

Antes do ECA, a Constituição de 1988 já trazia no seu bojo medidas protetivas com relação ao desenvolvimento da criança e do adolescente, estabelecendo limites com relação à idade mínima para o trabalho laboral e condições adequadas para fazê-lo. Assim, no seu Art. 7º, XXXIII CF/88 já deixava explícito que o trabalho precoce se configurava quando crianças e adolescentes menores de dezesseis anos o praticavam, salvo na condição de aprendizes aos quatorze anos, respeitadas as condições de salubridade, segurança e jornadas noturnas, antes dos dezoito anos. O trabalho infantil, assim, ancorado historicamente em práticas que visavam a disciplina, a coerção e opressão dos mais indefesos, foi deixando um lastro de negação de direitos que acabaram implicando nos dados de evasão e repetência das escolas, uma vez que as condições estabelecidas para a aprendizagem eram incompatíveis com a rotina dos estudos. Assim, os que não tinham tempo para estudar, travavam uma luta muito árdua para que não ficassem retidos no exame admissional, segundo Mãe Nilza, uma prova muito difícil na qual os alunos tinham que se submeter a uma "sabatina" que englobava os conteúdos que deveriam estar apreendidos ao término do primário, para assim ingressar no ginásio.

> Então, quando terminava aquilo ali, eu ia varrer quintal, eu ia fazer uma coisa, mangaga, essas coisas... Estudava...estudava à tarde...primeiro ela me botou pra aprender o "a", o " b", essas coisas, na casa de uma moça, já de idade, que a gente chamava ela de Zu Braga...agora o nome mesmo eu nunca me interessei em saber. Chamava ***desarnar,*** ...nesse tempo, botar fulano pra desarnar... Então, com essa Zu que eu aprendi a soletrar, conhecer as letras e tudo. Aí, depois, ela me matriculou num colégio que tinha o nome Valdemar Pinto da Veiga... Aí, lá tinha primeiro ano atrasado, primeiro ano adiantado, então eu fiz lá o primeiro atrasado, o primeiro adiantado... Aí, quando foi no segundo ano, eu já fui para o Raimundo Muniz Bayma.

Curiosa sobre esta separação, apesar de conhecer um pouco a dinâmica do meu tempo, perguntei-lhe como se dava.

> Mesmo que você soubesse ler, mas não soubesse fazer muitas outras coisas como tabuada, fazer conta, ditado...você fazia uma prova e iam ver para qual turma você ia... Aí, lá eu fiz o primeiro atrasado, que era soletrar, juntar as letras, fazer cópia... Aí, eu já tava de oito pra nove anos... eu estudei dois anos lá nesse colégio... Valdemar Pinto da Veiga... Aí, na 2ª serie, que a gente chamava, eu já fui lá para o Raimundo Muniz Bayma, à tarde... Era municipal, já faz muito tempo que acabou.

Mãe Nilza tornava-se, assim, vítima, como as demais crianças da época, da "teoria da homogeneidade" que basilava o processo ensino aprendizagem, uma vez que teorias como a de Jean Piaget, que apontava os ritmos próprios de cada criança, as suas respectivas fases de desenvolvimento com os conteúdos adequados para determinada fase, os processos internos e

externos que influenciavam o indivíduo a aprender e, tampouco, a Teoria Histórico-cultural de Vigotsky, vinda bem mais tarde, que apontava os processos de mediação do outro, as zonas de desenvolvimento, a importância da cultura no processo ensino-aprendizagem, não tinham influência na prática dos professores. Isso deve-se, também, à introdução, bem mais tarde, dessas teorias, com a instituição das Pós-graduações na década de 1970, quando passaram a desenvolver estudos e grupos de trabalho para implantação de outros métodos de ensino que levassem em consideração as diferenças individuais e ritmos próprios da criança. Vale ressaltar, que tais teorias, enfrentam dificuldades, até hoje, para sua implementação na prática pedagógica.

> Aí eu fui pro Raimundo Muniz Bayma, à tarde... Mas tinha dia que eu chegava lá e cochilava era muito... Aí, a professora ia lá onde dona Maria Alice e falava pra ela... Eu cochilava porque, quando eu fui ficando maiorzinha, aí o serviço foi dobrando... Lá, eu cozinhava, gomava, quase todo serviço... Dia de sexta-feira tinha que vasculhar a casa, limpar, passar óleo nos móveis... Aí já não brincava mais. Acho que brinquei dos 8 até 9 e pouco... De dez anos em diante, eu já fazia as coisas... o fogão lá era alto, aí a gente já botava um caixão pra poder ir mexendo com panelas, essa coisa... Então, eu brinquei pouco... eu não tive quase tempo de brincar... Aí, quando era de noite, que era pra estudar... eu tava cochilando... Estudar, fazer os deveres, as coisas... aí, eu tava cochilando. Estudei à tarde até o quinto ano primário, aí, a noite eu fui fazer o exame de admissão... O ginásio nesse tempo. Eu passei, mas não tinha tempo pra estudar... Era muita coisa... a casa era assim... lá no fundo do quintal tinha uma vacaria do filho dele, Marcelino da Cunha Machado Filho, que tirava o leite pra vender... Ele tinha os empregados dele. A gente chama só Marcinho, que ainda é vivo... Aí, depois de um certo tempo, eu passei dentro de casa, vamos dizer assim, tudo girava quase em torno de mim a respeito da cozinha. A lavagem de roupa não, porque tinha uma pessoa que lavava, que era mãe do finado Aluízio[24], mas aí que ia chegando gente, eu que lavava, que passava, fazia tudo... Tinha um poço, ainda tem esse poço lá, tinha que puxar água pra encher um tanque... tinha um que pegava 50 latas d'água; o outro pegava só 20, a caixa d'água... Mas era pro consumo do dia todo... Quando era no outro dia, tinha que encher tudo de novo... De primeiro era na corda. Tinham uns meninos que eles criavam, também, que eles tiravam a água, um era José Afonso e o outro era Zé Maria. Eles foram pra lá pra ajudar... Aí, esses meninos é que ajudavam, eu ia puxando e eles iam carregando ...a luta era essa, era puxar água, era cozinhar, era gomar... Os meninos moravam lá e ajudavam muito. Chamavam Zé Maria e José Afonso. Este último era de um interior por nome Ipiranga das Mercês... e o Zé Maria eles chamavam de "Cearencinho". Nesse tempo, andava muito cearense deixando filho por aí, porque não tinha condição... Então, ele foi um desses que ficou jogado por aqui em Codó... Aí, o velho lá juntou ele, botou dentro de casa. Ele era muito esperto, um menino muito ativo... Uns dizem que ele morreu. O Zé Afonso mora em Santa Inês. Então, a gente é que era de fazer tudo isso (VIANA, 2018).

Mãe Nilza comentava acerca de uns "esmolés", pessoas que passavam pedindo pelas casas. Segundo ela, a cidade de Codó era uma pobreza de dar dó. Muita gente passava

[24] Seu Aluízio Mota foi um Zelador/ pai de santo feito na casa de Mãe Antoninha. Passou uma boa parte da sua vida sendo cuidado na casa do Mestre Bita do Barão, o pai de santo considerado o mais famoso de Codó, falecido em abril de 2018.

fome e havia muitos codoenses, cearenses, que passavam pedindo desde comida, roupa, tudo. O Jornal do Povo[25], em 1951, chamava a atenção para a situação causada pela seca nos estados vizinhos. Com isso, o fluxo migratório fugindo da fome, fez com que muitos deles viessem para o Maranhão, espalhando-se por diversas cidades do interior.

Figura 06 - Artigo do Jornal do Povo



A fome está matando no Ceará

Virtualmente declarada a seca naquele Estado, no Piauí e na Paraíba

RIO, 17 (RP) — Telegramas urgentes do Ceará, Piauí e Paraíba informam que foi virtualmente declarada a séca naqueles Estados, não havendo o mínimo sinal de chuvas próximas. Campos e pastagens estão totalmente aridos, procurando as populações atingidas escapar da melhor forma possível aos terríveis efeitos do flagelo que se pronuncia como uns dos mais intensos nos últimos tempos. Sucedem-se os apêlos aos govêrnos estaduais e federal no sentido de «ampararem os flagelados». A situação é de desespêro.

No Ceará já se sabe que houve morte de pessoas pela fome.

Fonte: Jornal do Povo- Ano 2- nº 255, 18/03/1951

A situação dos pobres da cidade era muito difícil. Segundo Mãe Nilza,

> Era cheio de gente que não tinha condição de nada, não tinha emprego, aí saía pedindo... Você ia no mercado e tava lá um monte pedindo... Quando não era, eles ganhavam a rua mesmo, com sacolinha, com coisa, pedindo. E ele era um velho muito caridoso, uma pessoa muito boa, dizia: "Olha, minha filha, quando chegar gente aí, minha filha, não vá atrás da cabeça de Neném", que Neném era a mulher dele, né, que ele chamava, porque a velha, quando vinha um, a gente dava. Aí, quando chegava outro, ela: "Não, não dá não"... Aí, ele já deixava ali reservado, aquelas sacas de carnaúba com arroz, farinha, que o povo chegava pedindo esmola e ele: "Oh, minha filha, esse aqui é pra dar...quando pedir, pode dar". Então, ele era uma pessoa farta. Mesmo a casa sendo cheia, mas todo mundo comia. Todo mundo comia sobremesa, porque não ficava sem ter uma sobremesa. Se era no café, de manhã fazia dois, três cuscuz pra todo mundo, aí, aquele que não comia cuscuz, tinha que se comprar o pão pra aquele que comia pão. De primeiro, eu não cozinhava. Tinha Iolanda que fazia as coisas, mas só que eles não gostavam, porque

[25] Fundado em 1950, o matutino Jornal do Povo foi imortalizado na música "Todo mundo canta a sua terra " (João do Vale), "...jornal do povo descobriu outro roubo". Sob um viés oposicionista, financiado por Adhemar de Barros (Partido Social Progressista), teve importantes jornalistas como Neiva Moreira, Bandeira Tribuzzi e tantos outros. Em 1964, teve as suas atividades encerradas pela censura instaurada pela ditadura empresarial-militar devido às suas posições com relação às reformas de base.

> disse que ela não cozinhava que prestasse, não sei o quê... Aí foi quando eles disseram: "Não, Nilza, tá bom de experimentar pra ver se Nilza dá conta".E aí foi minha zebra, porque aí eles gostaram da comida, né... Aí, eu fui tomar conta da cozinha.... Aí, a Iolanda ficou ajudando a lavar as louças. Que era muita louça! A casa lá era cheia. Tinha muita gente. A Nair com os filhos dela, só aí eram quatro; Consuelo, que era filha; Maria Alice; Roselane; Aílson, que era um menino que o pessoal lá dos terrenos do velho que vinha para estudar, ele botava tudo dentro da casa dele, que era filho lá dos agregados dele, né? Tinha Maria José Paiva, duas irmãs dela... Minha filha, se não desse de vinte, vinte e tantas pessoas quase todo dia... E não era só uma espécie de comida... Era feijão todo santo dia, que lá eles gostavam muito de feijão. Aí, o seu Marcelino mandava trazer lá do terreno dele o boi e entregava pra um *magarefe,* por nome Chico Maroca, e esse homem matava o boi, tirava aquela parte boa da carne, que era do velho, e o resto era pra vender e também pra ele ficar um tanto pra ele, né? Então, pra lá só ia o fígado e aquelas partes boas da carne. De manhã, eu ia lá no matadouro só pegar a carne, aí pegava a carne, levava dinheiro pra comprar verdura, comprar tudo, tudo, tudo... O arroz vinha de lá do interior dele, farinha... Essas coisas todas vinham de lá. Às vezes, ele matava o boi lá no interior, a maioria da carne ele mandava logo salgar lá, aí traziam no "sal preso", pois nesse tempo a geladeira era a querosene. A geladeira lá era grande, mas não comportava tudo, tinha que salgar a carne. E ele era uma pessoa muito farta, ele não gostava de ver ninguém tá queixando fome, ninguém dizer "não posso comprar". Ele ia, se ele pudesse, lá tinha um velho que ele comprava, que chamava Salomão Elias, que era pai do Bitar, onde hoje é ali da Regina, tudo ali era o velho, ali era uma quitanda, era muito grande, e ele tanto fornecia coisa pra comer, quanto tecido. Então, eu trabalhei muito, mas fui bem recompensada por eles. Primeiro, cheguei sem eira nem beira, como diz a história, né? Vim jogada de lá do interior pro Codó, e eles me acolheram e me botaram pra estudar, bem dizer que meu tempo pra estudar era pouco... A dona Maria Alice mesmo dizia: "Minha filha, é muito curto o tempo pra você estudar... Ela sempre dizia que tinha vontade de me formar em professora. E eu sempre dizia pra ela que professora não era minha área, que eu não gostava. Ela sentava, às vezes, e me perguntava: "O que é que minha filha quer ser?" Aí, eu respondia: "Eu quero ser advogada". Ela respondia: "É bom a pessoa ser o que tem vontade de ser". Ela sempre dizia isso... Então, ela tinha muito cuidado assim comigo, ela era uma pessoa muito paciente, uma pessoa que explicava as coisas pra você e você entendia. (VIANA, 2018)

Mãe Nilza, assim, diante das condições adversas, oscilou muitas vezes ao estabelecer um juízo de valor sobre o seu processo de criação. Sempre me dizia: "Minha filha, a fome dói muito! Eu trabalhei muito, mas fui bem criada!" Percebia que ela tinha uma relação de gratidão com a família Machado, por ter encontrado uma família que a acolhera; especialmente, à Dona Maria Alice, por tê-la colocado para estudar, mesmo sem ela (Mãe Nilza) ter condições objetivas de fazê-lo, e principalmente por não passar necessidade. Sempre fazia deferência à moça que a criara e lhe "ajeitara na vida", embora os relatos sobre a chegada do trabalho doméstico muito cedo, ainda criança, acompanhasse a dimensão positiva, de afeto, da relação estabelecida.

Hooks (2017), nos ajuda a entender essa situação de "oscilação" retratada acima, ao analisar as questões que balizam a solidariedade existente entre feministas negras e brancas, no tocante à questão da raça e das representações construídas entre empregadas negras e patroas brancas nos Estados Unidos. As brancas, pela própria natureza da cor,

construíram um leque de representações sobre a mulher negra e, consequentemente, sobre suas demandas. As mulheres negras, por sua vez, pelo mesmo corte de raça, construíram, através das suas experiências em lares de "brancos", uma representação sobre a prática e modos de ser da mulher branca. Em se tratando dos contextos específicos de mulheres negras trabalhando como empregadas domésticas em casa de mulheres brancas, segundo ela, estas tendem a destacar os aspectos positivos da relação

> ofuscando o modo pelo qual as interações negativas nesse contexto criaram profunda desconfiança e hostilidade entre os dois grupos. As empregadas negras entrevistadas por mulheres brancas geralmente dão a impressão de que seus relacionamentos com as patroas brancas tinham muitas dimensões positivas. Declaram a versão da realidade que lhes parece a mais educada e correta, suprimindo frequentemente a verdade. E temos que lembrar mais uma vez que também no contexto de uma situaçãoo de exploração, laços de carinho podem surgir mesmo em face de dominação (HOOKS, 2017, p. 134).

Penso que essa percepção tornou-se confusa, em meio a tantas privações passadas na infância, após a orfandande, a separação dos irmãos e o adaptar-se aos costumes e práticas de uma família de "brancos". Toda essa mudança da vida passou a exigir posicionamentos e adaptações rápidas a um mundo que lhe era estranho, mas, naquele momento, "necessário" diante da situação em que se encontrava junto à sua família originária. Assim, seguiu entre a gratidão por ter sido "adotada" e o afeto constituído, juntamente com o trabalho precoce que chegara junto com a adoção.

Figura 07 – Fotografia de Dona Maria Alice Machado



Fonte: Paulo do Vale, 2018.

> Estudei à tarde até o quinto ano primário. À noite, só estudei quando eu fui fazer o exame de admissão... O ginásio nesse tempo, né... Eu passei no exame de admissão, mas não tinha tempo pra estudar... Era muita coisa... Aí, eu larguei. Passados uns tempos, aí, abriram um mucado de colégio de noite... Aí, tinha o Projeto Minerva, que eles falavam... Aí, eu fui para o Projeto Minerva... Eu tava indo muito bem, mas me apareceu uma dor de cabeça... Eu já tava com 18, 19 anos, por aí assim... Aí, me apareceu uma dor de cabeça e Dona Maria Alice mandou me consultar com Doutor Anselmo... Foi quando ele disse que era para não forçar muito... Aí, eu parei... nesse que eu fui estudar a noite. Era o Projeto Minerva. Ele funcionava, assim, através de rádio... As aulas tinham aqueles monitores, né, para ir ajudando a gente... Era supletivo... eu tirava só nota boa. Era equivalente ao Ensino Fundamental das séries finais de hoje em dia. Aí, eu casei e as coisas foram atrapalhando...(VIANA, 2018)

O Projeto Minerva foi concebido em pleno período ditatorial, quando o então presidente Médici,[26] através do Decreto Nº 25.239 de 26/09/1969, lançou dois programas de educação para amenizar os números apontados pelo IBGE, de quase 18 milhões de analfabetos no Brasil. Assim, foram criados o Mobral, um programa para alfabetização de adultos, e o Projeto Minerva, destinado à promoção da educação na modalidade supletiva das séries finais do Ensino Fundamental, que funcionava através dos serviços de radiodifusão. Os programas educativos eram inseridos na programação das rádios com os seus respectivos conteúdos, sendo que, para dirimir as dúvidas, havia uma equipe pedagógica formada por coordenadores e monitores, sendo estes últimos responsáveis por dirimirem dúvidas após as transmissões das aulas. Além disso, contava com fascículos que eram distribuídos ou comprados em bancas de jornal nas grandes cidades. Em Codó, a Enciclopédia dos Municípios Maranhenses, de 1959, aponta que

> Excetuadas 1017 pessoas de 05 anos em mais que em 1950, pertenciam ao Distrito de Dom Pedro, naquela época foram recenseados 49.593 habitantes dentro daquele grupo de idade, dos quais apenas 7005 sabiam ler e escrever (4144 homens e 2861 mulheres), o que representa 14,12%. Em 1956 funcionaram, no município, 48 unidades escolares, sendo 38 de ensino Fundamental Comum, 8 Fundamental Supletivo e 2 Complementar. A matrícula de crianças de 7 a 11 anos no início de 1957 foi de 1947 alunos, sendo 1319 na sede e 628 na zona rural. Há, ainda, na sede, um estabelecimento de ensino médio,, Ginásio Codoense, com 122 alunos matriculados em 1957. No ano anterior 28 concluíram o curso, sendo 9 homens e 19 mulheres (p. 152).

Vê-se presente, nas narrativas de Mãe Nilza com relação ao estudo, a forte presença do cansaço para dar conta das atividades escolares. Mas, pensando para além disso, Mãe Nilza demonstra que não tinha muitas dificuldades para aprender, apesar do pouco tempo

[26] Emílio Garrastazu Médici foi o terceiro Presidente do Brasil, no período do regime da Ditadura militar (1969-1974). O período que esteve à frente do executivo ficou conhecido como os "anos de chumbo", pela marca autoritária e violenta (prisões, assassinatos, torturas, etc), que utilizava para combater os seus opositores e reprimir a já frágil liberdade de expressão. Além disso, contraiu inúmeros empréstimos internacionais que fizeram com que o país se endividasse aumentando, assim, a dívida externa e a concentração de renda.

que tinha para estudar. Nunca ficou reprovada e obteve aprovação no exame de admissão, teste considerado difícil pela maioria dos alunos. Além disso, tinha vida social muito restrita. Apesar de ter na cidade os bailes da União, do Centro Operário e os Cines Olinda, São Luís, pouco saía para se divertir.

Figura 08 - Fotografia do Cine São Luís



Fonte: IBGE, 1957.

> A minha vida sempre foi de muito aperreio. Brinquei pouco, assumi responsabilidade muito cedo. Eu não tinha, assim, muitos amigos, sabe? Eu tinha uma amiga que a gente era até comadre de fogueira, Maria do Amparo... Essa, nós éramos amigas, amigas mesmo! E tinha uma prima minha, por nome Odete... Aí, tinha as outras, todas eram da casa de branco... Assim, se reunia às vezes, aí passava a tarde na casa de um, de outro, dia de domingo, e na casa de outro... sobre a casa de branco**:** esse pessoal que hoje se diz rico, né? Então, aqui tinha muito nesse tempo... Ali mesmo perto da igreja matriz, assim do lado, tem uma casa que ali, aquela casa era cheia, era de um pessoal de Jamil... Jamil Murad. Aquelas meninas de lá, a gente se dava bem, as empregadas de lá, né? Aí, a velha, dona Maria Alice, até falava: "Você aqui não é empregada", porque não sei o quê... Acho que ela falava, porque todas elas eram empregadas e lá, na casa do Seu Marcelino, eu não ganhava dinheiro, não... Eu fazia as coisas e ganhava as coisas. Tudo eles me davam, então, eu ganhava tudo aquilo que eu tinha necessidade, eles compravam... E quando viajavam, chegavam, traziam uma coisa, outro trazia outra... Contanto que quando eu casei, eles tudinho, cada um fez a sua parte (VIANA, 2018).

A prática de "fazer as coisas" e "ganhar as coisas" em troca, se constituiu em um eufemismo utilizado de forma quase que "naturalizada" no Maranhão, uma vez que a pessoa deixava de ser enquadrada na categoria de empregado, e portanto, sem o cargo instituído, deixava de ter a obrigatoriedade do pagamento de salário. Assim, o trabalho infantil

doméstico foi se institucionalizando, pois muitas crianças e adolescentes, pela falta de escolas, especialmente de Ensino Fundamental e Médio, para não ficarem repetindo de ano e terem o mesmo "destino" dos seus pais, passaram a ser criadas nas casas de famílias, padrinhos, madrinhas, tios, estudando e fazendo trabalhos domésticos. E essa prática foi se entendendo ao longo dos anos, uma vez que o quadro de empobrecimento do estado, mesmo com a chegada dos grandes empreendimentos na área da mineração na década de 1980, com a chegada da Alumar e da Vale no estado, não foram capazes de alterar a estrutura de poder, pois os cargos de direção e maiores salários, ficavam concentrados nos técnicos de "fora", enquanto os "de dentro", tinham posições medianas dentro das empresas. Além disso, a concentração de recursos e poder arregimentado pela família Sarney, nos sucessivos governos, mantinha sob a sua tutela quase todos os municípios.

> Na cidade de Codó tinha o Clube Guarapari que era só para os brancos.Aí, tinha o Centro Operário, entrava negro e entrava aquele branco que, vamos dizer assim, não levava a sério a cor dele, não levava, tinha muito que não levava. Entrava mesmo. Mas tinha separação! No Centro Operário e União tinha um espaço que ficava reservado para a elite, e do outro lado, o povão. Isso era muito complicado. Pagava pra entrar. A mulher não, mas os homens pagavam. E tinham os sócios de carteirinha. Lá tinha muitas festas, bailes de carnaval e, fora do carnaval, Festa das Flores. Só não podia namorar e tá se pegando. Moça que ficava conversando assim com outro... ficava logo marcada. Tinha gente que era tirado pela janela... Codó já foi muito rigorosa em certas coisas e decadente em outra... tinha delas que não tinha medo de fazer... fazia era mesmo! Naquela época chamava baile. Tinham os músicos, aí, tinha o conjunto de música, e o dono chamava-se Braguinha. E quando diziam Braguinha que vai tocar, o pessoal ficava tudo doido. Ele tinha um conjunto... quem cantava era um tio meu. O nome dele era Benito de Jesus, irmão do meu pai, ele e o outro por nome Manuel... o conjunto do Braguinha. E pra ir pra essas festas era assim: se eu ia em uma, eu passava duas, três, quatro sem ir, porque aí ela não deixava, que ela era carrasca nesse jeito. Mas eu fui bem criada, e quando chegou no tempo do casamento, aí, ela não queria não... "Minha filha, esse homem não é pra ti, esse homem é analfabeto, esse homem não sei o quê". (VIANA, 2018)

Fiquei pensando nos sentidos e significados da frase "branco que entrava e não levava a sério a sua cor". A União Artística Operária Codoense foi fundada em 1932, por Luís Gonzaga de Sousa e Abdias Antonio dos Santos, músicos que exerciam as profissões de pedreiro e barbeiro. Já o Centro Operário Codoense, foi fundado em 1951. Ambas as entidades surgiram com a perspectiva de oferecer aos seus consorciados, na qualidade de mutualistas, enterros dignos aos trabalhadores associados, educação (cursos profissionalizantes), bem como, acabaram se consubstanciando em locais de diversão e lazer, figurando assim, como entidades representativas dos seguintes trabalhadores: carpinteiros, estivadores, barbeiros, ourives, operários da fábrica, alfaiates, sapateiros, professores, domésticas, lavadeiras, etc. Nas assembleias realizadas, eram discutidas entradas e saídas dos

novos sócios, pecúlio, rigor dos trajes dos sócios, regras de boa conduta, atividades como a passeata do dia 1º de maio, os bailes, realização de bingos, etc.

Figura 09 – Fotografia dos sócios prestando juramento no dia da posse



Fonte: Arquivo pessoal do Sr. Wildelano José, 1968

Figura 10 – Fotografia da fachada da União Artística Operária Codoense



Fonte: Paulo do Vale, 2018.

Figura 11 - Fotografia da fachada do Centro Operário Codoense



Fonte: Paulo do Vale, 2018.

Segundo Abreu (2010),

> o fato de haver dois salões na União e uma fileira de colunas entre eles, estas (...) começaram a ser usadas como pretexto para que se organizasse uma divisão entre os que ali estavam onde os sócios utilizavam como critérios de classificação e separação, ora as diferenças de posses, ora a cor da pele, e por vezes a mescla entre esses fatores. Aos cavalheiros era mais comum o transitar pelos salões durante o baile, o que não era negado às mulheres, mas que o faziam com certas reservas. Na movimentação geral, alguns rapazes e moças eram repreendidos por familiares e amigos ao se empolgarem com a dança e não respeitarem os limites entre os espaços dos salões e a divisão que eles representavam, como afirmou Benedito Alves de Sousa. Em frente ao palco, no salão maior, Já outros, como Dona Almerinda Bayma, que era seguida por algumas jovens nesse movimento de vai e vem, o fazia de maneira indiferente, na ação de transpor barreiras mesmo sofrendo algumas críticas dos seus pares de que o salão destinado aos ricos não era o seu lugar. Através daquela fronteira poderia usufruir da possibilidade de estar nos dois lugares que no fundo pertenciam ao mesmo espaço destinado à classe operária da cidade, segundo ela.
>
> Em frente ao palco, no salão maior, concentravam-se a família de Silva, Souza, Salazar, Muniz, Rosa, Coqueiro e há ainda os Bayma, cidadãos que provinham de famílias que herdaram traço triste da escravidão e por isso sobrenomes dos antigos senhores proprietários de fazendas de arroz e algodão da cidade. Esses sócios eram marcadamente negros, desenvolviam profissões dignas, mas consideradas menores, tais como: construção civil e lavoura, sendo vistos por seus "opositores", pessoas de outro salão, como pessoas sem berço, sem cultura e que não faziam parte da alta sociedade.
>
> Já no salão menor, assim chamado, se aglomeravam os Murad, Beliche, Araújo,

> Assem e Salém, algumas das famílias abastadas da cidade – carcamanos vindos do Líbano e da Síria – tidos como exímios comerciantes, além de estarem envolvidos com a política local e também comerciantes das famílias locais com o outro ramo dos Bayma, os Mourão e os Coelhos. Ainda sobre essa questão, os sócios aposentados Nazaré Ferreira (09/2009) e Jacob Adão Almeida (09/09/20009) referiram-se à divisão no baile como seleção e classificação dos frequentadores, já Galdino Bispo dos Santos (05/09/2009) nos disse que tal divisão não seria uma exigência da sociedade, pois "eles mesmos faziam", como afirmou Antonio Lourenço Lima (25/08/2009)." (2010, p. 27-28)

As divisões de espaço por classe/cor eram bem conhecidas por todos na cidade. O Clube Guarapary, por exemplo, segundo Mãe Nilza, "só dava as pessoas de dinheiro na cidade". Havia uma espécie de código local estabelecido, em que todos sabiam os seus lugares, mas tensionavam essas fronteiras estabelecidas permanentemente. Talvez, por isso, Mãe Nilza tenha feito referência às pessoas que não levavam a sério sua cor, ou seja, não tinham preconceito por estar em festa de preto. Os negros, ao que demonstra a sua narrativa, sabiam muito bem o peso do preconceito que carregavam, e levavam muito a sério sua cor. Afinal, era ela o "distintivo" principal utilizado como marcador que indicava e classificava as "pessoas de cor", classificavam as suas profissões como "menores" e demarcavam os espaços a serem ocupados. As tensões eram visíveis e eram necessárias estratégias de sobrevivência nesse jogo de demarcações, cessões, conquistas, derrotas, etc. Sendo assim, pode-se inferir que as negociações de "salão para negros" e "salão para brancos" eram concessões que davam legitimidade para ambos: para os operários, por terem legitimado um espaço de negros na sociedade codoense frequentado pela elite da cidade, ou seja, conseguiam demonstrar organização, capacidade de articulação, com regras rígidas de conduta.

Para os chamados "brancos, por poderem penetrar num espaço associativo que detinha uma expressividade e simpatia da classe trabalhadora, aglutinando em torno de coberturas assistenciais, um papel de liderança e responsabilidade que deveriam ser do estado". Sabiam o que acontecia lá dentro. Assim, embora com as fronteiras estabelecidas através dos "muros invisíveis", as tensões, ali representadas pela ocupação destes espaços, davam a dimensão do embate entre classes e entre os chamados homens de cor. Era por isso a insistência nos trajes. Para os homens, paletó, calça e camisa social, gravata, sapato social, meia, às vezes, cravo na lapela. Com relação às mulheres, como eles excluíam as chamadas "meretrizes" dos bailes, proibindo as suas entradas, mesmo prestando-lhes assistência mutuária, não se detinham muito aos trajes das chamadas "moças de família".

Nota-se que estes queriam imprimir, através da rigidez, novas posturas aos seus associados que contrastassem com os marcadores sociais construídos em torno das pessoas de cor que giravam em torno dos seus "maus hábitos", categorizados pela chamada elite do país

em “ beberrões”, “preguiçosos”, “arruaceiros”, “mal vestidos”, “sem classe” etc. O vestuário, assim, e as regras de conduta no baile, prestigiados e avalizados pela elite codoense, dava o status de respeito que essa classe tentava imprimir no pós-abolição. Eram campos de força em disputa por espaços de legitimidade. Ser negro(a), filho (a) de negro (a), de família de negro(a) estava associado ao processo de escravidão e a toda relação de maus tratos e inferioridade destinados à categoria de escravizados.

Gomes (2005), em “Negros e Política - 1888-1937”, ao discutir a impressão de ideias através de jornais e associações em São Paulo coloca que

> A percepção da diferença entre os “irmãos negros” pertencentes a esses grupos passava igualmente pela elaboração de determinados códigos de comportamento. Paradoxalmente foram eles que produziram, ao mesmo tempo, a diferença e a igualdade entre negros e brancos. No plano da diferença, percebe-se o caráter reativo de tais ambientes. Mas o que sugeria apenas reação não estava isento de elementos de invenção de alternativas e estratégias de sobrevivência. Foi uma constante nos jornais a denúncia da existência de “preconceito de cor” em determinados salões e bailes da cidade. Ainda assim, para que a almejada igualdade entre negros fosse conquistada, a diferença muitas vezes teve de ser radicalizada. Ao instituírem-se territórios de lazer análogos aos dos brancos – quanto aos códigos de conduta e símbolos de status conquistados (no vestuário e na linguagem sobretudo) – contudo exclusivamente frequentados por negros, diminuiu-se o percurso em direção à “igualdade”. Seria demasiado simplista supor, como fez Roger Bastide, que a imitação de tais hábitos culturais “embranquecedores” apresentasse uma contradição ou um impedimento para a afirmação de uma consciência racial, ao se tornar um obstáculo para ascensão social do negro.
>
> São os salões alugados os espaços de encontro privilegiados e valorizados pela “classe de cor”, ao contrário da rua. Esta parece ser o ambiente do ócio e da falta de referência social. Nos salões e bailes, valores como a “civilidade” e a “elegância” atestam uma referência ao mesmo tempo racial e cultural – mas nem sempre. São esses os valores perseguidos ao se frequentar certos ambientes, posto que tais qualidades não fossem virtudes encontradas em todos os locais exclusivos da “classe de cor”. Nas duas primeiras décadas, será principalmente o diálogo travado entre clubes, jornais e sociedades em torno de uma “moral” própria da “classe de cor” _ a partir do comportamento dos “irmãos” nos salões _ que fomentará o surgimento de novos periódicos. Muitos aparecem representando clubes atacados por jornais já existentes, no sentido de “restabelecer a verdade dos fatos”. (p. 38-39)

Há, deste modo, nestes espaços negociados, e aparentemente sem conflitos, um estabelecimento de fronteiras que resguardam aquilo que são, enquanto “negociam aquilo que não são”. O tensionamento classe/raça estavam presentes permanentemente nesses bailes, pressionando as relações entre esses dois distintos mundos, na construção do projeto de nação em disputa. Assim, Mãe Nilza frequentava os bailes da União e do Centro Operário, como operária, doméstica (mesmo sem ter esta dimensão), e como uma adolescente/jovem mulher que ia se divertir nos seus raros momentos permitidos. Do outro lado, lá do alto do palco, tensionando essa fronteira, estava o seu tio, irmão do seu pai, Benito de Jesus, cantando no conjunto do Braguinha, fazendo bailar diferentes classes que ali se encontravam.

O tio Benito, além de músico, era o fundador da Escola de Samba Estrela do Oriente, que desfilava no Carnaval de Codó desde 1951, sendo uma das escolas mais antigas da cidade. Segundo seu Alverino[27], irmão de mãe Nilza, "ele morreu dizendo que a única herança que podia deixar era essa e queria que não acabasse. Era uma herança de família"! Só que, com as mudanças no carnaval de Codó, desde 2016, mesmo com a sua luta incessante pela continuidade, ela não saiu mais, por conta da falta de investimentos da Prefeitura. Segundo ele, o prefeito tinha acabado com o carnaval da cidade.

No conjunto dessas tensões por espaço, Mãe Nilza traz ainda, na sua família, do lado dos "Moreira", a Professora Filomena Catarina Moreira, nascida em 1890, portanto, dois anos após a promulgação da Lei Áurea. Filomena conseguiu diplomar-se, em 1907, pela Escola Normal do Maranhão, tornando-se a primeira professora normalista negra da cidade de Codó. Trazia consigo o veio da música. Tocava bandolim. Fundou no casarão, onde morava e lecionava, situado à rua Antonio Alexandre, 1560, o curso primário da escola mista César Brandão, primeira escola regular de Codó, ajudando na formação de codoenses ilustres.

Mesmo com todos esses feitos, especialmente por ser uma mulher negra e a primeira professora diplomada e primeira diretora da Escola Colares Moreira, foi aposentada em 1926, faltando seis meses para completar 30 anos de serviço e se aposentar por tempo integral. Faleceu em 1953. A professora Lurdinha Siqueira, também Moreira, codoense, antropóloga e professora aposentada pela Universidade Federal da Bahia, ao fazer algumas conclusões sobre a trajetória da Professora Filomena coloca no item 05 que "a questão do tratamento que lhe foi dado pela cidade no período de sua pós-aposentadoria reflete os preconceitos ainda nem assumidos, nem resolvidos pela sociedade brasileira pós-escravista há mais de um século" (MACHADO, 1999, p. 164).

É nesse conjunto de tensões que Mãe Nilza vai aprendendo a sobreviver na cidade. Como a sua mãe adotiva, Maria Alice, não a deixava sair muito, foi percebendo esses "espaços marcados" nas efêmeras saídas para os bailes, na dinâmica da casa em que morava, na percepção da miséria que maltratava os mais pobres da cidade, etc.

> Dona Maria Alice era professora e Nair, irmã dela, também era. Ela foi a segunda diretora do Colégio Colares Moreira... a primeira foi a Filomena Moreira. Veio do Piauí e começou a trabalhar na cidade. Era muito dedicada às coisas dela. Nunca quis casar. Minha mãe Maria Alice era católica de carteirinha e sempre me levava pra igreja com ela...uma coração bom, fiz catecismo, primeira comunhão, depois me botou na Irmandade Sagrado Coração de Jesus.. tudo isso eu fiz e agradeço a ela, pois tudo foi ensinamento na minha vida.

[27] Seu Alverino ou Alvino como era mais conhecido, faleceu em maio de 2019, antes de completar a faixa dos 85 anos, quando me falara em entrevista sobre a longevidade da família.

> Ela queria que eu fosse professora, como ela, mas eu não queria e depois que voltei a estudar, vieram aquelas dores de cabeça. Daí, ela resolveu me levar ao Dr. Anselmo e ele recomendou que não era para forçar muito... Foi quando conheci meu marido e resolvi casar. Eu não sabia que era encantoria, mas ele já sabia. Eu tinha uma dor de cabeça que me deixava sem força (VIANA, 2018).

Certa vez, em uma das longas conversas com Mãe Nilza, sobre a sua *encantoria*[28], perguntei-lhe sobre o Dr. Anselmo e Ruth, mãe pequena da casa, interveio dizendo:

> Ele fazia parte da Bahia pra lá... no tempo ele sumia pra lá que ninguém via... negava aqui que não era... As pessoas tinham muito preconceito, naquele tempo, tanto ele, como Dr. Mota, eram espíritas, mas acho que tinham receio das pessoas saberem... assim como Mãe Nilza, que foi criada no meio de uma família católica (SILVA, 2018).

Mãe Nilza, ao longo desses anos de convívio, falou-me de alguns médicos que perceberam que ela andava "acompanhada". Tentava não entrar em detalhes quando adoecia, mas é como ela mesma diz, "quem tem, sabe!"

> Assim, tanto Dr. Anselmo como um médico que me consultei lá em Teresina perceberam. O de lá me perguntou uma vez, eu muito doente, tinha tido trombose, se eu era dessa religião. Disse que não! Tinha medo que me maltratassem. Daí, ele disse: "E quem é esse pessoal que está aqui lhe acompanhando?" Daí, me calei e sorri. Então lá, quando foi com 18 pra 19 anos, eu entendi que tinha que casar, porque eu trabalhava muito... Eu dizia que trabalhava muito e que em minha casa eu não ia trabalhar e coisa e tal... Então, Dona Maria Alice me chamou um dia e disse: "Minha filha, você quer se casar, você acha que aqui você tá perdendo, tá trabalhando... Eu, de meu gosto, não fazia esse casamento, mas você quer, eu vou fazer o seu gosto... mas não é do meu gosto". Aí, até nesse dia, eu respondi mal pra ela: "Não é do seu gosto, mas é do meu" e coisa... Depois, eu até me arrependi, porque ela era minha madrinha de crisma e minha comadre, madrinha do meu primeiro filho... Ela que disse que queria ser a madrinha... Então, ela foi uma pessoa, em vida, muito boa pra mim, muito boa mesmo... Casei, ela me ajeitou, como deveria ser ajeitada... Os irmãos que estavam fora, só uma que não pôde vir, mas mandou de lá o presente. Os que moram em Teresina vieram, um do Rio veio, e assim todo mundo... só João Machado é que não veio, mas aí mandou o presente dele. Casei na igreja. Foi tudo muito bonito, ela preparou tudo muito bem organizado... nesse tempo não tirei foto. Mas foi muito bem organizado, muito bem que o povo dizia: "Oh, o casamento dessa nega é como casamento de rico!" Foi lá na matriz. E aí, quando chegou, ela mandou fazer e me disse: "Você convida quem você quiser, minha filha". E aí eu convidei um bocado de meus amigos, mas eu nunca fui assim de ter muito amigo... Eu trouxe muita coisa organizada mesmo, Dona Maria Alice ainda foi em Fortaleza, que lá nesse tempo vendia um negócio de uns conjuntos pra cama, mesa, tudo. Bordada, ela comprou três conjuntos... Aí, a Nadir morava em São Luís, também trouxe um bocado de louça, um bocado de coisa... Eu trouxe muita coisa pra dentro de minha casa, só coisa boa... Eu tinha relógio, pulseira, anel, cordão, mas, aí, quando a necessidade foi apertando eu fui dando, porque não vende... pra suprir necessidade, comprar comer para meus filhos... Os presentes de casamento eu perdi, as colchas, lençol... Tinha um lençol chamado Santista... Marca ouro, marca prata... Eu tinha deles... Tinha bem uns seis... Novinho, tudo novo... Ela mandou lavar, mandou gomar, tudinho direitinho... Só

[28] É como comumente as Zeladoras de Codó se referem à encantaria. É um tratamento particular utilizado quando vão tratar sobre o assunto.

> que, com muita pena, tive que vender... Na verdade, era dado, minha filha, porque quando o povo vê que você está com necessidade... O cordão de ouro que eu trouxe era deste tamanho assim... Só que era uma medalha maior do que isso aqui, ela era um coração, abria e fechava... Bem na frente, tinha São José, aqui, assim, era só ouro e ao redor aqui, prata. Um tanto prata, um tanto marcassita. Meu cordão eu achei assim vários dinheiros, gente querendo comprar meu cordão... Era bonito... Quem trouxe foi seu Marcelino quando ele foi pro Rio de Janeiro, quando ele veio eu tinha completado quinze anos, aí ele chegou e me deu. E ela me deu uma pulseira, de ouro, que a gente chamava escrava... Essa pulseira eu dei... Dei porque vendi por pouco, quase nada, pra consultar um de meus filhos. Então, de lá, quando eu vim foi bem arrumada, mas aí, minha filha, casei... (VIANA, 2018).

Mãe Nilza, assim, com as demarcadas peculiaridades da sua vida, resolve casar-se acreditando que aquela era uma saída para finalmente ter a sua casa, família e, assim, poder tomar as rédeas da vida. Mas quem nasce acompanhado, como ela costuma dizer, não se governa!

> Ele era mais velho do que eu cinco anos. Eu tava com dezessete, dezoito, e ele tinha vinte e três**.** E mais logo a gente casou, aí fomos morar na Avenida Primeiro de Maio... Ainda passamos uns dias lá. Foi quando estavam dando esses terrenos pra cá, que aqui era só mato, isso aqui era só uma mata fechada. Isso já foi no governo de Dr. José Anselmo, de Reinaldo, lá atrás... Aí começaram a dar... Porque primeiro teve seu Vadico, mas no tempo do Vadico não começaram a fazer nada pra cá. Tudo começou com Dr. Anselmo e Castelo foi governador. Aí começaram... O dono dessa terra aqui chamava-se ***Palacinho,*** e ele não pagou os impostos, morreu e não pagou, os filhos não estavam se importando... Daí a prefeitura tomou conta e deu pro pessoal fazer casa, né... Só que agora apareceram os netos dele, que estão dizendo que pagaram essas dívidas, se acertaram com a prefeitura... Agora eles estão é vendendo pra quem quiser, quem já mora e quer comprar, eles vendem o terreno. Então, eles chegam: "Ah, a senhora não comprou o terreno, eu vendo o terreno...". Os netos dele, tão usando isso assim, né... aqui já tô com mais de sessenta anos que eu tô aqui... Eu tenho o aforamento do imóvel, pela prefeitura. Tem o documento que a prefeitura... Foi quando minha casa queimou...
> Minha filha, essa queimou, comeu tudo, comeu quase tudo... E aquilo que não comeu, o povo foi levando... Levou meus lençóis, minhas cobertas... Em vez de ajudar, a gente doido com o negócio do fogo, o guarda-roupa com o fogo quase caindo em cima dele, quando eu abri o guarda-roupa pra tirar as coisas... Tiraram as jóias, pulserinhas de minhas filhas, anel... Olha, eu já tive um prejuízo danado (VIANA, 2108).

Lembrei-me dos incêndios criminosos que aconteciam em São Luís, e perguntei-lhe como havia começado.

> Ninguém sabe como que começou esse fogo... Nesse dia tinha um jogo aí, no estádio... E tinha muito foguete, esse pessoal toca foguete como quem toca assim não sei nem o quê... E ela, nesse tempo, era coberta de palha, entendeu? Era toda direitinha, mas coberta de palha... E aí era um dia de domingo, eu terminei de dar almoço pra todo mundo, limpei a casa, limpei tudo, aí chegou uma vizinha minha, sentou na porta, Arlete. Aí, eu peguei a cadeira e botei assim... José tinha saído, por causa do negócio do jogo, levou os meninos, só quem ficou foi a Rita que tava pequena... Aí, nós estávamos lá na porta quando a menina disse: "Vixe, Nilza, tô sentindo catinga de coisa queimada", eu levantei a vista o fogo já tava... aí o povo

> correu, outro correu: "Olha, é fogo! É fogo!" E fogo, quanto mais você grita, mais ele se alastra..... Agora, o que mais me admirou nesse aperreio todo foi que nas paredes, porque eu sempre gostei de ter quadro... não queimou um quadro, você acredita nisso? Tinha um de Nossa Senhora do Bom Parto... Esse quadro ficou intacto! Nada aconteceu! O que tinha ao redor o fogo pegou, mas meus quadros, não! E a gente pelejando e tudo... Minha filha, eu sei que eu tive um prejuízo danado, aí o pessoal do campo correu pra vir ajudar, o finado Júlio Salem – que Deus o tenha! – quando ele correu, que chegou disse: "Menina, tua casa, Nilza !" (VIANA, 2018).

Ainda envolvida na história do incêndio e dos quadros que não pegaram fogo, fui "despertada" da história por Ruth, que nos interrompera, dizendo que tinha uma moça que precisava falar muito com Mãe Nilza. Vi-a chegar, mas como a casa tinha uma rotatividade de pessoas muito grande, não prestei muita atenção, pois estava envolvida com a nossa conversa. Os quadros das santas não pegaram fogo! Voltei a me concentrar na chegada da moça. Sempre que chegava lá, tinha alguém desconhecido, ou um(a) filho(a) de santo, ou um parente, sempre tinha alguém. Como se tratava da necessidade de um atendimento, pedi licença pra sair, mas fui logo impedida por Mãe Nilza, que disse que não precisava. A moça, também, não teve nenhum constrangimento para falar da sua situação. Era mais uma das tantas pessoas e casos que recebia diariamente. Os conhecidos problemas com encantoria! A moça dizia que a vida há muito estava ruim. Emprego, sobrevivência, casamento, aparição de doenças. Era um "rosário" de infortúnios sobre os quais passara a reclamar. Mãe Nilza a olhava e a ouvia atentamente.

Observava que era um olhar bastante penetrante, parecia que avaliava cada gesto, cada palavra, cada história, cada fato... A moça passara a contar que já tinha passado pela casa de algumas pessoas, mas tentava deixar claro que não tinha sido problema com o pai/mãe de santo. Havia, por parte dela, uma insistência em afastar qualquer possível situação de conflito com outra casa. Assim que ela terminou e suplicou mais uma vez, em meio a toda a sua fala, Mãe Nilza perguntou-lhe: "Você pode vir aqui amanhã?" Prontamente a moça respondeu que sim. Assim combinaram e, quando a moça saiu, reparei que ela a acompanhou com o olhar até que sumisse da sua vista. Já sabia do que se tratava, o porquê de ela estar ali e que não daria certo na casa. Mesmo assim, iria recebê-la para lhe dar um encaminhamento que não estava no seu terreiro.

Era sempre assim. As pessoas iam em busca, às vezes, só de uma orientação. Percebi, também, ao longo desse tempo, que Mãe Nilza não gostava de "mexer em cabeça" de quem já tinha passado por outras casas e que, consequentemente, outras pessoas já tinham "trabalhado" em cima daquela cabeça. A responsabilidade era muito grande! Além de não saber o que havia sido feito imediatamente e, tampouco a forma como havia sido feito, era

sempre muito difícil ajeitar aquilo que já havia sido mexido. Não impossível, mas havia sempre uma reserva. Além disso, dizia que "gente que tinha os chamados "problemas de cabeça", também não podiam ser trabalhados. Não é problema com encantoria. É da matéria!" (VIANA, 2018). Outro fator que contribuía era a possibilidade do outro(a) Zelador(a) achar que ela estava competindo dentro do "mercado religioso" de Codó e isso vir a gerar comentários junto ao povo de terreiro. Sempre me disse que não se importava com quantidade. Queria na sua casa gente responsável que levasse a sério os preceitos religiosos, que eram muitos. Para os iorubás,

> a cabeça *(Orí)* é uma divindade assim como as outras revenciadas na religiões de matriz africana: *Ògum, Omulu, Oya, Ósum*, etc. *Orí* é uma divindade individualizada, devendo ser alimentada, cuidada e agradada, a fim de que o seu portador possa ter um bom futuro, calma, paz, etc. Portanto, enquanto os Orixás possuem milhares de filhos, *Orí*, só possui um: aquele ser que o carrega física e espiritualmente. A partir daí, constrói-se uma relação diferente entre o homem e o *Orí.* São mais íntimos, mais próximos e interligados não apenas no âmbito espiritual, mas também e, sobretudo, no aspecto físico/fisiológico (JAGUN, p.32).

Toda vez que falava da cabeça, do Orí, lembrava-me da minha avó, Luzinete Pereira (Mamãe Nete), e de seus eternos cuidados quando me recomendava para não deixar qualquer pessoa pegar na minha cabeça. Negra, alagoana, rezadeira, benzedeira, sábia no manuseio de plantas para fazer remédios, mantinha um altar no seu quarto e uma vela acesa permanentemente com um copo d'agua. Quando não estava na cozinha fazendo comida, estava lendo os seus livros (de orações) que, de tão utilizados, tinham as suas folhas e capas carcomidas pelo tempo, sendo as últimas, pacientemente repostas, artesanalmente, pela minha prima, Antonia Maria. Criança que era, não entendia todo aquele zelo. "Tirar as mãos da cabeça", "não sentar em batente", ou seja, na passagem da entrada e saída de pessoas, "não dar as costas pra rua", eram recomendações constantes. A cabeça se destacava entre as demais. Devido à insistência, desenvolvi uma resistência às pessoas pegarem na minha cabeça. Passado todo esse tempo, vejo que o ensinamento fora internalizado e que este continha toda uma sabedoria ainda a ser compreendida.

Começo a pensar no imbricar da minha vida com a história da Mãe Nilza. Como era especial este nosso encontro. Trouxe elementos tão meus, tão particulares, de que só fui dar conta com o tempo decorrido. Cá estou eu, agora, ao narrar a sua história de vida, resgatando algo tão particular da minha. Vilas Boas (2008) ajuda nessa compreensão quando coloca que "o objeto biográfico não existe em si. Existe depois que alguém lhe dá significado. Em biografia, você busca o outro e busca você no outro" (p. 39).

Nesta busca pela história de Mãe Nilza, entre o vai-e-vem da seleção da memória, contou-me que ficou sem nada depois do incêndio. Sem a família ter onde morar, nem o que calçar e o que vestir. Ficou uns seis meses em um quartinho cedido na casa da sobrinha de uma tia do seu marido e, depois, foi para uma casa cedida por uma amiga, no mesmo bairro São Francisco até que a sua pudesse ser reconstruída. Era mais uma vez a Dona Maria Alice a lhe ajudar, pagando o aluguel.

> Aí, um rapaz que tinha aqui, uma dessas pessoas que se dizia de primeira, considerado rico da cidade, filho de seu Nabi Salem, o Júlio Salem, finado que já morreu... me viu passando um dia e me perguntou se eu já estava levantando a casa. Disse que não tinha tido condições ainda. Foi aí ele disse: "Olha, eu não vou dizer que eu vou te dar muita coisa, mas as principais peças eu vou te dar. Tu manda teu marido ir pegar lá na usina", que ele tinha um negócio aí de usina (...) Nessa época, o pai dele, fazia umas passeatas, era muito bonito, mandava buscar os carros, aí fazia aqueles desfiles grandes ... era algodão, era arroz... Fazia aqueles desfiles de carro na rua mostrando a agricultura, as coisas, o arroz, o algodão... **N**essa época, Codó produzia muito algodão, né, então ele fazia aquelas carreatas, aquelas coisas na rua... Ele não vendia tecido, o negócio dele era arroz, era coco, era essas coisas, algodão... Nessa época dos meus filhos, só não tinha Socorro e o Zé Benedito ainda não tinha nascido, eu tava grávida dele... Aí, ficamos nessa luta (VIANA, 2018).

Nessa época, Mãe Nilza, sem casa e sem emprego fixo, fazia de tudo pra tentar sobreviver. Pegava trouxas de roupa e descia com as crianças que não estavam na escola para a beira do Rio Itapecuru, onde as pessoas lavavam as suas roupas, pois não tinha água encanada. Lavava pra fora e gomava, fazia bolo, comidas para festas de aniversário, faxina na casa das famílias e também no Grupo Escolar Colares Moreira, uma vez que sua tia-avó havia se afastado por motivo de doença e ela estava "segurando a vaga".

Figura 12 - Fotografia do Rio Itapecuru



Fonte: IBGE, 1957.

Porque eu fiquei trabalhando de graça pra poder segurar a vaga lá no serviço, porque a senhora que trabalhava adoeceu e saiu e, aí, pra não entrar outra, dona Maria Alice disse: "Minha filha, tu vai começar sem ganhar nada".Aí, eu passei trabalhando sem ganhar nada um ano e pouco... Um dia, dona Maria Alice me chamou e fomos falar com Senador Clodomir Millet, que se hospedava sempre na casa de seu Reinaldo Zaidan (barulho de carro de som)... A gente já tinha pedido pros políticos de Codó e ninguém tinha arranjado... Eu fiquei trabalhando de graça, durante um ano e meio no Grupo Escolar Colares Moreira sem ganhar nada... As professoras de lá eram gente muito boa, Maria Helena de São Luís, Marly Guterres Soares, faziam a cesta e me davam... E, nesse dia, Clodomir Millet tava lá. O prefeito chamava Renê de Matos Bayma. Nessa época, as famílias de classe média eram Nabir Salem, Ricardo Archer, (foguetório lá fora) Jamil Murad, Nagib Buzar, Marcelino Cunha Machado, Salomão Elias, Sebastião Archer. Quando chegamos lá, ela chegando, foi logo dizendo: "Eu vim falar com Clodomir... eu vim te pedir uma coisa... Eu criei essa menina, ela não se formou, eu queria que ela fosse professora, mas não foi possível... "Eu queria que tu me arranjasse um emprego". Ele pediu um papel e mandou assinar o meu nome. Eu assinei e ele disse: "Maria Alice, essa menina dá pra ser professora leiga!" Mas, daí, eu disse que não queria e ele me perguntou se eu queria ser servente. Perguntou se tinha algum problema. Eu disse que não. Passados 15 dias, seu Renê chegou com a notícia... eu estava empregada... Fiquei alegre foi muito... fui pra casa de Adelaide Mota, em São Luís, para tomar posse... Daí, eu passei 23 anos nesse emprego... só saí depois que a junta médica de São Luís me afastou. Faltou pouco tempo pra me aposentar por tempo de serviço. Além disso, eu lavava pra fora no rio Itapecuru... Aquele rio ajudou muita mãe de família a criar os seus filhos, eu me incluo nessa daí... Saía 5 horas da manhã, à tarde eu ia limpar a escola, não tinha luz, só lamparina, pra cá todo mundo ia lavar no rio... Tinha um

> velho por nome Clemente que tinha 4 tanques... Ele mandava encher e vender. Era água boa, a gente comprava pra beber. De primeiro, tinha um cargueiro velho que andava nessas ancoretas. Assim, eu deixava tudo limpo na escola, não tinha merenda nessa época. Quando tinha festa, eu fazia comida, ajudava na festa, gomava, cozinhava na lenha, ia buscar pau para fazer lenha... O bairro foi crescendo assim, essa rua eu vim primeiro... Aí, o bairro foi se formando, aqui é um bairro de negros. Dessas cidades maranhenses, Codó foi a que mais aportou negros, né?... É um bairro que os negros querem ser branco à força... Meu marido era estivador e não arrumador, nesse tempo tinha muitos estivadores... Eles eram respeitados, tirava as coisas e levava na cabeça, um serviço muito duro... Nesse tempo tinha muita coisa pra fazer. Carregar/descarregar do trem, carregar pro comércio, tinham as usinas... Na época, eles ganhavam dinheiro, mas ganhavam com essa mão e perdiam com essa outra... Nesse tempo, tinham uns cabarés... quando eles vinham, já iam deixando por lá... Havia o da Maria Borges, da Eva, da Sinhá, cabaré do Dedico... uns na rua Honorino Silva, umas três na 1º de maio... Eu lavava pra algumas delas, lavava e gomava, ganhava dinheiro, era muita mulher... Os estivadores, quando chegavam lá, era mesmo que ser um Deus, um rei. Os cabarés eram a diversão da cidade, "Cova da onça", "Pedra Furada", "Massa Bruta"...tinha festa. (VIANA, 2018)

Figura 13 - Fotografia da Estação de Trem



Fonte :IBGE, 1957.

Figura 14 - Fotografia da Rua 1º de Maio



Fonte :IBGE, 1957.

As condições de empregabilidade na cidade eram bem complicadas. Segundo o Censo de 1959, as atividades onde o município assentava a sua economia estavam localizadas na lavoura, no extrativismo, principalmente de origem vegetal (babaçu), na pecuária (pequena escala) e na industrial têxtil, representada pela fábrica de tecidos que funcionou até a década de 1940. Sem a obrigatoriedade de concursos públicos, para a pessoa vir a tornar-se servidor público, este lugar só era alcançado através de indicações políticas que se tornaram a espinha dorsal dos mandonismos locais que se instituíram. Assim, postos em cartórios (castas familiares), coletores da fazenda, diretores de departamentos, professores, e até simples cargos de serventes de escolas, passavam pela indicação política. Assim, constituíram as suas forças políticas na cidade. Atuavam de todas as formas: empregando os correligionários, indicando os amigos para o exercício de altos cargos ou, contrariamente, aposentando, demitindo, contratando, ou mesmo transferindo aqueles que se mostravam contrários ao poder instituído na época. É assim que Mãe Nilza, através do prestígio que a professora Maria Alice havia conquistado, adentra ao serviço público. Note-se que ela também poderia ter sido alçada à categoria de Professora leiga. Só não foi porque não teve interesse em assumir a vaga.

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, referentes ao Grau de Curso completo das pessoas de mais de 10 anos e mais por sexo, segundo a espécie de curso, em 1960, no Maranhão, apontava que, do total de 1883 Professores normalistas, 96 eram homens e 1787 eram mulheres; destes, 46 homens e 853 mulheres estavam no I ciclo e 50 homens e 934 mulheres encontravam-se no II ciclo. Os dados indicam que o percentual de professores aptos para o exercício do magistério era baixíssimo para a demanda que se colocava. Assim, vários professores leigos passavam a ser capitaniados para suprimento da demanda.

Tabela 03 – Grau de instrução pessoas com Ensino Completo de 10 (dez) anos ou mais. Censo Demográfico. Maranhão. 1960

Instrução	Homens	Mulheres	Total
Professores Normalistas - I Cliclo	46	853	**899**
Professores Normalistas - II Ciclo	50	934	**984**
Total	**96**	**1.787**	**1.883**

Fonte: MARANHÃO. Censo Demográfico. VII Recenseamento Geral do Brasil, 1960.
Tabela feita pela autora do trabalho

Clodomir Millet era médico, natural de Codó e tornou-se Deputado e Senador, respectivamente pelo Maranhão (1951-1967; 1967-1975). Responsável pela estruturação do PSP (Partido Social Pogressista) no estado, para contribuir na campanha de Adhemar de Barros à sucessão de Eurico Dutra, tornou-se aliado do então jovem José Sarney, na cruzada antivitorinista no estado, contra as fraudes eleitorais. Com a vinda de Adhemar de Barros ao estado e toda a convulsão social da época, eleição de Eugênio Barros ao governo do estado, via fraude eleitoral, morte do operário João evangelista, desenvolveu-se uma verdadeira cruzada contra os "eleitores fantasmas" do Maranhão que há muito produziam resultados favoráveis ao grupo político de Vitorino Freire. Assim, segundo Buzar (2001),

> ao participar da elaboração da reforma do Código Eleitoral a ser submetido ao Congresso Nacional, convenceu Castelo Branco a empenhar-se na revisão eleitoral, através da qual seriam expurgados os votos fantasmas e eliminados os fatores viciantes do processo (...) como resultado desse trabalho foram expurgados mais de 200.000 eleitores fantasmas, ficando cabalmente comprovada a suspeita de que a corrupção eleitoral mantinha hegemonia no PSD, no Maranhão. Assim, para o pleito de 1965, estavam habilitados a participar cerca de 290 mil eleitores. Em torno de José Sarney, as oposições partiram convictas e certas de que os vitorinistas seriam erradicados do Palácio dos Leões. (p. 139)

Vê-se, assim, que arranjar um emprego de servente numa escola pública municipal, do interior do Maranhão, não era nenhum sacrifício moral e tampouco, político. Era essa a forma de fazer política e dar provimento aos cargos. Com o vitorinismo derrotado, emerge, no cenário político maranhense, a figura de José Sarney, desta vez, como governador, cuja eleição fora alavancada pelo trabalho realizado por Millet e as oposições coligadas, mas que, segundo Buzar, acabara sendo uma relação conturbada com rompimentos e retornos ao longo da relação.

Segundo Gonçalves (2000), começou uma nova fase no estado, a chamada reinvenção do Maranhão dinástico, com o aparente rompimento com o chamado vitorinismo. A família Sarney, sob o comando do patriarca, ou gestor dos mandatários no Maranhão, passou a controlar um grupo político que envolveu os poderes constituídos (executivo, judiciário, legislativo, mídia etc.) do Estado, na clássica e já conhecida forma de mandonismo, elegendo todos os seus sucessores, inclusive, a sua filha Roseana Sarney, Deputada (1991-1994), Senadora (2003-2009) e Governadora (1995-2002; 2009 -2010; 2011-2014). Em 2008, ao perder as eleições para o Dr Jackson Lago, voltou ao governo através de um golpe instituído *made in Maranhão*, o que provocou a cassação de um governador legitimamente eleito pela população, situação esta, muito próxima da que se viu com o impeachment recente da Presidenta Dilma Roussef. Os maranhenses aprenderam, assim, em praça pública, na mesma praça Pedro II em que Sarney tomara posse em 1966, como funcionavam as decisões do Supremo Tribunal Federal, uma vez que todas as sessões do "julgamento", foram exibidas em um telão instalado na praça, sendo acompanhado por uma grande multidão. Assim, com o "incremento" golpe, o Maranhão passava a ser identificado como uma das mais longevas oligarquias instituídas na região nordeste.

Os dados do recenseamento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, de 1960, apontam que no Maranhão, a população residente, naquela época, era de 1.256.406 homens e 1.220.965 mulheres e, desses, somente 36,78% sabia ler e escrever e 63,28 % da população, ou seja, mais da metade não tinha domínio sobre os códigos da escrita, leitura etc.

É possível verificar a situação na qual se encontrava o estado através dos dados, mas, principalmente, através das imagens do estado no indefectível documentário "Maranhão 66"[29], dirigido por Glauber Rocha. A convite de Sarney, Glauber fora contratado para produzir um documentário que demarcasse "o novo tempo do Maranhão", especialmente, que registrasse a sua posse. Com a distância de 53 anos decorridos, vemos que a cena significava,

[29] Para mais detalhes ver https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=hDRtFYjOtCY

para muito além da libertação do vitorinismo, o começo de uma oligarquia que passaria 48 anos mantendo sob caudilho o povo maranhense. Glauber, assim, com toda a força das imagens que começa a captar do Maranhão, de palafitas, casas revestidas de palhas, a utilização de cofos (cesto feito de palha de palmeira) como móveis das pessoas, hospitais sucateados e imundos, doentes esquálidos acometidos de tuberculose, que graçava no Maranhão, perdendo as suas últimas gotas de sangue nos hospitais abandonados, funcionárias com salários atrasados e a pobreza estampada na cara das pessoas, mostra a verdadeira situação na qual o Maranhão se encontrava .

Assim, utiliza-se do discurso de posse do então Governador e das imagens da sua aclamação pelo povo na Praça Pedro II, que, dentre outras coisas, apontava o cenário de mudança e libertação do Maranhão do atraso e, como pano de fundo, utiliza as imagens devastadoras da situação das pessoas, constrastando o poder do discurso com o poder das imagens. Assim, desnuda a realidade do Maranhão e do discurso de libertação, a partir do uso da linguagem do cinema novo e da força inconteste das imagens dos maranhenses em situação de penúria.

Observando o estado a partir dessas lentes, vê-se que a conjuntura não era nada favorável para uma mulher negra e de poucas posses. A dinâmica da vida havia mudado bastante e agora ela passava a ter muito mais trabalho do que outrora. Mãe Nilza, já tinha dois, dos seus seis filhos. Assim, viu-se obrigada a trabalhar triplicado para dar conta das despesas da casa, passando a acumular múltiplas funções. Enquanto isso, as dores de cabeça nunca deixaram de acompanhá-la. Foram só piorando ao longo do tempo. E a cobrança dos encantados foi se tornando cada vez mais presente.

> Caí pela primeira vez quando estava vendendo bolo. Morava na beira da linha. Moacir tinha uma casa na 1º de Maio... Daí, ele me emprestou pra ficar enquanto fazia essa daqui. Nesse dia, estava tendo um festejo da casa de Maria Piauí e também na casa de Euzébio Jansen. A casa que eu morava era do mesmo lado do seu Eusébio Jansen, um pouco mais acima. Eu tinha muito medo, eu não ia lá... Aí, Moacir me deu uns leites, que ele tinha uma vacaria, eu fiz bolo de arroz, café, leite... tava indo muito bem, tava saindo mesmo.... E aí, nesse negócio chegou seu Jorge finado, **Jorge da Fé em Deus**. Ele havia atravessado pro tambor de Euzébio Jansem... saiu da Maria Piauí e foi dançar lá. Quando ele começou a cantar, eu comecei me sentir mal... Não! Deus me livre! Aí, eu não sei mais o que aconteceu... e sei, porque um tio do meu marido e o filho dele, disseram que eu caí por cima da mesa de café, derrubei café, bolo e saí correndo e eles correndo atrás... já foram me pegar perto do rio Codozinho, quase caindo, eu não vi nada disso... Quando eu acordei, me espantei, e o finado Jorge tava assim segurando na minha cabeça e me disse: "Olha, o que eu posso fazer é só até os 30 anos... depois disso, eu não posso mais. Essa menina é uma médium... e uma médium boa! Tem que cuidar! E veio com uma missão muito dura!... É pra ir lá em casa, levar ela lá pra casa quando chegar a época". Quem tava em cima dele era o caboco da bandeira, **"Seu João da Mata**... Eu só vi quando ele começou, mas não vi quando ele terminou de cantar:

> "Eu sou caboco da bandeira, sou João da Mata falado, nas promessas de Cristo, onde eu fui batizado. Eu sou caboco da bandeira, das folhas de ariri, eu sou caboco da bandeira, pedra de Itacolomy". Eu vi ele começar, não vi ele terminar... Daí, ele disse: "Eu vou ajeitar ela aqui, até porque já tá no tempo. Essa menina nasceu pra essa gente". Tudo era o encantado dele dizendo...
> Meu marido não queria, falando em vida e nem em morte... Foi um sofrimento! Dizia que, se fosse encantado, ele me largava... Aí, a gente mudou pra casa bem longe do barracão... Ele achou que, se afastando, aquilo sairia de mim. Aí, ele disse: "Vou mandar ver se isso é encantado! Esse homem tá é mentindo! Daí, eu fui sofrer... era uma dor de cabeça que não tinha remédio que passasse... eu só vivia com dor de cabeça ...
> Meu tio dizia que, quando tava com dois anos, eu dei um negócio na perna da minha mãe, caí e fiquei dura, sem fala, sem nada... Aí, me levou na casa de um homem e ele fez um negócio... Era parente... Aí, ele disse que era encantado... Ajeitou lá e disse que era encantado, mas disse que eu era muito criança... daí, fez um serviço e suspendeu. Só voltou com 19 anos... Aí, nessa época, seu Jorge disse que era encantado e meu marido disse que não queria... Eu não passava um dia sem dor de cabeça... aí, ia pra Dr. Antonio Joaquim, Dr. Anselmo e nada... Aí, um dia, finada Adelaide Mota veio em Codó e me disse: "Por que você não vai pra São Luís e faz uns exames lá?" Aí, eu fui pra lá consultar... Aí, quando cheguei lá, me botaram pra um médico... Era altão e nem parecia brasileiro... Aí, ele mandou fazer uns exames e disse que não tava encontrando nada, mas disse que ia me passar um remédio... Aí, passou Neosaldina e mais três remédios... mas era mesmo que água de pote... não fazia nadinha... e eu naquela agonia, naquele sofrimento... Daí meu marido dizia: "Se for encantado, eu te largo!" Mas, nesse tempo, eu era meio retardada, porque eu imaginava assim: não tinha mãe, não tinha pai, não tinha ninguém; tinha ele, que era meu marido... E, no entanto, eu que trabalhava, me vestia, vestia meus filhos... mas eu achava que ali tava a minha firmeza... (VIANA, 2018).

Jorge de Itacy, Jorge Babalaô, ou Jorge da Fé em Deus, como era mais conhecido, foi o fundador e pai de Santo/Zelador do Terreiro de Iemanjá, fundado na década de 1950, e que funciona, até hoje, no bairro da Liberdade, em São Luís, formado por uma população predominantemente negra. Nota-se que o deslocamento feito pelo "povo de santo" entre Codó e São Luís eram muito frequentes. Não só deslocamentos de pessoas, mas de encantados, orixás, voduns. Desde a década de 1930, na Missão Folclórica coordenada por Mário de Andrade, já se ouvia falar de caboclos de Codó, de um terreiro cambinda que iam dançar no terreiro de Dona Maximiana, no bairro do Anil. Dona Maria Piauí e Dona Maria dos Santos (herdeira da Tenda Espírita Santa Bárbara) tinham sido feitas em São Luís, e por outros desdobramentos, Mãe Nilza acabou não sendo feita na capital. Esse trânsito de seres humanos e não-humanos pode advir do fato de São Luís ser o local onde estão assentadas as duas Casas de tambor de mina mais tradicionais do Maranhão, fundadas por africanas, em meados do século XIX: a Casa das Minas[30], consagrada ao vodum Zomadônu e Casa de Nagô,

[30] Segundo Verger (1990), a Casa das Minas teria sido fundada pela mãe do rei Ghezo (1818), Nã agontimé, vendida como escrava para o Brasil, pelo rei Adandozan, seu irmão, em retaliação à sua indicação dada pelo destino "Fa", ao seu pai Agonglo, para que este o sucedesse no trono. Verger começou a aventar esta hipótese quando, em 1948, recolheu informações junto à Mãe Andressa, vodunsi da Casa das Minas, sobre os nomes dos voduns cultuados na casa. Posteriormente, em uma viagem a África, descobriu que nenhum dos voduns citados eram posteriores ao reinado de Agonglo e dos reis soberanos que o sucederam. Orientado por um sacerdote de

consagrada a Xangô.

Segundo Ferretti (2008, p. 02),

> Os terreiros de mina mais antigos e tradicionalistas de São Luís - a Casa das Minas (jeje) e a Casa de Nagô - foram fundados por africanas em meados do século XIX. Embora a primeira seja mais conhecida na literatura, a Mina-nagô é mais difundida, pois muitos terreiros que já desapareceram foram abertos por vodunsis que passaram por ela. A maioria dos terreiros maranhenses, no entanto, apesar de cultuar voduns e orixás (entidades espirituais do panteão jeje e nagô), como aquelas, é comandada por entidades caboclas (brasileiras, integradas posteriormente às africanas) e preserva tradições que, segundo fontes orais, vem dos cambinda, dos bijagó, dos felupe, dos fanti-ashanti e de outros povos africanos que teriam entrado no Maranhão como escravos. O termo tambor de mina deriva de denominação dada no Brasil a escravos sudaneses de diversas etnias, embarcados no forte português de São Jorge Del Mina, na Costa do Ouro, atual Gana (RODRIGUES, 1935, pp.164-5; FERRETTI, S. 1996, p.11; 300). Embora não se possa afirmar com segurança quando a mina (tambor de mina) surgiu na capital maranhense, sabe-se, com base em documentos encontrados na Casa das Minas e no Arquivo Público do Estado, que, na 2ª metade do século XIX, tanto aquele terreiro como a Casa de Nagô já funcionavam no lugar em que se encontram hoje e pediam licença para fazer festa (FERRETTI, M. 2001, p). O tambor-de-mina começou a despertar maiores atenções de pesquisadores em 1938, com a passagem por São Luís da Missão de Pesquisa Folclórica, criada por Mário de Andrade, e a conquistar espaço na literatura antropológica no final da década de 1940, quando Nunes Pereira publicou um depoimento sobre a Casa das Minas (1947), terreiro daomeano a que pertenciam sua mãe e sua tia, depoimento esse apresentado antes na Sociedade Brasileira de Etnologia, a convite de Arthur Ramos (PEREIRA, 1948), e foram publicados o relatório da Missão Folclórica (ALVARENGA, 1948) e a tese de Octávio Eduardo sobre aculturação do negro no Maranhão (EDUARDO, 1948).

As relações entre São Luís e Codó iam bem além. Segundo Ferretti (1996), na etnografia que escreveu sobre a Casa das Minas, a partir de informações recolhidas,

---

Abomey, único a reconhecer os nomes, e coincidentemente, a cultuar o vodum Zomadônu, o mesmo da Casa das Minas, reconheceu os nomes e a localização dos descendentes da família real do Daomé. O rei Ghezo já com a maioridade, toma o poder de Adandozan e trata de apagar a sua memória do Abomey. Assim, segundo o que se coloca, enviou a D. Pedro I , um trono, que poderia ser do rei Adandozan ao Brasil, e consequentemente, seria o que se sabe, o que foi queimado recentemente no incêndio que consumiu o Museu Nacional no Rio de Janeiro, uma vez que o seu trono é o único que não figura na exposição do Museu Histórico de Abomey. Rei Ghezo enviou várias expedições às Américas, na tentativa de localizar a sua mãe. Segundo Verger, ela teria se tornado Mãe Maria Jesuína, africana que fundou a Casa das Minas.

Em outro episódio muito interessante acerca dessa possibilidade, Verger escreve na contracapa do livro de Sérgio Ferretti (1996), "Querenbentã de Zomadônu - etnografia da Casa das Minas", que "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 de escravos. Entre os participantes dessa manifestação figuravam Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti, acompanhados de Dona Celeste, da Casa das Minas de São Luís do Maranhão. Durante nossa visita ao monumento elevado, no percurso que liga a cidade à praia de embarque dos infortunados escravos, Dona Celeste teve a inspiração de cantar certos hinos africanos conhecidos 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 acompanhamento de palmas e bailados. Era o reencontro, após dois séculos, de irmãos e irmãs que foram separados".

http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35735/38451

> foram feitos dois barcos[31] na Casa das Minas, ...a última em dezembro de 1914, e , uma talvez, uns vinte anos antes, quando foram feitas outras *gonjais*. Como Mãe Andressa e Mãe Leocádia. (...) Dona Leocádia uma das últimas *Gonjaí*, que morreu em 1970, com mais de oitenta anos, teria nascido, segundo sua filha, em 1888. Era natural de Codó, filha de Dona Angélica da Conceição Santos e neta de Dona Margarida da Conceição Santos, ambas dançantes da casa (p. 60-61)

Nota-se que os deslocamentos Codó-São Luís x São Luís-Codó tinham raízes mais profundas com a casa de maior tradição em São Luís, a Casa das Minas. Para demarcar melhor essa relação, Ferretti (2008) em "A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras", registra que

> A afinidade entre a mina-jeje e as tradições religiosas afro-brasileiras de Codó é apresentada em um mito contado por dona Amélia, que chefiou a Casa das Minas entre 1976 e nele tal afinidade aparece como decorrente de uma origem comum ou do parentesco entre um vodum cultuado em um terreiro cambinda codoense, já desaparecido (Arronovissavá), e um vodum da mina-jeje (Dadarrô). Segundo foi contado a ela pelas vodunsis mais antigas, quando os jeje foram trazidos como escravos para o Maranhão, o vodum Dadarrô, rei do Daomé, foi para São Luís, acompanhando uma de suas vodunsis (filhasde-santo), e o seu irmão Arrônovissavá foi para Codó, acompanhando outra africana. Esses voduns ficaram muitos anos separados, mas um dia se reencontraram e, muitos anos depois, Arrônovissavá foi para a Casa das Minas (FERRETTI, p. 94). De acordo com aquele mito, a tradição de Codó não deveria ser pensada como uma mina desfigurada (empobrecida) e misturada (sincrética), onde se poderia constatar a influência jeje e nagô, mas como uma outra tradição religiosa afro-brasileira, próxima à da Casa das Minas (p. 4).

Assim, na cidade, havia um trânsito de entidades, devido ao culto desenvolvido pelos ancestrais, moradores daquele lugar, que parecia mais latente do que em outros lugares. Mas não era só isso! A chamada "cidade da magia" alcançou notoriedade nos anos de 1990 por conta de matérias veiculadas na mídia. Segundo Ahlert (2013, p. 19),

> Codó aparece como a *"Meca dos políticos"* que a visitam para realizar trabalhos e vencer eleições, como terra do pai de santo de José Sarney (Revista Época, 2002), como relacionada ao satanismo (Programa Super Pop, 2013), como *"esquina do além"* (Revista National Geographic, 2010) – adjetivações que são tomadas por um ou outro pai de santo de maior renome, para incrementar a propaganda sobre seus trabalhos, mas, que não são necessariamente bem vistas por aqueles que participam das atividades das tendas.

Sensacionalismo à parte, o que se sabe, é que as matérias citadas acima e uma mais anterior, veiculada em 1994, no Programa da Marília Gabriela, acabaram por difundir um preconceito maior com relação á cidade, ligando-a à "magia negra" e, consequentemente às "forças do mal". Ferreti (2001, p. 26) afirma que

[31] O termo "barco" é utilizado quando são iniciado(as) feito(as) na religião, mais de uma pessoa naquele respectiva data.

> A apresentação de Codó como capital da magia negra tem várias implicações. Em primeiro lugar, vista como tal, essa cidade deixa de ser encarada como a Meca do Terecô ou tambor da Mata, e como importante centro religioso afro-brasileiro, onde existe um culto especial a entidades espirituais deixadas por escravos africanos e sincretizados com culturas indígenas, européias e com o catolicismo, para ser visto como centro de magia (termo que na literatura afro-brasileira aparece, geralmente, em oposição à religião). Em segundo lugar, como no contexto afro-brasileiro a magia negra é, de um modo geral, categoria de acusação e não de autodefinição, a cultura afro-brasileira de Codó passa a ser enfocada por uma ótica externa etnocêntrica.

Analisar as relações entre a Casa das Minas e Codó foge ao escopo deste trabalho, mas recuperar essas relações entre cidades tão importantes, consideradas "pólos de memória" da religião de matriz africana, nos oferece indícios para compreendermos como esses locais vão se unindo, se separando, considerando as suas "purezas", compondo forças, trocando saberes e se instituindo. Assim, a cidade de Codó, para além dos seus mandonismos locais, como a maioria dos municípios maranhenses, vai se configurando, na história e no imaginário que vai sendo construído no seu entorno, como a cidade de grandes feiticeiros que faziam "chover", "advinhadores do futuro", "curadores", "terecozeiros", "catimbozeiros", "macumbeiros", etc. Na minha infância, sempre ouvi "brincadeiras" em tons muito pejorativos, com quem era oriundo da cidade, com relação a feitiços e certos domínios sobre forças sobrenaturais. Ouvia, falar por exemplo, que as correntes de Codó eram muito fortes. Quando percebi, poucos anos após começar a trabalhar na cidade, as mesmas brincadeiras, com nuances diferenciadas, passaram a ser feitas comigo. O que estaria por trás destes sentidos e práticas? O imaginário construindo era tão forte que se soprepunha à minha história? Assim, fui apreendendo que ser de Codó, trabalhar em Codó, ter relações com Codó passava a ser objeto de curiosidade e, ao mesmo tempo, de depreciações em tons de "brincadeira" com a fama do local.

Deste modo, comecei a perceber que ser codoense, com toda essa construção simbólica de "meca da feitiçaria, era um conceito alinhado e utilizado como sinônimo casado de macumbeiro/feiticeiro. Isto provocava um duplo movimento na dimensão do preconceito existente: ser negro significava ser negro e feiticeiro. Sendo assim, o que poderia significar para uma jovem mulher negra passar a ser identificada como feiticeira? Como reagiria a sua mãe de criação, cuja rotina incluía ir à missa de manhã, de tarde e de noite? Teria, agora, que enfrentar a vida sozinha com os filhos, devido às ameaças do seu marido de "largá-la"? Essas eram questões que começavam a se colocar na vida desta mulher, exigindo uma rápida e segura decisão. Além disso, para compor o quadro da época, segundo o Censo Demográfico do IBGE (1960), na cidade de Codó, 98,89% da população se denominava católica romana,

0,98% era protestante, havia 03 espíritas, 16 budistas, 03 Israelitas e outras 16 pessoas praticavam outras religiões. Nesse expressivo número de católicos, pode-se inferir que muitos deles, por conta do sincretismo que há entre o terecô, a pajelança indígena, a pajelança de negro com a religião católica, poderiam estar inclusos nos 98,89% do contigente dos católicos. O que fica claro é que a população negra, a partir dos dados, por razões diversas, não se indetificava como terecozeiro ou umbandista.

É possível, assim, localizar as intersecções de gênero, classe, raça/religião imbricados, que vão demarcando essas tensões na vida de Mãe Nilza. Davis (2016), Bel Hoocks (2019); Lélia Gonzales (1984); Suely Carneiro (2003), Luíza Barros (1995); Djamila Ribeiro (2018); Carla Akotirene (2019), são mulheres negras que vêm refletindo sobre as arbitrariedade e opressões às quais as mulheres negras estão sujeitas na sociedade capitalista, produzindo as suas invisibilidades e diversas formas de enfrentamento utilizadas. Interseccionalidade é um termo cunhado pela jurista negra estadunidense, Kinbele Crenshaw , em 2001, na Conferência contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e formas conexas de intolerância em Durban, na África do Sul, desde que chamou a atenção dizendo que os marcos eleitos para discussão de gênero não englobavam todas as mulheres. Um grande contingente ficava de fora e, mais uma vez, eram as mulheres negras. Assim, nasce como

> uma ferramenta teórico-metodológica a inseparabilidade entre racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sopreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (AKOTIRENE, 2019, p. 19).

A discussão foi se alargando a partir das questões iniciais ligadas à diminuição da carga horária de trabalho das mulheres, formas dignas de tratamento e remuneração – reivindicações essas mais antigas – passaram pelo direito ao voto para a escolha de governantes (sufragistas), até as questões mais pontuais de ter as suas falas e proposições respeitadas dentro dos próprios movimentos de esquerda, inclusive partidos de esquerda e o Movimento Negro, na década de 1980, até as questões voltadas para a sexualidade reprodutiva, status de cidadania, experiências essas ainda não contempladas pela luta feminista inicialmente.

Davis, em artigo publicado (2011) afirma que

> As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa raça. Mas raça, também, informa a classe. E

> gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre a outra.

Acompanhando o desenrolar da história da Mãe Nilza, é possível identificar essas intersecções e cruzamentos. Ser remanescente de quilombo significa ter laços raciais, históricos e sociais com o processo de escravidão ocorrido no Brasil. Significa, por sua vez, ser objeto de classificação a partir da adoção de teorias racistas que sustentaram a forma de encarar o diferente como desigual. Os atributos de inferioridade atribuídos à raça[32] negra serviram, assim, para discriminar socialmente quem não detinha a cor da pele e o alardeado sangue "puro" dos brancos, utilizados como padrão de hereditariedade dos ditos inteligentes, dos esteticamente privilegiados pelo padrão de beleza instituídos e culturalmente civilizados, por não serem afeitos a "misticismos".

Nesse sentido, o significado social atribuído a essas diferenças, utilizadas de modo aleatório e subjetivo, deu origem ao que se convencionou chamar de racismo, passando a identificar, pela classificação racial, características culturais e psicológicas de um determinado grupo. Classificadas a partir de uma escala hierárquica de valores, esses marcadores sociais se estabeleceram como ideologia e tiveram um importante papel na demarcação de espaços a serem ocupados pela população negra, seja na educação, no atendimento à saúde, em postos no mercado de trabalho, na remuneração recebida, na prática da sua religião, nos cargos de direção, nos postos de comando do país, na subalternidade dos empregos, etc.

Desse modo, na vida da Mãe Nilza, raça passa a informar classe, classe passa a informar raça, raça e classe passam a informar como uma mulher que carrega encantados vive em sociedade, uma vez que este ser mulher é atravessado pelo racismo religioso. Um racismo que quase não tem materialidade, difícil de provar, pois, está embutido em pequenas coisas: no atravessar de uma calçada para não pisar na porta de um terreiro; do negar-se a cumprimentar pegando na mão, do negar-se a dividir a mesma comida, etc.

Ser escolhida para dar passagem. Destino, ori (cabeça) já com os seus(as)

[32] Embora o conceito de raça tenha se tornado um conceito cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana, especialmente, depois dos progressos científicos alcançados pela Genética humana e identificação de códigos genéticos, apontando marcadores e existências de múltiplas raças, o utilizo aqui, para não ser pensado de uma forma mais culturalista, desidratando a sua violência e sua eficiente utilização como ideologia. Uso aqui o conceito ideológico no qual ela se transformou e foi utilizado para segregar, extinguir e embranquecer a população negra, através do processo de mestiçagem para, mais tarde, a partir de prognósticos macabros alcançar um possível "branqueamento" da população.

donos(as) cobrando as suas demandas, orfandade, adoção, casamento com um companheiro que não queria relação com encantaria, filhos, doenças, necessidades, privações, vergonha, falta de conhecimento acerca da religião, tudo isso contido no corpo e na construção da subjetividade de uma mulher negra. Como compor tudo isso? Como trabalhar com tantas identidades demarcadas e negadas socialmente? Como resistir diante de tanta negação, preconceito e racismo religioso? Como enfrentar tantas "interdições"?

Carneiro (2003, p. 1-2) nos ajuda a compreender como as mulheres negras e suas demandas, historicamente, foram tratadas

> No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas conseqüências. Essa violência sexual colonial é, também, o "cimento" de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades,configurando aquilo que Ângela Gilliam define como "a grande teoria do esperma em nossa formação nacional", através da qual, segundo Gilliam: "O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance". (...) As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem sido reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras. Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. (...) Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: "Exige-se boa aparência". Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando? Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão. Originárias de uma cultura violada, folclorizada e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, esse também um alienígena para a nossa cultura. Fazemos parte de um contingente de mulheres ignoradas pelo sistema de saúde na sua especialidade, porque o mito da democracia racial presente em todas nós torna desnecessário o registro da cor dos pacientes nos formulários da rede pública, informação que seria indispensável para avaliarmos as condições de saúde das mulheres negras no Brasil, pois sabemos, por dados de outros países, que as mulheres brancas e negras apresentam diferenças significativas em termos de saúde. Portanto, para nós se impõe uma perspectiva feminista na qual o gênero seja uma variável teórica, mas como afirmam Linda Alcoff e Elizabeth Potter, que não "pode ser separada de outros eixos de opressão" e que não "é possível em uma única

> análise. Se o feminismo deve liberar as mulheres, deve enfrentar virtualmente todas as formas de opressão". A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades.

Carneiro (2003), assim, a partir do levantamento de reflexões que são centrais para pensarmos a situação da mulher negra no Brasil, nos ajuda na compreensão deste lugar ocupado/tensionado por imagens de controle que foram sendo edificadas e articuladas para naturalizar a violência sofrida. Mãe Nilza, assim, compõe todas estas intersecções, sendo que, passa com a sua história de vida, a trazer mais uma categoria de análise para o debate, por ser uma mulher negra que além de todas as violências sofridas, ainda enfrenta mais uma: o preconceito de ser uma mulher negra que carrega encantados. É no desenrolar da sua trajetória espiritual amalgamada com a sua vida material, que esta mulher vai emergindo e tensionando esses lugares demarcados. Lugares que já foram tensionados por outras mulheres que a antecederam (Melânia, Ana, Maria Piauí, Antoninha etc.) em períodos históricos nos quais ser praticante de religião de matriz e chefe de salões significava ser alvo de batidas policiais, comentários maliciosos em jornais, deslocamentos realizados por mandatários do poder local etc.

Mãe Nilza, assim, vivendo em outro momento histórico, começa a tensionar essas "fronteiras" do desconhecido, bem como daquilo que já lhe é conhecido, para poder dar conta da responsabilidade da sua missão. Mais uma vez, a vida passaria a lhe exigir força e coragem, como uma espécie de cabo de guerra que lhe pendia com muita violência para lados opostos ou para o seu lado mais completo: o da sua ancestralidade.

CAPÍTULO III

"MAS A SORTE QUEM DÁ É DEUS, A SINA EU TRAGO NA MÃO"

Figura 15 - Praça Ferreira Bayma



Fonte: IBGE, 1957.

A cidade de Codó, até o início da década de 1960, manteve-se quase sem alteração com relação às características da década anterior. Na foto acima é possível observar a sede da Prefeitura, a Igreja Nossa Senhora das Graças, a agência dos Correios e Telégrafos e o coreto da praça onde casais de namorados se encontravam, bem na parte central da cidade. É possível verificar, ainda, algumas pessoas (sete, exatamente!) se locomovendo com muita tranquilidade e nenhum automóvel, motocicleta ou bicicleta circulando pela cidade. Essa é uma cena quase impossível nos dias atuais. Em Codó, assim como nas demais cidades brasileiras, o trânsito se tornou caótico com a quantidade de motocicletas circulando pelo centro da cidade. Há uma grande profusão de pessoas, carros de som anunciando festejos, promoções nos comércios, reuniões de cura em Igrejas evangélicas, toques de foguetes anunciando festas que se misturam ao vai-e-vem das pessoas circulando pelos bancos, escolas, farmácias e o comércio varejista que fica no seu entorno.

Os dados da Enciclopédia dos Municípios Maranhenses, 1959, revelam que a

cidade de área pavimentada só tinha

> a concreto 17,5%; a pedras irregulares, 17,5% e sem pavimentação, 65%. É servida de luz elétrica tendo 300 ligações. Vinte e seis são os domicílios abastecidos por água. Trafegam diariamente na sede municipal os seguintes veículos: 01 trem e 30 automóveis, jipes, camionetas e caminhões. Na Prefeitura foram registrados 22 automóveis e 36 caminhões.

Caminhando pelos 65% sem pavimentação, aquele era mais um dia de padecimento na vida da Mãe Nilza. Chegou ao Posto de Saúde, São Camilo, mais uma vez à procura de Dr. Anselmo. Desta feita, ele mesmo havia chamado o seu marido. Vinha doente há muito tempo. Dores de cabeça, perda de visão, audição, fala, desmaios frequentes em dias e lugares diferentes, eram os infortúnios pelos quais passava naquele período.

> ...desse jeito eu fui sofrendo, sofrendo, daí um dia eu perdi a fala, tudo, não enxergava... Aí, uma menina que morava bem aqui, disse: "Eu vou falar com tia Antoninha!" Daí, ela foi lá e disse que eu tava passando muito mal, mas disse logo pra ela que o Zé não me queria com encantado... Aí, ela fez um banho e mandou me banhar e me cuidar. E disse: "Ela tem que procurar recurso enquanto é tempo... Aí, ela mandou o banho e explicou quando tomava. Eu nem falava com ela. Daí, depois desse banho, eu voltei a falar, a enxergar, a ouvir... Quando eu melhorei, eu nem fui mais atrás, porque era sempre com ameaça que ele ia me largar. Eu sentia as coisas e já nem dizia mais nada... e aí eu fui, nesse sofrimento, que chegou um tempo de nem levantar da cama... Uns diziam que era tuberculose, outros diziam que era epilepsia, eu caía no serviço, caía no meio da rua, gente me juntava e me levava pra casa de saúde e era aquele fole. Até que um dia, Dr. Anselmo chamou ele. Aí, fui nesse postinho perto do cemitério. Dona Ilza – que era enfermeira – conseguiu pra gente. Peguei a ficha nº 10. Quando cheguei, Dr. Anselmo ficou me olhando e perguntou: "Menina, tu ainda não caçou recurso pra ti? Olha, tu cuida! Teu problema não é pra médico, tu tem que te virar enquanto é tempo... Essas coisas não brincam". Aí, ele disse pro meu marido: "Procura recurso! Leva na casa de Antoninha ou Maria Piauí, a doença dela não é pra médico, a doença dela é outra" (VIANA, 2018).

Mãe Nilza, assim, atônita com os infortúnios, via naquele momento limite de decisão da sua vida, dois homens discutindo aquilo o que sentia e de como teria que ser o seu tratamento. Qual caminho seria melhor tomar? O que poderia ser pior: criar os filhos sozinha ou aceitar a companhia para sempre de seres espirituais que insistiam em acompanhá-la? Existiria alguma opção? Enquanto acompanhava a discussão, começou a lembrar da sua chegada naquele dia no Posto.

> Antes de eu entrar, eu olhei uns pés de pau e tinha e tinha uma senhora encostada, em frente ao postinho. Aí, eu caminhei até ela... me deu uma vontade de ir até lá, aonde ela. Aí, fui caminhando e me sentei, quando ela disse: "Minha filha, você mora aqui em Codó? Oh, minha filha, se você não se cuidar você vai morrer, isso é encantado! Minha filha, você chegou perto de mim, eu tô sentindo tanta coisa." Aí,

> ela foi dizendo tudinho que eu tava sentindo. Aí, eu melhorei! Eu sentia uma dor nas costas, muita dor... Daí, continuou dizendo: "Procura te cuidar, eu tô sentindo um monte de coisa... Eu vou sair de perto de ti". Eu nunca tinha visto ela. Aí, ela disse: "Procura um pai de santo pra te cuidar". Aí, foi a hora que Dr. Anselmo me chamou (VIANA, 2018).

Assim que voltou a prestar atenção na conversa de novo, só ouviu o seu marido dizendo pra Dr. Anselmo:

> Doutor, eu trouxe ela pra se consultar aqui pra ver se o senhor dava jeito, uma solução pra doença dela, porque no mato não tem doutor. Aí, Dr. Anselmo virou e disse: "Mas aí é que você se engana! O caso dela todo é pra doutor do mato. Daí, meu marido respondeu: Então, se for, ela vai morrer, porque eu não vou levar. Aí, ele disse: Pois você é um assassino! (VIANA, 2018).

Segundo Mãe Nilza, seu marido rejeitava qualquer possibilidade da "mulher dele dançar tambor", impossibilitando, assim, a ajuda que vinha de muitos lados, uma vez que aqueles "sintomas" apresentados eram por demais conhecidos na cidade. Todo mundo acompanhava aquele sofrimento. Sempre aparecia um vizinho tentando ajudar, indicando algum pai ou mãe de santo, mas ele permanecia irredutível. Assim, a decisão da sua vida (de morrer ou de viver) seguia presa ao mundo organizado e amarrado pelo patriarcado constituído na cidade. Assim, foi sendo levada com cada "dono" pendendo para lados opostos. De um lado, a "segurança material" da existência do marido, exigindo respeito e disciplina; do outro lado, a insegurança do desconhecido, que exigia disciplina, respeito e muita obediência.

Essa é uma discussão bastante presente na literatura sobre religião de matriz africana, uma vez que nela está contida a discussão de autonomia e autogoverno do indivíduo, por conta dos processos de possessão com os quais a pessoa passa a conviver. Talvez, a negativa em procurar um "Doutor do Mato" residisse no medo de perder a sua autoridade, dentro da relação patriarcal estabelecida, uma vez que, com a presença dos encantados, ele perderia o poder constituído, pois partiria do princípio de que ela passaria a ser "governada" por seres espirituais que conduziriam ou determinariam a sua vida. Colada a essa possibilidade, que me parece bem assertiva, por conta do "eu não quero mulher minha dançando tambor", há outra, mais entranhada e mais consciente do que a primeira (que pode ser entendida como uma espécie de "proteção" da parte dele), que advém de uma construção social difundida pelos colonizadores que acabou repercutindo no processo de escravização nas Américas e difundindo modelos de conduta que deveriam ser execrados, ou melhor dizendo, exterminados sob a alegação de combate ao "mal", ao "diabo".

> Quando Cristóvão Colombo navegou em direção às "Índias", a caça às bruxas ainda não constituía um fenômeno de massa na Europa. No entanto, usar as acusações de adoração ao demônio como arma para atacar inimigos políticos e vilipendiar populações inteiras – muçulmanos e judeus, por exemplo, já era uma prática comum entre as elites europeias. Mais do que isso, como escreve Seymour Philips, uma "sociedade persecutória" foi se desenvolvendo na Europa medieval, alimentada pelo militarismo e pela intolerância cristã, que olhava o "outro" principalmente como objeto de agressão (Phillips, 1994). Dessa forma, não surpreende que "canibal", "infiel", "bárbaro", "raças monstruosas", e "adorador do diabo" fossem modelos etnográficos com os quais os europeus adentraram a nova era de expansão (ibidem p. 62), proporcionando o filtro com que missionários e conquistadores interpretaram as culturas, religiões e os costumes sexuais da população que encontraram (FEDERICI, 2018, p. 383).

Assim, o marcador social construído havia ficado e criado as suas raízes. Embora os salões já fossem mais visíveis na cidade (Eusébio Jansen, Maria Piauí etc.), o preconceito ainda era muito grande com quem praticava outra religião, que não fosse a religião católica. Basta verificar que, de acordo com os dados do IBGE (1959), somente 1,18% admitia pertencer a outras religiões. Porém, para muito além do preconceito construído, havia uma cobrança, agora, sem tréguas, dos donos da sua cabeça.

> Eu ia pro serviço, caía. Parece que abria um buraco na minha frente e eu tentava me segurar, mas não dava conta, o povo me levava pro hospital. Só no colégio, eu caí três vezes. Aí, Dona Ruth me mandava levar pro hospital... Quando foi um dia, Dr. Osnir disse pra ela: "Comadre, eu não sei mais o que fazer com dona Nilza. Mandei fazer uns exames e não dá nada. Eu não tô entendendo essa doença, mas ela tá muito doente." Aí, minha filha, eu não andei mais, não dormia, não comia, o caroço de arroz ficava desse tamanho na minha boca, era agonia em cima de agonia. Eu fui só piorando, os meus meninos ficavam tudo em cima de mim, eu tinha um medo muito grande... Não tinha médico que passasse essa dor de cabeça. O corpo todo parece que desgovernava (...) ainda fui operada e nada. Nada deu certo. (VIANA, 2018)

Sem tréguas das cobranças, sem os préstimos do Doutor do mato e sem o Doutor da "casaca branca" conseguir amenizar o seu sofrimento, resolveram levá-la a uma sessão espírita.

> Aí, me levaram numa sessão espírita, aqui atrás, por nome Laudelina. Uma mulher lá desceu um negócio nela e começou a dizer: "Oh! minha comadre, como é que vai? Eu não quero lhe fazer mal... Eu quero e lhe pedir uma coisa: que a senhora diga pra mamãe pagar a minha promessa pra São Raimundo Nonato que eu fiz e não paguei". Aí, disse o jeito da promessa... Daí, eu pensei: "Essa mulher tá é mentindo!" Aí, ela continuou: "Eu não queria lhe fazer mal... Eu tava aí encostada, mas eu não queria lhe fazer mal, eu só queria poder falar! De hoje em diante, a senhora não vai nem sonhar comigo". E eu nunca mais sonhei com ela mesmo. Aí, eu mandei chamar a finada mãe dela, dona Isabel, aí ela veio. A filha dela havia morrido. Chamava-se Maria do Amparo, nós éramos comadres. A gente era muito amiga, desde mocinha, ela era madrinha do meu segundo menino. Morreu jovem, um negócio de um menino, o médico não sei, não sei exatamente o que foi... Eu sei que eu sentia aquela frieza assim de lado... era muito frio. Aí, mandei chamar a mãe dela. Ela me disse chorando: "Minha filha, ela devia essa promessa, mas eu vou

pagar". Daí, quanto a isso, eu não senti mais nada (VIANA, 2018).

Mesmo tendo conseguido desvencilhar-se do "egum"[33] da sua amiga e comadre, os desmaios, dores de cabeça e demais infortúnios não cessaram. Segundo ela, nunca mais teve saúde. No começo, não entendia, achava que era doença da matéria. Mas, à medida que nenhum médico conseguia descobrir o que se passava com ela, um novo entendimento começava a ser construído, e a possibilidade de ser cobrança de encantado foi ficando cada vez mais forte.

A situação vivida por Mãe Nilza é retratada em inúmeros estudos Cossard (1981); Serra (2001); Goldman (2012); Rabelo (2012) que indicam que o axé que uma pessoa traz dos seus antepassados, na linha sucessória da sua ancestralidade, não pode ser retido. As forças que compõem o axé, a missão da pessoa, com relação aos cultos dos seus antepassados, e de acordo com a mediunidade que possui, precisa ser experienciada e liberada para que não fique tolhida e possa circular. Sua suspensão ou mesmo supressão, podem levar a muitas doenças e até mesmo à própria morte. São inúmeros casos conhecidos que relatam as dificuldades que afetam a vida material e espiritual de quem recebeu a missão e não a cumpre. A vida humana torna-se, assim, mais complexa, pois remonta à ancestralidade.

Ao longo do tempo, a possessão foi utilizada como um dos elementos de classificação pelos colonizadores e como marcador da "irracionalidade" humana. Ao revelar o não controle do seu próprio corpo, faltariam elementos a esse sujeito para se determinar e, consequentemente, haveria a necessidade de determiná-lo, ou seja, escravizá-lo. Era a ideia do homem ocidental, único, racional, auto governável e governado pelo "estado" que se procurava edificar enquanto padrão universal. Amplificando essa visão racista e preconceituosa, engendrou-se na sociedade a compreensão de que as pessoas praticantes de religiões de matriz africana teriam essas "aptidões e convicções", devido ao estado de pobreza material e cultural a que estariam submetidas e, portanto, mais vulneráveis a misticismos, crendices e, por que não dizer, a um mundo mais irracional.

Diferentemente dessa concepção, Goldman (1984) trabalha com a noção de pessoa compósita, ou seja, constituída por outros seres, entidades. Um compõe o outro, tornando-se, na maioria das vezes, inseparáveis. José Carlos dos Anjos (1994; 2008) reflete sobre o processo de recomposição de formas e forças no território brasileiro, a partir do

[33] Vi ao longo do meu convívio com as Zeladoras de Codó, na época de produção do documentário Zeladoras e encantados, algumas "interferências" na saúde das mesmas quando eram afetadas pela chamada "linha do astral", linha essa que compreende espíritos, eguns de quem já fez a passagem, mas, por razões diversas, não conseguiu ainda libertar-se da vida material. São cruzamentos de linhas que aparecem em forma de muitas doenças, aparentemente, de ordem material.

processo de escravidão, que possibilitou novas codificações da religião. O corpo e a consciência da pessoa são "desterritorializados" para dar lugar à dimensão do sagrado que fará nascer um novo ser. Esse novo ser, ao que tudo indica, depois de ter sido "trabalhado", "feito", ao estar incorporado, provoca uma volta à essência, ao sublime da vida, à dimensão do conforto ancestral. Mas, até que esse patamar seja alcançado, há um caminho longo a ser seguido.

Ahlert (2018) colabora ainda nessa reflexão, ao discutir, a partir das suas experiências de campo, sobre o "governo dos encantados" e a relação pobreza e religião quando afirma que

> É importante pontuar, para iniciar um contraponto à tal perspectiva, que receber encantado não é, para os brincantes, uma escolha. A mediunidade, dizem, é de nascença. Essa é uma das acepções sobre governo, na medida em que lidar com uma entidade não passa por algum desejo da pessoa, escolha ou livre arbítrio. Esse governo, que indica certo domínio, aparece em outras frases, como a dita pelo encantado de uma mãe de santo de Codó, que na primeira vez que "veio", afirmou: a menina agora é minha, como se dissesse que agora ela precisava lidar com sua presença em sua vida. Sugerir uma relação direta entre pobreza e pertencimento religioso, ignora, portanto, a maneira como os brincantes percebem o ter mediunidade, o receber encantado não é percebido como fruto do desconhecimento – como parece sugerir tal afirmação ao penar a pobreza como falta de escolaridade ou de esclarecimento –, mas antes como processo de aprendizado e ampliação de um repertório de ações. Ou seja, quando uma pessoa possui mediunidade, ela precisa, em determinado momento, lidar com as manifestações das entidades, e para isso são acionados diversos sujeitos (p. 11-12).

Na vida de Mãe Nilza, diversas pessoas, pais/mães de santo, entidades foram acionadas. Os vizinhos Maria Filomena (Florzinha) e José (Zezim), Jossimar, sua madrinha Dolores, seu irmão mais novo, Antonio Moreira Santos, já falecido, foram os mais atuantes.

> Um dia, meu irmão soube que eu tava assim. Aí, meu irmão veio. Quando ele chegou, eu tava "bota vela, tira vela". Aí, meu irmão disse: "Olha, cunhado, eu tô noivo, mas se tu não quer a minha irmã com encantado, eu vou terminar o meu casamento pra ajudar a minha irmã a criar meus sobrinhos. O senhor não leva, mas eu levo!". Aí, ele disse: "Não, eu mesmo levo!" (VIANA, 2018)

Tudo isso havia acontecido após o seu marido tê-la levado ao povoado Alto Alegre do Natinho, hoje município de Alto Alegre do Maranhão. Distante 84 km de Codó, a cidade foi sendo formada por pequenos comerciantes que se instalaram a fim de vender e negociar mantimentos com os migrantes, viajantes que passavam fugindo da seca, em busca de trabalho e lugar para morar. Assim, entre 1963 e 1964 (Mãe Nilza não sabe precisar exatamente), seguiram em busca dos préstimos do Senhor João Ferreira, famoso curandeiro/pai de santo do lugar. É importante frisar que, nessa época, em Codó, já existiam

na cidade Mestre Bita do Barão, Maria Piauí, Eusébio Jansen, Dona Antoninha, mas ele preferiu levá-la a uma cidade mais distante, talvez para evitar comentários na cidade. Abaixo, a foto da estrada que levava até à cidade.

Figura 16 - Foto da estrada Codó/São Luís



Fonte: IBGE, 1957.

> Fui parar num homem lá em Alto Alegre. Nesse tempo, Alto Alegre era atrasadinho. O nome dele era José Ferreira e tinha uma irmã, Mãe de Santo, chamada Domingas Ferreira. Ele foi e disse tudinho... que era encantado, que eu tinha nascido pra isso, que era de família. Disse tudinho sem me conhecer (VIANA, 2018).

Era de família! A assertiva do Senhor João Ferreira apontava, assim, para um caminho bem anterior daquela situação que ali se apresentava. Vinha de uma linhagem familiar na qual alguns eram predestinados para a missão. Tentando entender esse processo de "seleção", perguntei quem mais da sua família havia sido escolhido anteriormente.

> Minha mãe era de dentro, mas não tinha pra baixar nela, só acompanhava ela. Meus tios, todo mundo tinha, minha avó, meu avô, meu pai não tinham, mas a mãe dele tinha, os outros tudo tinham. Aí, vem aquela junção. Então, se tinha um terreiro, todo mundo acompanhava aquele ali. Então, eu nasci dentro disso. Só que me tiraram de lá e eu achei que tava fora do negócio. Aí, depois que eu casei que foi se apresentar (VIANA, 2018).

> Meus tios, quase todos tinham. Minha avó recebia. Não me lembro muito dela. Da parte de mãe. Da parte do meu pai, eu não me lembro. O nome dele era Marco, mas ele não tinha negócio de encantado. Chamavam ele de Tapuio. Ele era negro do cabelo mole. Diz que a gente dele veio do Ceará mesmo. Tio Isidoro carregava o

> encantado ***Ministro de Guerra.*** É um encantado de batalha, tipo Ogum, dessa linhagem. O outro tio também tinha. O dele chamava ***José de Alegância***. A outra minha tia, irmã da minha mãe, o nome dela era Florência, carregava ***Dona Ariuna, Príncipa Antonia e Dona Maria José***. A minha avó de parte do meu pai, disseram que ela carregava uma moça muito fina, mas eu não lembro do nome, porque nós fomos muito distanciados da família dele. Agora, minha mãe não carregava não, mas ela era zeladora do negócio de encantado. Ela era uma das que coordenavam... Era todo mundo junto com todo mundo. Meu irmão, esse que morreu agora, ela tinha dado pra um encantado por nome ***José da Graça Lira.*** Ela disse que era pra proteger ele (VIANA, 2019).

Vê-se, assim, que esse processo de escolha foge de qualquer tipo de classificação, explicação, pois a seleção é dada em outro plano, não acessível à nossa consciência. Alguns dizem que são escolhidos ainda na "barriga da mãe"; outros dizem que são escolhidos ao nascer e outros não sabem explicar; simplesmente, dizem que foi em "outra vida". Percebi que, para Mãe Nilza, essa escolha se dava antes mesmo da criança nascer ou, até mesmo, em alguns casos, quando antes da família "oferecê-la" em atendimento a alguma promessa feita, como é comum em caso de proteção à criança, de doença ou possibilidade real de morte da mesma. A pessoa já nasce com a missão e com seus donos de cabeça que irão acompanhá-la ao longo da vida.

> Ninguém pede, eles mesmos fazem a escolha deles. São escolhidos por Deus e por eles. Quando foi pra minha mãe me dar luz, ela quase morre de parto, foi um parto muito perigoso. Meu parto foi feito por três encantados. Um deles era Dr. Zeca. Ele passava na cabeça de um tio meu, chamado Alderico, mas nesse dia ele tava em cima de uma senhora chamada Alvina. Então, eu acredito, e meu tio também acreditava, assim ele contava, que eu já vim com esse destino, pra seguir essa linha. O meu nascimento indica que eu vim com esse destino (VIANA, 2019).

Vivenciando e ainda descobrindo que havia sido escolhida, sem entender o seu processo de escolha na época, tudo o que tinha de mais "concreto", naquele momento, era que ela tinha nascido para aquilo. Ela era "dessa gente"!

> Aí, ele disse que ia fazer um serviço pra me aliviar, porque eles tavam cobrando demais. Aí, ele pegou uma pedra que vivia enrolada assim num pano branco. Ela era assim, oval. Aí, ele descobriu essa pedra, Ela era assim, acinzentada. Aí, ele me disse assim: "Bote a sua mão direita em cima dessa pedra". Aí, eu botei a mão. Aí, teve, teve e ele me mandou tirar. Aí, essa pedra foi clareando, clareando, clareando que a gente olhava tudo que tava dentro. Aí, ele me perguntou: "A senhora tá vendo essa casa bem aqui? Esse aqui é o barracão que senhora vai ter que mandar".

Perguntei-lhe: "A senhora via?"

> "Via, meu marido via, a atendente dele, que ainda tá viva, dona Luzia, viu. Ele chamou ela e disse: "Olha aqui a corrente dessa menina... tá aqui. Esse bem aqui é o dono!" "E a gente via!"

Perguntei-lhe, então: “Aparecia seu Waldemar?”

> Ele tava assim afastado, porque ele não era da minha corrente. Aí, só aparecia mesmo o da minha corrente. Aí, ele disse: Olha, o chefe da sua cabeça é esse aqui e você vai terminar pelo Candomblé, porque você nasceu pra isso. Esse aqui é que o dono. Só que eu não sabia nem o que era Candomblé! E ele entendia, ele era muito entendido, seu Zé Ferreira. Aí, ele disse: E esse caboco aqui não é da corrente, mas ele vai mandar nessa casa! (VIANA, 2018).

Mãe Nilza, agora, via-se literalmente, dentro da chamada “encantoria”. Além disso, deparava-se com outro desafio, o de que tinha como destino o Candomblé, religião afro-brasileira inexistente ainda na cidade, uma vez que, em Codó, a predominância era do Terecô da Mata e da Umbanda, que havia se popularizado com a umbandista Maria Piauí, no final da década de 1930. Pensei no significado de ver o seu futuro tão definido através dos poderes mágicos de uma “pedra” e por uma pessoa que nunca havia visto na vida passar, a não só revelar o seu futuro, mas mostrar-lhe. Quis saber se havia aparecido todos da sua corrente.

> Não, não! Vamos dizer assim, no Candomblé no Brasil são 16 Orixás cultuados. Esses 16 formam a minha corrente, sendo assim, qualquer um pode vir a qualquer hora. Oxóssi é o dono do meu Orí, depois vem Iemanjá que é a segunda, aí vem Oxumaré e vai descendo...

Voltei a perguntar: Mas não aparecia corrente de caboclo?

> Não, só seu Waldemar que aparecia só de longe. Aí, ele disse: “É preciso ter muito cuidado, senão ela morre! É muita coisa, muita gente em cima dela. É como se fosse a ponte Rio-Niterói, passa de um tudo... mas eu vou amenizar a situação e em Codó você procura a casa de Dona Antoninha. Ela vai dar conta. O que vou fazer aqui vai ficar aqui, mas ela lá vai tomar conta. Aí, ele me levou pra um quarto, mas eu não dei mais conta. Quando me espantei, ele tava me dando um chá e disse: “Olha, ela vai demorar, vai ficar bem...eu queria fazer o batismo dela no Terecô, mas Dona Antoninha sabe fazer melhor do que eu. Mas aí você volta aqui. Quando chegou no dia de voltar, eu resolvi não ir (VIANA, 2018).

Novamente, a decisão de se afastar não deu resultados muito bons. O custo da decisão era muito alto. Mesmo o seu marido insistindo, pois ele passara a acreditar depois do que vira na pedra, ela não retornou e tampouco procurou Mãe Antoninha. Sendo assim, o resultado foi cair doente novamente. Quando resolveu retornar, fora surpreendida com a notícia da morte do seu José Ferreira, prematuramente, aos cinquenta e seis anos.

> Chegou um menino disse: Dona Nilza, papai mandou dizer que seu Zé Ferreira tá no meio de casa”. Eu disse pronto: “Agora me matou” (risos). É porque o moço dele lá disse que não era pra ele misturar as religiões. E ele caçou uma evangélica que a

> mulher xingava tudo (...) Depois que casou com ele, queria tirar ele da religião. Aí, o moço dele, que era ***Príncipe Ariolino***, disse que era pra ele não se meter com gente de outra religião. Aí, ele morreu rapidinho. Dona Luzia disse que aquilo foi uma coisa de encabular mesmo, porque ele sentado, foi e tomou banho, se vestiu, pegou uma camisa que tava guardada, porque ele sempre sentava na cadeira nu da cintura pra cima, se arrumou e, quando ela veio chamar ele pra jantar, já não tava mais seu Zé Ferreira (VIANA, 2018).

As histórias sobre "desobediências" e não cumprimento das orientações dadas pelos encantados povoam as conversas quando o assunto é "encantoria". Todos dizem sempre a mesma coisa: é tudo muito sério, tem que ter muita responsabilidade no fazer as coisas, no cumprir as orientações, pois são diversos casos, cujas histórias terminam em doenças, infortúnios financeiros e, até mesmo, na própria morte. Realizar trabalhos sem o conhecimento necessário para alcançar determinado objetivo; mexer com forças que ainda não domina; avançar sobre "segredos" que não devem ser revelados; revelar segredos que não são permitidos; mudar a ordem dos rituais sem consulta prévia são algumas situações limites para um(a) médium. Mãe Nilza, nessas alturas, passando por tantos infortúnios já sabia que o seu tempo estava se esgotando.

> Depois disso, eu fui pra casa de Mãe Antoninha. Antoninha já era mesmo minha parenta. Meu pai Lauro é de Exu, filho do velho Légua Bogi Buá. Waldemar é caboco. Chegando lá, aí veio o meu pai Lauro, Mãe Rosinha veio e disse: "Minha filha, aqui é a sua casa!"

Pergunto: "Eram os encantados de Mãe Antoninha?"

> Era seu Zé Vaqueiro, seu Florindo. Aí, meu pai Lauro disse: "Eu vou subir e Rosinha vem pra falar". Aí, mãe Rosinha disse: "Minha filha, eu que vou tomar conta de você. Eu vou dar conta, vou tomar conta." Aí, eu comecei a ir pra casa de Antoninha. Meu marido já não se importava, já queria que eu ficasse boa. Aí foi que Antoninha fez meu serviço.

Interrogo: "Como é a feitura no terecô?"

> O terecô é mais simples e não é. Tem também quase as mesmas características, só que é mais fácil. Vamos dizer assim, não raspa, às vezes deita 7 dias, ou às vezes 3 dias, conforme o encantado, na vez que tá lá, guardado. Então, a Mãe de Santo tem aquele trabalho: ir na hora certa, fazer a reza, as preces.

Continuo buscando saber: "Como puxa a corrente da pessoa?"

> No terecô, o encantado já pegou a pessoa. O trabalho da Mãe de Santo é descobrir quem é. Se é caboco, se preto velho, se é... porque, no terecô, tem de tudo. É diferente do Candomblé, que não aceita mexer com preto velho, caboco só se for bem domado, acostumado, assim como seu Waldemar ficou, mas ele entra na regra do Candomblé (VIANA, 2018).

Mãe Nilza iria, assim, aprendendo a manejar com as duas doutrinas. Caboclo pra ficar no Candomblé teria que ser "domado". Desse modo, foi acumulando um grande repertório de saberes a partir da sua feitura no Terecô, na casa de Mãe Antoninha, e da sua feitura no Candomblé, anos mais tarde. Decerto deixou sempre evidente que não havia aprendido muita coisa. Achava bonito, sério e gostava de dançar, mas entendia que não era suficiente para se dizer grande conhecedora da doutrina. Via a sua postura com muito respeito, pois havia uma humildade ao avaliar o seu trabalho na doutrina, uma vez que a sua referência de sabedoria na religião estava representada na Mãe Antoninha. Porém, manejar os conhecimentos de duas vertentes religiosas, assim como domar um caboclo em outra doutrina, exigia uma habilidade que talvez a sua humildade e reverência à sua mãe no Terecô não lhe permitisse fazer tal avaliação. Assim, penso que aquele "não aprendi muita coisa", significava que não havia se dedicado o suficiente, como o fizera no Candomblé, mas não que não conhecesse os fundamentos da doutrina. Além disso, sempre destacou, nas nossas conversas, o caráter explicativo da doutrina, uma vez que, aparentemente, parecia fazer mais sentido para aquilo que procurava, pois encontrava respostas para as suas perguntas. Talvez pelo fato de o Candomblé já ter uma produção em se tratando de registros escritos, ter mais clareza das suas origens, dos seus fundamentos, das formas rígidas de feitura, da consciência de que só o Orixá irá baixar no(a) médium etc. No Terecô, sempre dizia que era diferente. Não exigia tanto. Ao mesmo tempo, colocava que a doutrina tinha muitos mistérios e reclamava dos "modernismos" que tinham avançado para dentro da doutrina do Terecô, "misturando" muito. Era nítido o incômodo na sua fala, com relação aos "modernismos" que fizeram com que novos pais/mães de santo introduzissem elementos de outras doutrinas no Terecô. Embora a aprendizagem nos preceitos do Terecô se dê de forma também oral, quase não há registros escritos, e a umbandização do terecô (Pillar, 2008) acabou por introduzir novos elementos no mesmo, mesclando ritos e formas de fazer. Ou mesmo, pode-se inferir que, de certa forma, sob o "guarda-chuva" da umbanda, acabaram protegendo alguns segredos da religião, uma vez que se costuma dizer na cidade que a mesma é envolta em muitos mistérios. Além disso, muitos desses segredos acabaram indo com a morte das Mães de Santo mais antigas, pois elas acabaram reproduzindo a forma de aprendizagem recebida: pouco falavam acerca da religião.

É interessante a abordagem que Mãe Nilza faz sobre o processo de "mistura" pelo qual as religiões de matriz africana, especialmente o Terecô, passaram na cidade de Codó. É um olhar de dentro. De quem nasceu dentro, de quem continua dentro, mas teve que ser feita em outra doutrina, por conta da missão que lhe fora "solicitada" a cumprir. Pillar (2008), ao refletir sobre a umbandização ou candombleização do terecô, observa que os elementos da

umbanda foram introduzidos com mais força pelos terecozeiros da cidade, inclusive com a adoção do termo umbanda nos nomes das tendas e salões ali existentes. Pode-se supor que esse tenha sido uma espécie de caminho encontrado para tornar o terecô mais urbanizado, moderno e próximo de outras camadas sociais, impedindo, assim, a perseguição histórica sofrida pelos praticantes. O Candomblé, por conta do "luxo das suas roupas", alto custo das feituras e a condenação da prática de sacrifício de animais, como identificadas com a linha "negra, ainda era pouco visto, mas já era possível identificar terecozeiros com quartinhas para os Orixás nos seus salões ou mesmo adotando o estilo de peças do vestuário".

O processo de desterritorialização e nova retorialização realizado pelos povos da diáspora, na qual diversas nações estabeleceram trocas culturais e religiosas, possibilitou a criação de práticas religiosas que foram se amalgamando, se separando, se diferenciando ao longo das suas evoluções. Ferretti (2007), ao referir-se às religiões de matriz africana e suas relações com o catolicismo, informa que estas são, por excelência, sincréticas, por terem sido cruzadas com elementos de várias procedências e culturas religiosas presentes na formação do Brasil, ou seja, africanas, indígenas, católicas etc.

Segundo o autor, pensadas historicamente desde Nina Rodrigues, no início do século XX, a relação existente entre catolicismo e as religiões afros, realizada a partir de uma perspectiva evolucionista e preconceituosa, era representanda como uma espécie de fusão de crenças, uma vez que, segundo aquele autor, os negros tinham uma espécie de devoção pelos santos, mas não deixavam de cultuar os seus Orixás. Arthur Ramos, numa perspectiva mais culturalista, via o mesmo processo como uma espécie de adaptação "sem conflito", um sincretismo natural entre culturas que conviviam no espaço. Nunes Pereira, estudioso da Casa das Minas, falando mais de dentro, defendia enfaticamente a separação dos cultos na casa, defendendo que se tratava mais de uma forma de proteção aos cultos, confundindo os "oficiantes", do que uma mistura de ritos. A tendência culturalista surgida nas décadas de 1940 e 1950, ao ater-se mais aos processos de aculturação, sofridos pelos grupos, iria preocupar-se com a chamada pureza das religiões. Assim, passou a classificá-las em "puras" e "impuras" a partir dos critérios de proximidade com a África.

Ferretti (2007), assim, o discutir a questão do sincretismo religioso na Festa do Divino Espírito Santo, festa popular tradicional realizada em muitos lugares do Maranhão, inclusive nas casas de Tambor de Mina, destaca que

> A ambiguidade dessas relações contraditórias faz com que o observador apressado enxergue nessa festa apenas uma das suas dimensões manifestas - o triunfo do catolicismo se soprepondo à dominação da religião africana. Uma análise mais

> profunda e detalhada mostra, entretanto, a força do tambor de mina, que traz o catolicismo popular para dentro do terreiro e o conduz com autonomia, oferecendo a festa a uma entidade sobrenatural (vodum, orixá ou caboclo) que, como os devotos da festa, tem também devoção ao Divino Espírito Santo, fato que passa despercebido aos observadores externos menos atentos. É um exemplo de hibridismo religioso e cultural (Burke: 2003) que está no presente na realidade brasileira, com a convergência de símbolos, valores e ideias de diversas procedências (FERRETTI, 2007, p. 120).

Diferenciados nas suas origens, doutrinas, preceitos e lugares habitados, Mãe Nilza havia nascido para lidar com a complexidade que envolvia as duas vertentes religiosas, o Terecô e o Candomblé no mesmo espaço. Definir essas fronteiras, os espaços de convergência, de possibilidades de "sincretizar elementos" era a tarefa que estava agora sob a sua responsabilidade. Assim, seguia fazendo as diferenciações pertinentes às doutrinas:

> O Terecô é mais moderno, mais fácil de trabalhar a lavagem de cabeça, botar o remédio de cabeça, então, o trabalho é descobrir/ identificar quem é quem, pra não deixar vacilando, não deixar doido... Tem a regra da comida: hoje não pode comer isso, amanhã também não, vestir roupa branca na sexta etc. O Terecô é muito bonito, o povo que mistura tudo. O Terecô vem de tudo. Vem preto velho, vaqueiro, boiadeiro. Aí dançam com roupa do Candomblé; o problema é que o que vê, quer trazer! A Umbanda foi criada pra ser só "branco', coisa "branca", tudo branco, só que o povo não se contentou com isso". Aí tudo que vê, traz pra cá.

Perguntei-lhe: Aí veio a quimbanda? "Diz que tem essa quimbanda, eu não entendo nada dela, nunca me aprofundei" (VIANA, 2018).

Ruth, Mãe pequena da casa, enquanto varria o terreiro e podava as plantas, de vez em quando intervinha na nossa conversa. Quando ouviu sobre a quimbanda, acrescentou que "Quimbanda é quem quer trabalhar com kiumba. Não é Exu! Tipo bandido que morreu/morte feia, muito ruim, ele cria da maneira dele e começa a cultuar aquela alma" (SILVA, 2019).

Mãe Nilza retomou a sua reflexão, trazendo explicações sobre o chamado "Povo da rua", a categoria mais segregada do panteão de entidades.

> Tipo Zé Pilintra, não é Exu, mas muita gente trata ele como Exu, um malandro que morreu e que depois muita gente acabava se apegando com ele. Aí, acho que Deus abria a mão e dava certo. As pombagiras foram gente também: Maria Molambo, Maria Farrapo. Mas a vida delas, elas foram muito foi sofredoras, sofreram demais, a história delas é muito bonita, que nem a Maria Padilha. Aí dizem que ela era do mal. Ela não é do mal. Do mal sou eu, é você que pega o seu dinheiro pra mandar fazer o que não presta. (galo cantando).
> O povo bota uma desculpa. Exu tal fez isso. Foi você que pegou seu dinheiro suado/trabalhado e foi lá pra mandar prejudicar o seu irmão. O Candomblé não vê desse jeito os Exus. Pra gente, os Exus são como os outros Orixás, com a diferença de que o que ele faz, ele cobra o que é dele. Ele não deixa barato! Você vê: a pessoa quer fazer mal, tá com Exu! Não, aquilo tá dentro da sua cabeça, é você que tá fazendo mal. Os Exus tão aí pra nos ajudar, abrir caminho. Então, o Terecô é quase isso, entra todo mundo, fica muito misturado. Misturado com umbanda, quimbanda.

> Então eles condenam o Candomblé porque lida com Exu e faz sacrifício de animais, mas eu já vi entrevista de pai de santo dizendo que "se é pra cegar eu cego, pra matar, eu mato". Então isso eu não adoto, eu abomino mesmo, eu tô dentro dessa religião e gosto da minha religião, eu amo o Candomblé. Nasci no Terecô, passei muitos anos no Terecô, mas minha Mãe de Santo sempre me disse que eu não tinha nascido só pra aquilo ali, que ainda ia aparecer alguém pra cuidar de mim. Eu tenho a feitura do Terecô. Ela dizia sempre: "Tu tem que buscar a tua raiz". Aí eu dizia, sem entender, que a minha raiz era de pau. Ela respondia: "Não, minha filha, um dia tu vai entender e nisso fiquei 20 e poucos anos com ela"... Saí quando eu adoeci e tive que ir pra São Luís (VIANA, 2018).

Mãe Nilza, assim, passou a ser cuidada por Mãe Antoninha, no seu barracão situado à Rua Agenor Monturil, nº 165. Foi "feita" no Terecô, no ano de 1965, quando foi recolhida durante quinze dias. Desse modo, passou a cumprir as suas obrigações espirituais na Tenda Espírita Santa Bárbara, aos cuidados de Mãe Antoninha, entre os anos de 1965 e 1985, sempre sendo alertada pela mesma de que havia uma demanda que precisava cumprir para o Orixá Oxóssi. Mãe Antoninha, quando Mãe Nilza passou a frequentar a sua casa, já se encontrava aposentada da Fábrica de Tecidos. Segundo Mãe Nilza, fez muitos pais e mães de santo. Estendeu os seus préstimos a muita gente na cidade e fora dela, mas adoeceu e não teve mais condições de andar.

> Ela tinha reumatismo, que depois se transformou em artrose, artrite, aí os nervos atrofiaram e ela foi pra cadeira de rodas. Depois, veio o problema de coração. Tudo começou com uma queda, problema na coluna, nervo atrofiou, problema na bexiga baixa da queda. Olha, Antoninha era uma pessoa tão lúcida, tão paciente. Hoje eu digo que eu queria ter a paciência de Mãe Antoninha... aquela paciência. Nego dizia e acontecia e ela ficava olhando pra cara da pessoa. Aí, eu dizia: Eu não aguentaria isso! "Tem, minha filha.. quando se é mau se é velho, tem é novo... Eu não tô te jogando praga, não. É porque tu nasceu assim, como eu, pra sofrer." Tem hora que eu me vejo assim, como Antoninha, sabe? Se eu tivesse nascido depois dela ter morrido, eu dizia que ela tinha encarnado em mim. A bondade dela, aquela paciência, eu me vejo muito nela. Eu achava bonito aquele modo dela. Muita coisa que ela passou eu me vejo passando, parece que eu vejo a cena se repetindo (Viana, 2018).
>
> Antoninha teve quatro filhos: Benedito Jorge, um que morreu afogado (não lembro o nome), Nizete e Antonio Joaquim, ex-marido da Ruth. A casa dela e onde fica o barracão, era tudo mato. Não era depósito de lixo da fábrica. Na feitura do barrracão, quem participou de todos os preceitos foi Tomázia. Mesmo na cadeira de rodas, ela trabalhava muito. Todo mundo ajudava (VIANA, 2019).

Figura 17 - Fotografia da Mãe Antoninha



Fonte: Paulo do Vale, 2018.

Figura 18 - Fotografia da Mãe Nilza aos 25 anos



Fonte: AUCAC, 2019.

Embora o período de obrigações de Mãe Nilza na casa de Mãe Antoninha compreenda o período da ditadura empresarial-militar (1964-1985) e o início da chamada abertura democrática, com a emergência de José Sarney à Presidência da República, Mãe Nilza não se referiu em nenhum momento à situação pela qual o país passava. Penso que, como não havia continuado os estudos, logo casando-se e tendo que cuidar das questões da vida doméstica, profissional e espiritual, essas questões não eram muito debatidas no seu meio. Além disso, no interior, as informações chegavam com mais dificuldades. Obviamente, as questões referentes à sobrevivência eram perceptíveis e vivenciadas cotidianamente, mas as questões que moviam e as práticas utilizadas no período (da Ditadura Militar) de regime ditatorial (mortes, torturas, falta de liberdade de expressão, etc.) não tinham muito trânsito no seu grupo social. Já as questões ligadas à grilagem e posse da terra se constituem uma temática recorrente em Codó. No interior do Maranhão, as questões agrárias, historicamente, desafiam as famílias camponesas a viverem permanentemente em conflito pela posse da terra. Componente da chamada região da "Amazônia legal", é um estado com forte concentração de terras nas mãos de políticos, fazendeiros, madeireiros, empresários etc. Segundo o Relatório Conflitos no Campo (2018),

> alcança o terceiro lugar no Brasil em ações de pistolagem (foram 1065 em ações de pistolagem contra famílias em 2018), o estado do Maranhão registrou 201 conflitos no campo que envolveram 80.803 pessoas. Deste total, 199 são conflitos por terra e 2 trabalhistas. O Maranhão é 6º estado com maior área em disputa: são 989.745 hectares. No ano passado, neste estado, de biomas Amazônia e Cerrado, 316 famílias foram despejadas; 1638 famílias sofreram ameaças de despejo; 2235 famílias sofreram tentativa ou ameaça de expulsão de suas terras; 462 tiveram as suas casas destruídas; e 11 tiveram suas roças destruídas.

Na cidade de Codó, segundo o mesmo relatório, a situação em termos de conflitos de terras está demonstrada no quadro abaixo:

Quadro 01 - Conflitos de terras no município de Codó-Ma.

NOME DO CONFLITO	FAMÍLIAS	ÁREA/HA
Comunidade São Cristóvão	25	400
Comunidade Três Irmãos/ Empresa Costa Pinto	55	3500
Cocal/Empresa Costa Pinto/TG Indústria Ltda.	46	1500
Comunidade Morada Nova e Marajá/T.Q. Santa Maria dos Moreiras	10	
Comunidade Quilombola Queimadas/Empresa Costa Pinto	26	
Comunidade Quilombola Cipoal dos Pretos	22	6000
Monta Barro/Empresa Costa Pinto	18	
Povoado Vergel/Vegel/Faz. Boa Esperança	08	1845

Comunidade Puraquê	24	1250
Com. Quilombola Mata Virgem/Roque/Axixá	22	1200
Faz. Manguinhos/Povoado Buriti Corrente/TG Agroindústria	42	5400

Fonte: www.cptnacional.org.br, 2019.

Outro dado que assola a região dos Cocais é o fornecimento de mão-de-obra para o trabalho em condições análogas à escravidão para outros estados ou, até mesmo, dentro do município. Tem-se, assim, um efeito dominó, pois, ao expulsar as famílias das suas terras, elas vão habitar as periferias da cidade de Codó. Como a habilidade para o trabalho está concentrada no manuseio da terra, ou seja, plantar, colher, se alimentar e comercializar, sem trabalho e sem renda na cidade, essa população vai em busca de trabalhos em outros lugares. Assim, o trabalho escravo por dívida (SILVA, 2013) transforma os trabalhadores rurais em novos trabalhadores escravos, uma vez que estes, muitas vezes, são encontrados em condições consideradas semelhantes à escravidão, trabalhando só para pagar dívidas que vão sendo feitas ao longo do período de contratação do trabalho, sem condições de habitação, alimentação e higiene nos lugares onde são destinados para habitar, enquanto o trabalho é realizado.

Os números são impressionantes. O Observatório da Erradicação do Trabalho Escravo e do Tráfico de pessoas – 2018 revela que, no Brasil, foram resgatados 28,8% de não migrantes; 19,2% foi a taxa correspondente à migração intraestadual e 51,9% foi a taxa de migração interestadual. Em relação ao perfil, no que tange à raça, 42% se enquadra como parda ou se declara mulata, cabocla, mameluca ou mestiça de preto com pessoa de outra cor ou raça; 23% são as que se consideram brancas; 18% são as que se declaram amarelas, ou seja, têm origem chinesa, japonesa, coreana etc; 12% é o percentual declarado de negros e 4% de indígenas. Como as atividades econômicas foram se diversificando nos últimos anos, os setores econômicos mais frequentemente envolvidos alcançam 32% na criação de bovinos para corte; 20% para cultivo do arroz; 11% fabricação de álcool; 8% cultivo da cana-de-açúcar; 5% fabricação de açúcar bruto, etc.

Mas, nesse cenário, o que mais assusta são os dados referentes ao ranking nacional, quando os dados apurados revelam a naturalidade dos resgatados. A partir de 2003, foi possível coletar esses dados, à medida que os "resgatados", para receberem o seguro-desemprego, precisavam apresentar os seus registros de nascimento. Desse modo, foi possível identificar o local de origem desses trabalhadores. A maioria de homens, 73% trabalhavam no setor agropecuário em geral. Desses resgatados, entre 2003 e 2018, a cidade de Codó bateu recorde nesse ranking vergonhoso, ora estando em segundo lugar, ora em terceiro, como

mostra a tabela abaixo:

Tabela 04 - Rancking nacional-Naturalidade apurada dos resgatados -2003-2018- Município de Codó

2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
433	31	86	147	225	276	356	375	384	393	402	413	426	426	452	133
-----	7º	4º	2º	3º	2º	2º	2º	2º	2º	2º	2º	2º	3º	2º	3º

Fonte: Gráfico elaborado pela autora, 2019

Vê-se, assim, que os dados apontados revelam uma prática recorrente na cidade, na qual os intermediários conhecidos como "gatos", historicamente, vão até à cidade, ou enviam outras pessoas em seus nomes, para aliciar trabalhadores(as) que estão em situação de profunda necessidade, e estes, sem terem muito para quem apelar, haja vistas as condições de empregabilidade do município e, também, por conta dos conflitos agrários, se veem obrigados a vivenciar essa triste realidade.

Moura (2006), ao realizar estudos sobre o funcionamento da economia familiar e as estratégias de sobrevivência de um grupo de resgatados na fazenda SAGRISA, em Codó, [34] utiliza o termo *escravo de precisão* para classificar o trabalho feito pelos trabalhadores nas roças de juquira, atividade que consiste na realização de trabalho pesado de limpeza da área para o plantio. É uma estratégia acionada para complementação da renda, na qual os trabalhadores empregam as suas forças de trabalho para suprirem alguma necessidade como: conserto de uma moto, compra de pulverizadores para a roça, compra de algum maquinário, investimento no seu roçado, etc.

Destaca, ainda, que no grupo específico estudado, estes não se veem como escravos, pois têm o conceito de escravidão como algo do passado colonial, e que, portanto, não existe mais. Porém, quando vão conceituar o tipo de trabalho que realizam, classificam-no como difícil, duro, pesado, pois quando voltam dos trabalhos, consideram que este rende pouco dinheiro, uma vez que ele já sai endividado com o adiantamento que o "gato" dá para o sustento da família enquanto está fora, que compreende o período de 2 a 5 meses. Além disso, ele segue se endividando, comprando produtos para suprir as suas necessidades. Muitas vezes, esse trabalhador volta doente (a maior incidência é de malária), sem dinheiro e sem nenhuma seguridade por parte do empregador (MOURA, 2012).

[34] Em 2005, a Delegacia Regional do Trabalho DRT-MA, resgatou trabalhadores em condições análogas ao trabalho escravo na fazenda SAGRISA no município de Codó. Aqui, os trabalhadores nem precisaram sair do município para serem vilipendiados na sua força de trabalho.

Segundo o Censo Demográfico do Maranhão, em 1970, a cidade de Codó tinha uma população de 93.003 pessoas, sendo que, com curso completo de 10 anos ou mais por sexo, representavam: 1.487 tinham completado o ensino elementar; 369 tinham o correspondente ao I ciclo do Ensino médio; 252, o correspondente ao II ciclo do Ensino médio e somente 16 pessoas tinham o ensino superior. A população sem instrução chegava a 58.993 pessoas, ou seja, 63,43% não tinha nenhuma instrução e a maioria das pessoas eram empregadas na agricultura. A "radiografia" desse sistema perverso em uma combinação de latifúndios, grilagens de terra e falta de instrução e trabalho são os agentes de fomento para a materialização do que ficou conhecido como "escravidão moderna".

Passados 40 (quarenta anos), já em pleno século XXI, os dados apontados pelo IBGE não são muito satisfatórios. Segundo o último censo (2010) a população da cidade era de 118.038 pessoas. Dessas, 51% tinha rendimento nominal mensal per capta de 1/2 salário mínimo. Com relação à taxa de escolarização, a faixa etária de 06 a 14 anos alcançava 97,1%, o IDH 0,595 (sendo que a expectativa de vida era de 0,75%; acesso ao conhecimento era de 0,492 e o padrão de vida per capta de 0,56). Além disso, o município apresentava somente 24,2% de esgotamento sanitário adequado. Um dado mais recente (2017) aponta que somente 7,7% da população encontrava-se ocupada com relação à população total.

Assim, é a *precisão* que faz com que as pessoas se desloquem das suas casas para esse tipo de trabalho. O irmão de Mãe Nilza, Antônio Moreira Santos, falecido precocemente aos 33 anos, trabalhou muito tempo fora, como pedreiro. Um dos seus trabalhos foi a construção do 6º estádio de futebol no país, o Estádio Serra Dourada, em Goiânia. A sua inauguração deu-se em 1975. Uma obra "grande", segundo Mãe Nilza. Percebe-se, assim, que o processo de migração recorrente em busca de trabalho, pode ser, em grande medida, explicado a partir dos dados socioeconômicos da cidade.

Com relação ao povo de Terreiro, que também não fica imune a esses trabalhos, tudo é negociado com as suas divindades. Essa negociação se dá através de conversas que estes estabelecem. Mesmo que o Orixá, encantado, abra mão para o seu filho viajar e ganhar o sustento da sua família, o filho de santo tem por obrigação dar uma oferenda, em troca de autorização, para se ausentar por determinado tempo. Desse modo, todo mês ele manda o dinheiro para comprar as velas do seu Orixá. Quando se trata de pessoas que vão trabalhar na roça, a negociação ou permuta se dá através dos produtos resultantes do plantio, como: arroz comum, quiabo, cuxá (vinagreira), cheiro verde etc.

Estabelece-se uma relação de troca. O Orixá libera e dá proteção ao seu filho. Em troca, o seu filho assume um compromisso de mandar o dinheiro ou as velas para o seu Orixá

e fica responsável por doar alguns mantimentos para a festa grande do Terreiro, em setembro. É uma via de mão dupla. Marcelo Cenzala, filho de santo de Mãe Nilza e Presidente da Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão, explicou-me que a corrente não pode ser quebrada, pois mesmo que a matéria esteja ausente, o Orixá está assentado no Terreiro, e o mesmo precisa de luz, vela e obrigação. Sendo assim, a responsabilidade de cuidar, zelar e manter os Orixás daqueles que estão ausentes, em perfeita harmonia espiritual, é assumida por Mãe Nilza, a Yalorixá, e a Mãe pequena da casa, Ruth Evangelista.

Isso acontece, por exemplo, com Lucinha, uma das filhas de santo de Mãe Nilza, que está em São Paulo, há quatro anos, ou seja, está esse tempo todo "afastada" materialmente do assentamento do seu Orixá, mas, todo mês ou quinzenalmente, ela manda dinheiro para comprar velas para o seu Orixá. Além disso, as quatro roupas dela, da festa grande, foram feitas e estão guardadas. O mesmo acontece com Ozelma, sua outra filha que está no Rio de Janeiro.

Desse modo, diante das dificuldades, a palavra precisão está muito presente no vocabulário dos codoenses. Precisão de trabalho, precisão de orientação, precisão de cura para determinados malefícios, precisão de cuidado espiritual, etc. Assim, a trajetória de vida de Mãe Nilza apontava, naquela época, a precisão de muitos cuidados para a cura dos seus infortúnios e organização da sua vida espiritual. O destino ainda lhe reservava muitas surpresas no campo material e espiritual. E foi vendendo bolo, mais uma vez, em uma festa de Terecô, na porta do salão de seu Euzébio Jansen, que Mãe Nilza começou a selar a sua relação com seu Waldemar Librina, caboclo que passaria a acompanhá-la em todos os momentos da sua vida e que passaria a "comandar" o seu barracão.

> Depois que eu já tinha ido na casa do seu Zé Ferreira, ele me apareceu. Era a finada Dionísia que *carregava* ele. Ela tinha vindo do interior chamado Mandioré. Ele era encantado dela. Já veio de lá encima dela. Ela dançava em várias casas. A Mãe de Santo dela morava no interior, a velha chamava Maria Domingas dos Abreus, povoado dos Abreus. Abreu era um interior. Ela pertencia a esse povo de lá. Quando eu casei ainda passei uns dois dias na 1º de maio, só que eu tinha muito medo desse negócio. E eu fiquei bem próximo ao Barracão de Euzébio Jansen. Eu já tive os meus filhos tudo aqui. Era umas quatro casas pra chegar na minha, a distância do barracão dele. Aí, eu fiz um bolo de arroz, chocolate, café pra vender. Aí, ele chegou e pediu pra eu comprar uma garrafa de cachaça pra ele. Aí, eu disse que não ia comprar cachaça, não! Disse que não bebia e não tinha por quê comprar cachaça. E nisso a gente pegou um debate. Aí, ele ficou assim me olhando e disse: "Dona Nilza se eu lhe der um presente, a senhora recebe?" Eu disse: "Recebo, é um presente!" Aí, ele tirou um negócio de amarrar, ele tem um negócio de amarrar, uma fita verde, aqui assim, uma por cima da outra. Aí, ele deu uns três nós e disse: "A senhora guarda isso aí pra mim". Eu não vi mal nenhum em guardar aquilo. No dia dele receber ele já veio por cima de mim e mandou procurar o pano que tava guardado e desatar os nós. Tava tendo um tambor pra lá. Eu tava aqui fazendo as minhas coisas. Aí ele veio bater aqui encantado nela. Chegou e disse: "A senhora vai buscar aquele

> presente que eu lhe dei pra guardar." Fui buscar e ele disse: "Agora eu vou embora". Eu tava pensando que ele ia mesmo. Eu não acreditava muito nessas coisas... Quando ele saiu de cima dela, ele já veio por cima de mim. Meu marido disse que ele disse: "Agora sim, eu tô afirmado. Agora eu não saio mais daqui". Meu marido disse que eles ainda discutiram. Eu tava criando meu primeiro filho[35]. (VIANA, 2019).

Passado esse tempo todo convivendo com a Mãe Nilza, era a primeira vez que ela narrava esse acontecimento, o seu encontro com o seu Waldemar. No vai-e-vem da memória, o encontro deles havia ficado submerso. Talvez pela sua presença constante, este ser já nos fosse tão familiar, que nos fez esquecer a marcação deste encontro. Ele se fazia presente. Estava presente. Outro aspecto a ser levantado, é que, no campo do trabalho com memória, essa cronologia do tempo vivido, mais uma vez, apontava que esta não se apresentava de forma linear. Marcada. É como se esse vivido fosse submergindo no oceano da memória e com o fluxo incessante das marés, mais fortes ou mais amenas, fosse trazendo fatos cada vez mais guardados, assim como na maré vazante os objetos lançados, esquecido, perdidos no mar vão se tornando visíveis aos nossos olhos. Era assim que percebia a sua narrativa. Mãe Nilza havia visto muitas vezes seu Waldemar passando na cabeça da sua amiga, sem nunca imaginar que ele passaria um dia na sua e a acompanharia em todos os momentos da sua vida dali em diante. Ruth me dissera, certa vez, que Mãe Antoninha o havia preparado na cabeça de Mãe Nilza. Penso que o "preparar" tinha estreita ligação com a escolha dele, primeiramente. Eles dois tinham (Mãe antoninha e Seu Waldemar) uma relação muito próxima, ela costumava tratá-lo como "meu filho"! "Meu filho me disse, meu filho veio aqui"! A sabedoria de Mãe Antoninha, nos segredos da religião, ia assim se revelando ao longo da narrativa.

> Nessa época, ela tinha muitos filhos, dava duas rodas. Aí, quando a gente ficava em pé, às vezes, eu e a finada Nenenzinha (que carregava Zé de Mina), ela dizia: "Vocês não vão entrar?" Aí nós entrava só pra abertura, aí a gente ficava em pé, ela ficava só olhando. Muitas vezes ela levantava, eu não sei o que tinha naquele copo com água, aí ela jogava essa água em cima da casa, por cima da gente. Aí acabou, a gente não via mais nada. Mãe Antoninha tinha muito saber (VIANA, 2018).

Mãe Nilza, mesmo tendo aliviado os seus infortúnios no período que passou aos cuidados de Mãe Antoninha, outros problemas de ordem material começaram a aparecer, e ela, novamente, teve uma recaída. Muito doente, e seu marido sem poder acompanhá-la até São Luís, pediu a Ruth que a acompanhasse para que ela pudesse fazer uns exames, e assim

[35] Mãe Nilza teve seis filhos. José de Ribamar Viana Filho, José Raimundo, José Francisco, Rita, José Benedito e Socorro Viana.

identificar os problemas de saúde que voltaram a aparecer. E desta vez, era muito sério. Mãe Nilza havia sido diagnosticada com "coração grande".

> Mas aí, seu Waldemar, antes de ir, ele já tinha dito qual era o problema: "Vai mesmo pra confirmar". Quando chegou lá que deu, aí chegou uma senhora por nome Madalena, em Codó. Antoninha, sem notícia disse: "Oh Madá, me dá notícia de Nilza que tá doente, tá pra lá." Aí, Madá disse: "Ela já foi no médico." E ela perguntou: "E o médico já disse o que é? Não, não me diz não, meu filho já disse o que era. Ela tá com o coração grande!" E Madalena perguntou: "Quem disse, que filho? "Waldemar, ele veio e me disse.". Madalena ficou pensando...Nilza não tá aqui, ninguém disse. Aí ela virou e disse: "Haa minha filha, eu tenho meus mistérios". Eu sei que quando Madalena veio de lá foi bestinha e me disse:" Menina, Antoninha não já sabia qual era a tua doença (VIANA, 2018).

Ficaram hospedadas em São Luís, na casa do seu irmão, Alverino, no bairro do Bom Jesus, periferia de São Luís. Segundo contam, foi um período muito difícil, de muita privação e doenças. Ruth adoecera também, na época. Assim, tiveram que enfrentar as dificuldades do "morar na capital", local onde tudo é mais "dependioso", segundo Mãe Nilza, pois os lugares são mais distantes, as pessoas mais difíceis e a vida não é nada fácil quando não se tem como pagar as coisas. Segundo ela, passaram muito sofrimento, mas tiveram dois anjos na vida delas que apareceram para ajudá-las. Uma foi a cardiologista, Dra. Ianele Sá[36], o outro foi o seu Waldemar que passou a "visitá-la" mais frequentemente. Segundo ela, enquanto aguardava para fazer o restante dos exames, Dra. Ianele havia sido incansável em prestar solidariedade. "Comprava desde os remédios, minha filha! Me ajudou muito! Passamos muita necessidade. Cansamos de ir andando do Bom Jesus para o Pamdiamante" (VIANA, 2018).

Os outros préstimos, sem dúvida, foram do seu Waldemar. Volto a pensar na relação que eles construíram. Ouso dizer que, de uma relação conflituosa, inicialmente, devido à negação de Mãe Nilza em aceitar ser o "seu cavalo", eles acabaram construindo uma relação de muito afeto e que se estende a todos da grande família, a biológica e a de santo. Um, parece, não viver sem o outro. Foram consolidando uma relação de afeto e respeito que, longe da criação de qualquer "romantismo", na relação dos dois, é quase impossível pensar em qualquer relação de possível "castigo", atualmente, em represália a qualquer desobediência. Penso que nem tem condições de tal situação, uma vez que Mãe Nilza me disse claramente um dia: "Seu Waldemar, é um caboco de contrapeso e medida. Ele é o meu pai, o meu irmão, o meu marido, pois, abaixo de Deus e do meu pai Oxóssi, seu Waldemar,

[36] Novamente a minha vida com a de Mãe Nilza voltavam a se encontrar. Conheci a Dra. Ianele ainda muito jovem, quando acompanhava a minha mãe nas consultas. Durante muito tempo, ela foi a sua cardiologista.

pra mim, é tudo!" (VIANA, 2018).

Mas essa relação foi bastante conflituosa no seu início. Precisou da ajuda de muitas pessoas: primeiro, Dona Antoninha, depois a própria Ruth, a quem Mãe Nilza tem uma enorme gratidão pela representatividade que esta tem na sua vida e na edificação da Ilê Axê, por ser a "Mãe pequena" da casa, sua amiga, e "braço direito" na construção e coordenação do Terreiro. Os destinos acabaram se cruzando e aproximando os seus respectivos caminhos. Ruth era nora de Mãe Antoninha. Morara muito tempo em São Paulo, uns doze anos, mas costumava vir de dois em dois anos à cidade de Codó. Nunca se acostumara com a cidade grande. Quando separou-se, voltou para Codó. Mulher independente e altiva, teve que enfrentar muitos preconceitos para poder ser uma mulher livre. Mãe Antoninha certa vez dissera

> ... que eu havia nascido pra casar com o santo, com o povo de Santa Bárbara. Às vezes eu pegava um ônibus, tava indo pra um lugar, de repente eu ia parar em outro. Um dia, eu fui em busca de ajuda. Tinha um senhor Walera do Seu Tiriri. Fui lá num dia de caridade, ele disse que não ia me cobrar nada, me disse que o que eu precisava, pra minha vida melhorar, não tava em São Paulo, tava aqui em Codó. Aí ele me deu um ebó, as coisas melhoraram. Aí, me mandou fazer a corrente do seu João da Cruz. Aí, antes de eu vim, ele disse que eu ia ter uma missão muito importante dentro do santo. Aí, eu vim embora pra Codó. Tava tendo festa e Antoninha dizia que a minha vida não era em São Paulo. Seu Waldemar me deu muito conselho. Ele passava em cima da cabeça de Dona Dionísia, mas antes dela falecer (Dionísia), ele já passava na cabeça de Mãe Nilza. Aí, eu vim aqui. Chamaram seu Waldemar. E ele disse: "Dona Ruth, chegou a hora de eu lhe ajudar e da senhora me ajudar". Mas eu não via jeito daquilo acontecer, das coisas que ele me dizia. Eu não via jeito de botar aquele barracão. A casa dela era muito deteriorada. O marido dela era estivador, um tempo tinha trabalho e outro não tinha. Eu não via como aquilo poderia dar jeito. Eu vinha pra festa de Antoninha, brincava, mas eu nunca fui feita. Era uma festa espiritual, mas era uma festa boa, animada, bonita, muito boa mesmo. Passava um encantado em mim, Surrupirinha , filho do Velho Rei Surrupira, da corrente dela. Tinha Seu Lauro Bogi Buá, encantado dela, gostava muito dele (SILVA, 2018).

Novamente, na narrativa de Ruth, Mãe Antoninha aparecia como uma mulher independente. Contrariando as "regras da época", havia tido filhos, mas não havia casado. Era, assim, vista como uma mulher autônoma, para quem o tornar-se Mãe de Santo não a havia impedido de viver a sua juventude. Segundo Ruth, no campo espiritual, ela tinha uma ligação muito forte com seu Waldemar e Mãe Nilza. Considerava que Seu Waldemar tinha, assim, uma espiritualidade diferenciada entre os demais.

> Ela era uma velha, antiga e moderna ao mesmo tempo. Ela estudava muito, lia muito. Ela dizia que tinha uma coisa na vida espiritual de Mãe Nilza, que ela não tinha conhecimento. Tudo o que poderia ser feito dentro do Terecô, ela já havia feito. Mas tinha um pai de santo, aqui em Codó, que poderia dar conta. Foi aí que

> ela chamou Júlio e disse pra ele: "Eu tô entregando minhas duas filhas pra te cuidar. Toma conta delas. Não deixa o povo acabar com elas. Waldemar, meu filho, já tá preparado na cabeça dela. Ele não era da corrente dela, mas agora tá". Acho que ela já sabia que já tava próximo dela morrer. Ela dizia: "O dono da cabeça de Ruth é uma mulher e é das águas". Ela entendia muito. O encantado é feito no habitat natural. Só o fato de baixar não significa que ele está preparado. Ele tem que ser preparado por quem entende. Hoje vai deitar tantos filhos de santo na camarinha. O axé que era da mãe dela (Dona Antoninha) ficava dentro da casa dela, não era no barracão. As camarinhas ficavam lá na casa dela. Quando o encantado era da mata, fazia na mata, quando era do rio fazia lá no rio São José (SILVA, 2018).

Ruth conta que, mesmo achando difícil a edificação do barracão, ela acabara se aproximando muito do seu Waldemar. Havia uma missão a ser cumprida que estava imbricada com a vida dela. Assim, na recusa de Mãe Nilza em aceitá-lo, bem como os demais, ele foi orientando-a a chamá-lo em situação de necessidade, bem como, para "trabalhar" na edificação do barracão. A madrinha Dolores também ajudava nesse processo

> Minha madrinha Dolores me convidava pra ir no tambor, eu ia com ela e encantado me agarrava. Aí, as pessoas vinham conversar com seu Waldemar. O jeito que ela encontrou foi me levar. Aí, o povão que queria falar com ele, faziam ele trabalhar. Ás vezes, eu chegava aqui em casa, e na ponta da toalha, nesse tempo, a gente passava assim uma toalha, olhava e tinha um dinheiro assim na toalha. Aí, ele dizia pra minha madrinha: "Diga pra Dona Nilza que esse "corre mundo" é pra ajudar ela e os curumins dela." Quando eu chegava em casa ficava bestinha. No outro dia, eu ia comprar as coisas pros meus filhos. Seu Waldemar vem me ajudando há muito tempo (VIANA, 2018).

A palavra "trabalho" é bastante utilizada pelo povo de Terreiro, pois trabalha-se para curar, trabalha-se quando vai fazer uma limpeza espiritual etc. Há um conceito ampliado do significado de trabalho. Isso porque há um dispêndio de energia ao incorporar esses seres, ao realizar trabalhos que exigem o conhecimento para manejar diferentes correntes, diferentes entidades, diferentes cobranças etc. Percebi, ao longo de cinco anos, convivendo em tempos diferentes com essas mulheres, na construção do documentário, no qual a faixa etária das participantes variava entre 70 e 81 anos, como elas iam adoecendo. Obviamente, as doenças se apresentavam pelo próprio desgaste natural da idade, mas também, penso que havia muita relação com o tipo de "trabalho" que realizavam ao longo da vida. Tratava-se de um trabalho "muito pesado", como costumavam dizer. Ficavam muito cansadas. A impressão, que tive, era que estas iam acumulando "resíduos" de energia com os trabalhos realizados ao longo do tempo.

As Zeladoras/Mãe de Santo têm o trabalho de tomar para si, os "problemas dos outros", para poderem trabalhar. São campos de energias diversas que manejam. Limpar, cuidar, tratar, assentar a corrente, assentar o encantado, fazer as obrigações, orientar etc.

Lidam com sentimentos, emoções do humano, influências internas/externas, umas mais amenas, outras que exigem mais. Trabalham para que todos os seres evoluam. Trabalham para que ambos possam evoluir, tanto o "cavalo", como o "encantado". Afinal, eles conviverão ao longo das suas existências. Do tempo de cada um. Este ser fará parte da vida do outro. Assim, essas mulheres que cuidam, que curam através dos encantados, quem trabalham, que limpam, são diretamente afetadas ao longo desse fazer. O outro melhora, mas ela não deixa de acumular um reflexo daquela energia.

É importante salientar, na história de Mãe Nilza, o conceito de trabalho impresso nesse fazer. Rechaçadas, historicamente, vê-se que o preconceito dirigido e edificado com relação ao Trabalho desenvolvido e realizado por essas mulheres, fizeram com que esse fazer nunca fosse visto como tal. Vistas como "bruxas", "feiticeiras", essa função de 'Trabalhadoras do "oculto", de sábias nesse terreno, foi sendo desconstruída para edificar outra relação entre o ser humano e a natureza, o ser humano e a sua cultura, o ser humano e a sua religião etc. Segundo Federici (2017), era necessário "desencantar" o mundo para que novas práticas de trabalho e de relações de produção e consumo dessem lugar à sabedoria ancestral, ao trabalho coletivo e à relação amalgamada com a natureza que as pessoas tinham.

> As pessoas que praticavam esses rituais eram majoritariamente pobres que lutavam para sobreviver, sempre tentando evitar o desastre e com o desejo, portanto, de "aplacar, persuadir e inclusive manipular estas forças que controlavam tudo (...) para se manter longe de danos e do mal, e para obter o bem, que consistia na fertilidade, no bem-estar, na saúde e na vida". Mas aos olhos da nossa classe capitalista, esta concepção anárquica e molecular da difusão do poder no mundo era insuportável. Ao tentar controlar a natureza, a organização capitalista do trabalho devia rejeitar o imprevisível que está na prática da magia, assim como a possibilidade de se estabelecer uma relação privilegiada com os elementos naturais e a crença na existência de poderes a que somente alguns indivíduos tinham acesso, não sendo, portanto, facilmente generalizáveis e exploráveis. A magia constituía também um obstáculo para a racionalização do processo de trabalho e uma ameaça para o estabelecimento do princípio de responsabilidade individual. Sobretudo, a magia parecia uma forma de rejeição ao trabalho, de insubordinação, e um instrumento de resistência de base ao poder. O mundo devia ser desencantado para ser dominado.
> Por volta do século XVI, o ataque contra a magia já estava no seu auge e as mulheres eram alvos mais prováveis. Mesmo quando não eram feiticeiras/magas experientes, chamavam-nas para marcar os animais quando adoeciam, para curar seus vizinhos, para ajudar-lhes a encontrar objetos perdidos ou roubados, para lhes dar amuleto ou porções para o amor ou para ajudar-lhes a prever o futuro. Embora a caça às bruxas estivesse dirigida a uma ampla variedade de práticas femininas, foi principalmente devido a essas capacidades – como feiticeiras ou advinhas – que as mulheres foram perseguidas, pois, ao recorrerem ao poder da magia, debilitava o poder das autoridades e do Estado, dando confiança aos pobres em sua capacidade para manipular o ambiente natural e social e, possivelmente, para subverter a ordem constituída (FEDERICI, 2017, p. 313-314).

Percebe-se, deste modo, que embora seja um capítulo pouco trabalhado da nossa

história (final do séc. XVI e metade do século XVII), a caça e queima das bruxas, pela brutalidade e artifícios utilizados pelos algozes da época, foram deixando pelo caminho os seus estragos e a falsa compreensão do trabalho que essas mulheres realizavam.

Assim, a história de Mãe Nilza precisa ser compreendida dentro desse "cabo de guerra", tensionado por vários lados. Além da responsabilidade com o sagrado, da negativa do marido, inicialmente, existia uma carga de preconceito muito grande na cidade e no meio em que fora criada.

> No começo, eu não queria, não queria saber do seu Waldemar, eu não queria encantado nenhum. Eu fui criada na casa de uns brancos e eu tinha vergonha. Tinha medo deles saberem que eu dançava Terecô. Além disso, tinha o meu marido. Foi muito sofrimento. A minha vida sempre foi um turbilhão (VIANA, 2018).

Assim, foram utilizadas outras estratégias para que essa relação se assentasse, se aquietasse. Ela precisava e ele também. Ruth acabou sendo essa intermediária, além de todo o trabalho que Mãe Antoninha já havia feito para "colocar" o seu Waldemar na sua corrente.

> Aí, ele me disse: "Toda quarta-feira eu tô aqui. Quinta-feira eu tô aqui." O início foi muito difícil. O banho já ficava pronto. Do nada ela ia tomar banho. Desse jeito nós começamos a trabalhar. E ele dizia: "Eu só quero que compre a minha vela e a minha cachaça". Para as pessoas dizia uma veste, um cruzeiro de vela e um litro de cachaça. Aí, eu fui explicando pra ele que ela precisava comer, se alimentar, pagar a luz pra iluminar etc. Porque ele não entende as coisas que se necessita nesse mundo pra pessoa viver. E aí ele entendeu e começamos a ver como seriam os pagamentos do trabalho, sempre levando em consideração o tipo de trabalho e aquilo que se poderia negociar pra construir o barracão. Negociamos pequenas coisas para que pudesse realizar os trabalhos. Alguns davam em forma de dinheiro, outros negociavam porco, saca de arroz, galinha, capão, verduras, macaxeira, arroz etc. Mas isso demorou a acontecer. Passamos muitas necessidades, antes disso. Uma vez, em São Luís, na época, Mãe Nilza estava com 44 anos e eu com 25, já em busca de resolução para a sua aposentadoria, um dia eu passei muito mal, desmaiei.. O Governador era Cafeteira. Quando chegava uma pessoa de Codó, todo mundo caía em cima. Ela muito cansada, depois de um mês. Pediu pra ele: "Oh! meu Deus, me acode, Seu Waldemar!" E ele veio e disse: "Vocês passaram necessidade até hoje. De hoje em diante isso não vai mais acontecer." A casa dela tava caída. Eu fiquei e disse: "Ah, meu Deus, isso não vai dar certo!". Até que bateu um homem na porta de tardezinha e disse: "A senhora que é Mãe Nilza? Eu trouxe meu filho aqui pra senhora olhar ele". O menino chegou morre, não morre. Eu acendi uma vela pra seu Waldemar. E ela disse: "Oh" meu Deus, eu não gosto dessa coisa!" Aí, ela sentou e, não demorou, ele disse: "Manda o menino entrar." O nome dele era Aílton. Ensinou um remédio e mandou pegar umas folhas, e disse: "É ligeiro! Você vai passar em sete encruzilhadas, pegar sete pitada, na última pega uma pitada com uma pedrinha, abafa e toma". Ora, o menino ficou bonzinho. Só vivia de hospital em hospital. Quando chegou de manhã, ele trouxe um carrinho de mão cheio de fruta, arroz, carne, farinha, fartura mesmo, e nós não tinha geladeira para guardar. Aí, a fama começou a correr. Começou a vir muita gente atrás dela. "Essa mulher é do Codó! Essa mulher é do Codó!" Todo mundo queria ajudar de alguma forma. O dinheiro dela, do trabalho dela, era para o sustento da família. O que seu Waldemar ganhava era pra fazer o barracão. Aí, a gente vinha, passava 10 a 15 dias aqui, o resto lá. Aí, foi que a gente foi pro Ipem. E foi rápido pra ir pra perícia. Aí, deram um ano. Aí,

> aposentaram. Aí, começou a aparecer muito serviço. A gente trabalhava muito. Seu Waldemar ganhou um terreno em Paço do Lumiar que dava pra colocar uma roça. Na secretaria de educação, tinha uma moça que quando viu ela, disse: "É essa a mulher!" Mãe Nilza interrompeu, dizendo que a mulher dissera que havia sonhado com ela. "O meu barracão vai sair." Dizia ele! Aqui em Codó, nós ganhamos três terrenos. Pois num é que o espírito é danado mesmo? "Ele disse que ia fazer e fez mesmo".

3.1 "Você tem que ir muito além do que eu fui. Ainda tem uma grande missão na sua vida" (Mãe Antoninha)

Em 2001, o Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum começou a ser construído aos poucos. Foi feito quase que em conjunto com a casa de Mãe Nilza. A sua casa era de taipa e caía todo ano na época da chuva. Assim, ela finalmente conseguiu edificar a casa de tijolo e o barracão, que, a princípio, Seu Waldemar queria de taipa e chão batido. Por conta do risco de cair, acabou sendo convencido a fazer de tijolo. O Terreiro fica localizado no bairro do São Francisco, à rua Desembargador Vasconcelos Torres, 1658. É um bairro visivelmente de maioria negra e que tem várias tendas em funcionamento.

Figura 19 - Mapa das tendas



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Google Maps e trabalho de campo, 2019.

Com relação à Ylê Axé, o Terreiro foi se modificando ao longo do tempo de contato com a casa. Abaixo, como o conheci em 2013, na primeira festa a que fui, na casa.

Figura 20 - Fotografia da Ylê Axé



Fonte: Marcio Maguelo, 2013.

Para que tal empreitada fosse realizada, e o barracão erguido, há muito já havia sido dito à Mãe Nilza que ela teria que ser feita no Candomblé. Isso só foi possível porque retornaram, à cidade de Codó, Eduardo Brandão e Júlio Manoel da Costa. Com o falecimento do primeiro, Pai Júlio foi chamado por Mãe Antoninha para que pudesse cuidar e fazer a feitura delas duas. Mãe Nilza destaca a sabedoria do Pai Júlio nos preceitos do Candomblé. Considerado um homem muito inteligente na doutrina, havia sido feito na Bahia, e o barracão dele ficava na Rua Rio de Janeiro e chamava-se Casa de Oxalá e Oxumaré. Ainda tive a oportunidade de vê-lo, muitas vezes, nas festas de obrigação da Mãe Nilza ou mesmo nas visitas eventuais que fazia e coincidia de ele estar lá. Eram muito amigos. Era o seu ponto de apoio nas dúvidas que surgiam e poderiam ser compartilhadas com ele.

> Eduardo tinha barracão aqui, ele era do Terecô. Só que o Júlio era bem novinho e ainda não dançava. Ajudava seu Eduardo e tudo, mas não dançava. Aí, quando houve esse problema aqui (...) eles saíram. Quando chegou lá, a Mãe de Santo disse que eles tinham que ir (...) tinha que acontecer isso pra eles poderem ir pra lá.
> Parece que era Ivaldete o nome dela, da Mãe de Santo dele. Eu sei que ele foi

> preparado lá por ela, tanto ele quanto Seu Eduardo. Seu Eduardo era de Oxalá com Oxumaré e ele, de Ogum com Iansã. Aí, eles estiveram lá na Bahia. Depois foram embora pra São Paulo. Só em São Paulo ele morou trinta anos, e com casa de santo, porque chegou lá, eles sentaram uma casa de santo. E aí, com trinta anos, eles quiseram retornar pra Codó. Isso foi mais ou menos em 71, por aí assim, que eles chegaram. E aí sentou esse barracão aí.
> Quando o Seu Eduardo morreu, Júlio desnorteou e vendeu o barracão, vendeu a casa, o caboco que comprou, filho de santo dele. Porque a "moça" do finado Eduardo dizia sempre que não era pra vender o barracão, que o barracão era dos encantados e se Seu Eduardo morresse, que era pra Júlio ficar com o barracão e a casa. Agora, se ele entendesse de vender a casa, vendesse a casa, mas o barracão não, que era dos encantados. Aí, Júlio disse: "Ah, Seu Eduardo já morreu, eu vou me embora pra onde mora minha irmã, em São Paulo, porque não sei o quê". Quando a gente soube, ele já tinha vendido. Depois da feitura da gente e tudo, ele vendeu o barracão (VIANA, 2018).

No "barco" que Mãe Nilza e Ruth foram feitas estavam também Luciano e João Tavares, este já falecido. Eram duas mulheres e dois homens. Mãe Nilza de Oxóssi, Ruth de Oxum, Luciano de Xangô e o finado João Tavares de Iansã. Segundo Mãe Nilza, Luciano tem "barracão em São Luís, mas toca umbanda" (VIANA, 2018). Conta que, na sua feitura, não tinha todo o material para fazer tudo. Foi o Seu Júlio que deu a metade e os amigos ajudaram na outra metade. Ainda sobrou pra ser dividido com Ruth. Segundo contou-me, Seu Júlio havia passado por muitos problemas de saúde e falta de lugar pra morar, antes da sua "passagem", em 2017. Mãe Nilza havia tentado ajudá-lo de várias maneiras, mas era conhecido como um homem "agoniado", segundo Mãe Nilza, por ser de Ogunjá, a qualidade de Ogum que tinha. "Dizem que todo mundo que é desse tipo de Ogum, é assim agoniado, ou então é muito fechado" (VIANA, 2018). Antes do barco de Mãe Nilza, eles já haviam feito muitos filhos de santo. O barco em que elas foram feitas foi preparado só por ele. Era seu primeiro barco. Os outros foram preparados por ele e Seu Eduardo. Ele, como pai pequeno, o ajudava, mas já tinha tanto domínio, segundo Mãe Nilza, que realizava a maioria das funções.

Figura 21 - Fotografia de Júlio de Ogunjá



Fonte: Paulo do Vale, 2018.

> No dia que eu fui jogar búzio pela primeira vez, quando ele louvou o búzio aqui na minha cabeça, chamando por todos os Orixás, quando chegou a vez de Oxóssi, ele veio e se apresentou. Oxóssi se apresentou e disse que ele que era o dono! E todo mundo dizia que era filha de Xangô, mas ele disse: "Não, não é dono! Não pode passar à frente". Aí, no dia da saída da festa, ele veio pra dar o *uruncó*. Eu tenho a minha djina é Odé, por causa de Oxóssi, mas a dijina não é só isso. A de Ruth é Omi. Omi porque significa água de Oxum. Agradeço a Deus, aos Orixás e ao homem que me preparou. Ele me disse: "Minha filha, Oxóssi é o dono dessa casa. Oxóssi é que guarda a cumeeira dessa casa". Na minha feitura, as portas se abriram; tanto pra mim, quanto pra Ruth (VIANA, 2018).

Decifrar o indecifrável. Estabelecer fronteiras onde estas não existem, ou são tão tênues que são quase imperceptíveis. Essas são algumas armadilhas em que somos tentados a cair, toda vez que queremos "arrumar a cena" de acordo com os nossos códigos de entendimento. Tentava entender como o barracão era de uma entidade em outra doutrina, nesse caso, o Orixá Oxóssi e, ao mesmo, quem trabalhava para a sua edificação e comandava era seu Waldemar, um encantado do Terecô. Existia, assim, um mundo cohabitado por seres, com funções diferenciadas, que atuavam de várias formas, com poderes distintos, com mobilidades fluidas e possibilidades de negociações realizadas, que iam para muito além da nossa compreensão. Essa negociação da permanência do seu Waldemar na corrente, "começou a ser feita", tentando precisar um marco na narrativa de Mãe Nilza, ainda lá em

Alto Alegre, quando esteve aos cuidados do seu Zé Ferreira. Mãe Nilza, em uma das nossas conversas, contou-me[37] que, antes de chegar lá, através da indicação do seu amigo Jossimar, ela sonhou com a casa e com ele.

> Por incrível que pareça, quando eu deitei, eu sonhei com a casa, vi o poço que tinha lá, a casa toda coberta de palha e vi um homem vestido numa calça – nessa época tinha umas calças que chamava *faroeste* – e ele tava nu de cintura pra cima. Quando eu cheguei lá, não é que a casa era igualzinha e ele tava vestido com a mesma calça? O poço assim na frente, um pé de manga bem perto do poço. Aí, ele disse: "Eu sabia que você vinha!" Ele não me cobrou um tostão. "Esfria o corpo para eu poder lhe olhar". Aí, ele foi buscar uma pedra assim oval, enrolada num pano branco e outro azul por cima. A pedra tava assim como tava, dentro da cinza. "Bota a sua mão direita." Quando eu botei a mão aquele cinzento foi desaparecendo tudo, tudinho. Ela ficou clara. Aí, ele disse: "Esse aqui é o seu povo. E tem esse caboco que não é da sua corrente, mas tá querendo entrar. Mas bebe, e você não pode ficar nela." Aí, ele foi e pediu pro seu Zé Ferreira: "Mas você é beberrão e não pode ficar nela". O finado disse que ele se ajoelhou, pediu a imagem do senhor e disse pra ele que nunca ia beber em cima de mim. Aí, ele ficou, mas ficou fora da corrente, porque ele não era da minha corrente. Quem ajeitou ele na minha corrente foi Mãe Antoninha que ele pediu pra ela. Porque quem acompanhava Oxóssi era outro caboco, mas, aí, teve uma negociação e ele acabou cedendo pra seu Waldemar, porque disse que já tava muito velho também, aí, deixou pra ele. ***Era seu Sete Estrelas.*** Aí, ficou. Ele me passou um banho. Ele disse: "Você vai voltar pra fazer o encruzo." Aí, eu vim fazer o serviço encruzando. Assentar a corrente. Aí, ele puxou o encantado pra cima de mim. Nesse tempo, quando ia encruzar, metia umas contas no corpo da gente. Eu tenho essas contas no meu corpo (VIANA, 2018).

Ordep (1978) ao estudar um Terreiro Angola, na Bahia, coloca que a Iaô (filha de santo iniciada), ao longo da vida, será acompanhada pelo seu Orixá ou Inquice, pelo adjuntó (espécie de acompanhante desde o berço), que, talvez, só irá "possuí-la" depois dos sete anos de feitura, um caboclo que terá uma festa uma vez por ano e, talvez, ela nunca o incorpore, e o *erê,* que é a entidade criança que acompanha o Orixá.

Embora o Terecô seja mais afirmadamente de origem Banto, com elementos Jeje-nagô (FERRETI, 2007, p. 01), e Mãe Nilza tenha cruzamento com vários elementos de nações diferentes, ela foi "feita" no Candomblé de nação Ketu, nação do seu pertencimento, cujos antepassados trouxeram, a partir de todo processo de escravização, suas Leis e seu Axés. A nação Ketu seria originária dos Iorubás da Nigéria e do Benin, dos Fon do Benin teriam vindo a Jêje e do Congo, Angola, a angola banto. Assim, falam em iorubá, e o Santo é chamado de "Orixá." Então, quando ela fez a "sua obrigação", "deitou para o santo" ou "fez a cabeça", em 1985, a mesma passou por um longo processo de transformação, ou seja, nasceu de novo. A

[37] Destaco aqui, mais uma vez, a plasticidade e a densidade da memória. Várias vezes ouvi essa passagem, mas agora ela vinha com esses outros detalhes. Por isso, a retomo, na tentativa de respeitar o percurso da memória, sua manifestação e recusa ao lembrar-se de determinados fatos. Ou talvez, outra possibilidade que me ocorre, é que tenha sido revelado só agora, porque em "outro tempo", talvez não tivesse "adquirido as condições" para ouví-la.

"cobrança" que tinha do seu Orixá havia sido cumprida. Desse modo, no universo do Povo de Terreiro, deixou de ser Nilza Viana, para ser Nilza de Odé, por conta da dijina recebida do Orixá Oxóssi, dono da sua cabeça. Só que esse renascer, não "apagou" ou sucumbiu os ensinamentos obtidos anteriormente no Terecô. Esses saberes ficam guardados e são acionados à medida que a necessidade vai se apresentando, formando, assim, um grande repertório de saberes. De um lado, na doutrina do Terecô; do outro, na doutrina que estava apreendendo, entrando, fazendo-se.

> Eu sou Zeladora, eu zelo pelos Orixás e eles zelam por mim. Porque assim é que é. Eu passei 15 dias resguardada, quando cuidada por Antoninha. Eu passei 15 dias recolhida no quarto. No candomblé se chama roncó. Tem os encantados de herança. O candomblé explica bem isso. No terecô eles explicam assim. Eu trouxe um encantado de herança, o meu Xangô é de herança. Mas ele não é dono, porque o dono toma conta. Ele passa na corrente. Tem que ter o dono. Agora tem gente que não é de corrente. Nesse caso, só passa no máximo três encantados, depende da mediunidade da pessoa. A Ruth não é de corrente. Eu sou de corrente. Passa tudo (VIANA, 2018).

Goldman (2009) ao discutir a relação entre o ser humano e a composição com o Orixá, destaca que, "a partir do nascimento cada um de nós é de um orixá (geral), mas apenas alguns de nós seremos convocados para a iniciação e apenas nesse momento teremos o nosso orixá (pessoal)". (p. 120). As pessoas podem ter o mesmo Orixá (Oxum, Oxóssi, Iansã) mas, a partir da feitura, esse é individualizado. Ele passa a ser o Orixá da pessoa! A Mãe Nilza, quando se dirige ao seu Orixá de cabeça, sempre fala: "O meu Oxóssi!" É dela! Passa a ser da pessoa e um não vive mais sem o outro. Por outro lado, há aqueles que já nascem com o dom, ou seja, já nascem "feitos". A exemplo dos abikus (crianças que nascem pra morrer na tradição yorubá), até que algum procedimento possa ser feito para mantê-la neste mundo; ou, no caso dos Ogãs e Ekedis, que têm uma feitura diferenciada, pois não incorporam nenhuma divindade, mas são escolhidos para cuidarem, respectivamente, da casa, comida de santo e da Mãe de Santo/Pai de Santo quando esse (a) está incorporado (a) ou recolhido no roncó. São feitos (as) de "olhos abertos", não perdem a consciência como as Iaôs. São zeladores(as) da casa e dos cultos e estão sob o comando dos(as) líderes dos terreiros. Segundo o autor, todos os seres já existem de alguma forma. Eles são, assim, virtualidades que precisam ser atualizadas.

> O modo mais elementar de descrever o sistema consiste, sem dúvida, em dizer, simplesmente, que se trata de uma espécie de panteísmo, onde um certo número de divindades (dezesseis, em geral) repartem os cosmos entre si, uma vez que cada coisa e cada ser "pertence" a uma delas. Da mesma forma, os fiéis são humanos que, devidamente iniciados, podem ser possuídos pelas divindades a que "pertencem".

> No entanto, quando se tenta enumerar com precisão quais são os Orixás, seu número raramente coincide com dezesseis postulados. Além disso, cada Orixá representa-se em uma quantidade de variável de "qualidades", espécie de modalidade de cada divindade. Assim, o Orixá tido como o mais velho de todos, Oxalá, apresenta-se em qualidade "jovem" (Oxaguiã) e em uma qualidade "velha" (Oxalufã) – e o mesmo acontece com outros Orixás. (...) Pode-se mesmo dizer que uma determinada qualidade de um Orixá é "quase" um outro Orixá (Uma determinada qualidade do Orixá Omolu é quase um Oxalá). Finalmente, e para complicar ainda mais o quadro, pode-se falar também no "Orixá de fulano", que é o Orixá de alguém (GOLDMAN, 2005, p. 2).

É comum ouvir no Terreiro, quando alguém faz referência a um pedido, a uma graça recebida, ou somente em agradecimento ao novo dia, agradecem a Deus ou diretamente ao seu Orixá. "Valei-me, minha Mãe Oxum! Obrigada, meu pai Oxóssi!" "Com a proteção do meu Ogum!". Estabelece-se, assim, depois da feitura, uma relação de pertencimento, de devoção, obrigação, fidelidade e prazer na relação.

O trabalho de obrigação/feitura no santo é muito minucioso, o que fez com que somente a experiência do Pai Júlio de Ogunjá, residindo em Codó, identificasse através do sétimo jogo de búzios, a confirmação do Orixá Oxóssi na cabeça de Mãe Nilza. Foi o Orixá Oxóssi quem respondeu no jogo. Desse modo, foram preparadas as comidas e oferendas, foram feitas as roupas e preparada a festa da saída do barco, ou seja, da apresentação do Orixá renascido e da pessoa também. Ambos nascem juntos!

Todo o processo de renascimento e recolhimento no roncó demorou 21 dias. Durante esse tempo, ela foi cuidada por Francisca, onde, inconsciente, sob a proteção do Orixá foi sendo acompanhada pelo erê, uma espécie de guardião-infantil ou Orixá na sua forma infantil. Além dele, também foi acompanhada pelo "...criado que é seu mensageiro, que executa as suas vontades e que, em seu nome, trabalha pra ele: EXu (COSSARD, 2011. p. 150).

Seguindo todos os preceitos no roncó, no terceiro final de semana de setembro de 1985, chegou o dia da sua saída na festa, quando os integrantes do seu barco também dançaram e se apresentaram com os seus respectivos nomes, danças e rituais dos seus Orixás.

Todo esse processo de formação exigiu/exigirá um longo aprendizado no qual ela não aprenderá pelos livros. Eles facilitarão e ajudarão no entendimento. Até porque esse "ensino" nunca é dado de forma sistemática, pois se aprende de várias formas e com vários seres. Aprende-se no tempo certo das coisas, não há como queimar etapas.

É um aprendizado adquirido por hábitos, observações contínuas acerca do que fazer, do momento certo de falar, do saber até onde pode falar, do perguntar. Os mais velhos que ensinam vão se constituindo ao longo dos anos. Assim, aprende-se sobre os seres e as

coisas do mundo: Orixás, pedras, plantas, animais, cores, sabores, cheiros, sonhos, dias, anos a que pertencem os orixás, o jogo de búzios para ajudar os seus filhos na intermediação com os Orixás, tudo vai sendo apreendido de modo muito vagaroso e contínuo.

Trata-se de um longo aprendizado em outra ciência. Nesse modelo, há uma composição de forças da pessoa, do santo, do assentamento e do axé da casa. Há uma dupla captura: o santo se forma e a pessoa também. Trata-se de uma experiência que nem a mais completa descrição seria capaz de explicitar o que acontece com esse novo ser. O que se sabe é que, de fato, não há quem não saia renascido da relação. Ela não é exterior. Pelo contrário! Dá-se no mais profundo habitat do indivíduo. Segundo Sansi (2013, p.107) quem faz o santo, faz-se a si mesmo, em um processo de transferência da agência do santo para aquele que está se iniciando.

Assim, é a experiência desenvolvida que lhe dará um conjunto de percepções, possibilidades de leituras, segundas visões, mecanismos de ação e um repertório de saberes para poder agir diante das situações que se apresentarem. Essa aprendizagem, que é longa, exigirá um generoso tempo de observação, obediência aos preceitos, resguardos, convivência nos terreiros, cumprimento das obrigações posteriores, obediências ao seu Pai/Mãe de Santo e às mais velhas do Terreiro, em idade e/ou em feitura do santo. Há, assim, uma série de elementos, posturas, comportamentos que irá adotar, ao ser iniciada. Ela já pertence à outra família, a de santo. Está amalgamada com outro ser, cuja relação irá ficar cada vez mais imbricada, à medida que a aprendizagem com relação à doutrina e aos cuidados com o seu Orixá, forem se entranhando à sua pessoa. E isso depende especialmente do tempo: do tempo que se observa, do tempo que se dedica, do tempo que faz as suas elucubrações, do tempo destinado às suas obrigações, do tempo que se dedica a aprender, etc.

Cossard (2011), antropóloga e filha de santo, conhecida como Gisèle Omindarewa no povo de santo, em texto escrito sobre o processo de aprendizagem das Iaôs no Candomblé Angola, publicado originalmente em 1969, coloca que a iaô tem duas missões:

> Por ocasião da descida do Orixá à Terra, os trajes rituais, as insígnias levadas pelas iniciadas em transe, os ritmos, os cantos e a coreografia perpetuam lendas que formam uma herança preciosa e que a Iaô transmite de geração em geração. É o patrimônio da comunidade.
> A Iaô tem, além disto, uma segunda missão. Através dela são transmitidas as mensagens que o orixá destina aos humanos, tanto a ela quanto às pessoas à sua volta. Quanto mais antiga sua iniciação, mais a personalidade do seu orixá (isto é, aquela que possui em estado de transe) aumenta de importância. Continua a corresponder ao arquétipo tradicional, mas adquire nuanças segundo cada indivíduo. Pouco a pouco, o orixá adquire o hábito de falar e com o tempo e a experiência desenvolvem os signos de um saber pessoal: dupla visão, profecia, língua secreta, conhecimentos de plantas, remédios, etc. "Com o tempo o santo vai se

> desenvolvendo", ao que se diz. Esta faculdade se desenvolve mais, ou menos, segundo os casos, mas a evolução se dá sempre sem que a iniciada tenha conhecimento dela, da mesma forma que a escolha de se tornar filha-de santo deu-se independentemente de sua vontade, sem que até mesmo tenha existido um esforço de sua parte para chegar lá (2011, p. 134).
> (...) Pouco a pouco, procura saber descobrir os segredos do candomblé, o "fundamento". (...) e por outro lado não se deve aprender depressa demais, pois tudo o que se faz no candomblé pode acarretar, em caso de erro, consequências extremamente prejudiciais para si e para os outros. Se uma filha-de-santo antecipasse determinadas iniciativas, poderia provocar o descontentamento das divindades, devido a conhecimentos mal assimilados, utilizados sem muita consciência do seu significado. As divindades poderiam então desencadear catástrofes, chegando à loucura e até mesmo à morte. "O Tempo não gosta do que se faz sem ele", dizem as mais antigas (2001, p. 144-145).

E foi seguindo esses ensinamentos e percebendo o valor do tempo, que Mãe Nilza foi aprendendo, registrando nos seus vários caderninhos (não tive acesso, pois não sou iniciada!) as orientações recebidas do seu Pai, Júlio de Ogunjá, fazendo as suas obrigações de um ano, três anos, sete anos, que são as iniciais, dando prosseguimento ao seu aprendizado. Reaprender a deitar, a levantar, a comer, a dançar, a fazer os fundamentos da casa, dos assentamentos dos Orixás e do seu encantado, a saber que terá uma série de proibições que a acompanharão até a sua passagem. (Cores de roupas, corte de cabelo, determinadas comidas, determinados dias etc.). É como ela diz: "A gente todo tempo tá aprendendo. Aprende a lidar com o santo, com os Orixás, aprende a lidar com as pessoas (que é mais difícil!), aprende a identificar os problemas e a tratar deles" (VIANA, 2018).

Figura 22 - fotografias de Mãe Nilza de Odé e da Mãe pequena Ruth de Oxum na saída do roncó/1985



Fonte: Arquivo pessoal do Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum, 1985.

3.2 O Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum

Inaugurado em 2002, com a saída do seu primeiro filho de santo feito, Marcelo Cenzala, o Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum funciona há dezessete anos. Segundo Mãe Nilza e Ruth, seu Waldemar trabalhou muito para que ele fosse edificado. Mãe Nilza costuma dizer que ele é como se fosse o "encarregado" do seu Orixá Oxóssi, que só vem uma vez por ano e diz o que tem que fazer. A definição desses postos hierárquicos, ocupados pelas entidades, é definida entre eles. Mãe Nilza teve que ser orientada e cuidada, a partir da experiência que Seu João Ferreira, Mãe Antoninha e o Pai de Santo Júlio de Ogunjá já tinham adquirido, para descobrir quem eram os seus "donos de cabeça", o que queriam, e qual o destino que a sua vida iria tomar. Assim, foi-lhe revelado lá atrás, ainda em 1964, que teria que "botar barracão".

> Quando foi feito esse salão, que eu não queria fazer, aí, meu Pai de Santo disse: "Não, minha filha, não é querer... veio. Oxóssi pede a casa dele, minha filha, vai ter que fazer, ou um ano ou dois anos ou três anos, minha filha, vai ter que fazer". E aquilo me martirizou muito, porque eu fiquei muito agoniada. Aí, seu Waldemar veio e disse :"Olha, diz pra dona Nilza que vai ter que fazer e deixe estar que eu vou correr muito, deixa comigo que eu vou correr muito". Porque eu olhava assim e minha mão vazia: "Meu Deus, como é que eu vou fazer alguma coisa sem ter um tostão?" E minha casa caindo! Minha casa aí era de taipa, a casa caindo e eu: "Meu Deus do céu, eu vou fazer salão com essa casa caindo?" Aí, ficava aquela confusão, aquela coisa na minha cabeça. Aí, meu Pai de Santo vinha: "Minha filha, Oxóssi tá cobrando!" "Mas, meu pai, como que ele tá cobrando se eu não tenho esse dinheiro?"
> Aí, ele: "Não, minha filha, deixe estar que vai ter o jeito..." Pois, quando eu fui pra São Luís, eu tive que adoecer, ir pra São Luís fazer um bocado de exames... Foi feito coisa pra descobrir o coração grande. Aí, quando eu voltei, antes de eu voltar lá, apareceu um negócio lá, de uma mulher diz que para seu Valdemar fazer. Esse dinheiro, ele ganhou lá dentro de São Luís... Ele foi, eu mesmo doente, ele foi e fez o serviço que era de uma família. Aí, o dinheiro que ele recebeu quando chegou aqui era pra fazer o salão... Aí, minha casa caindo... Aí, um dia Ruth: "Mas como é que vai fazer esse salão com a casa caindo? Fica feio!" Aí, ele disse: "Eu vou emprestar o dinheiro pra dona Nilza"... (o corre-mundo, que ele não diz dinheiro) "...o corre-mundo pra ela fazer a casa dela." A casa tava caindo, aí, ele veio um dia e disse: "Ó, diz pra dona Nilza cuidar dessa casa, que eu não aguento mais segurar essa casa dela, não." Aí, menina, mas no dia que nós mudamos, a casa caiu. Tu acredita nisso? Aí, fiz a minha casa com o dinheiro que ele emprestou. Ficou boa mesmo. Um filho de leite fez e não me cobrou nada, mas não tive como pagar o seu Waldemar. O dinheiro nunca dava. Aí, com a pressa de fazer, ele resolveu ganhar outro corre-mundo pra poder construir o salão, mas Ruth me disse que, de vez em quando, ele me cobra (risos) (VIANA, 2019).

Figura 23 - Fachada do Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum atual



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Figura 24 - Fachada da casa onde fica localizado o Terreiro Ylê Axé



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Vê-se, assim, que a relação do seu Waldemar com Mãe Nilza é de muito "companheirismo", após terem vencido os primeiros obstáculos da relação. Poderia arriscar dizer, sem medo de errar, que ali existia uma relação consolidada de respeito, confiança, amizade e muito amor. Era nítida a cumplicidade entre ambos, no que tange às dificuldades enfrentadas por ela. Uma complicada bricolagem entre vida material e vida espiritual. Assim, para abrir o seu barracão, teve que apreender a desenvolver os preceitos da religião, reunindo um conjunto de experiências adquiridas pelos mais velhos. Construindo o seu próprio repertório de saberes, sempre através dos cuidados do seu Orixá Oxóssi, do trabalho do seu Waldemar, do seu Pai de Santo Júlio e da Mãe Pequena, Ruth, pôde fazer o trabalho de iniciação do seu primeiro filho. O encontro dos dois revela, mais uma vez, a dinâmica sem fronteiras de atuação das entidades, que enlaçam vidas e conduzem a destinos, até então, inimagináveis pelo (a) médium. A relação de Marcelo Cenzala e Mãe Nilza começou assim:

> Eu sou nascido e criado dentro de Brasília, onde eu tive um grande desequilíbrio espiritual, dentro de Brasília. Passei por vários médicos, médicos capacitados, fiz vários tipos de exames, acho que todos, até ressonância magnética eu fiz. Não dava nada. Até que um dia, eu conversando com um médico, ele me disse: "Olha, esse seu problema é espiritual. É do mato! Não tem nada a ver com a medicina!" Eu não acreditei. A situação foi ficando cada vez mais ruim. Eu não comia, não sentia fome, saía andando assim pela rua, no tempo, no sol, parecia um andarilho. Até que um dia, a minha mãe, essa de Brasília, me fez uma grande revelação, na qual ela disse que era daqui, do município de Codó, e que ela achava que era, realmente, um problema espiritual. Eu não quis aceitar. Eu não aceitei de jeito nenhum. Inclusive, eu era cem por cento contra as religiões de umbanda, matriz africana, até chegar um

> ponto em que a minha mãe, em Brasília, saía escondido pro toque de Umbanda. Um dia, ela disse que tinha uma pessoa aqui, em Codó, que poderia me ajudar. Eu tinha insônia, desassossego, quando eu tava andando assim. De repente, eu andando, sentia um clarão e caía – meu joelho é todo marcado pelo tempo – eu caía, me tremia todo, as pessoas achavam que era epilepsia. Até que um dia eu vi que já tava demais. Aí, disse: "Tá tudo bem, eu vou lá pra sua terra, pra dentro do mato." Eu achava que Codó era só mato, tipo um sítio, uma chácara. Eu não sabia de nada. Qual não foi meu susto de ver Codó! Uma cidade grande, linda! Aí, quando eu bati aqui na porta e eu vi Mãe Nilza, logo pensei: "Meu Deus eu não sei o que é essa missão, mas eu sei que é aqui." E Mãe Nilza me recebeu muito bem. Também filha de meu pai Oxóssi e minha mãe Iemanjá (saudação aos Orixás) (CENZALA, 2018).

Vê-se que são comuns os processos de resistências do médium até entender a sua escolha pelo Orixá. São várias narrativas a respeito dos primeiros "embates" travados com as entidades, até o reconhecimento de que a referida "escolha" representa a sua missão, o seu *odu* (destino) se revelando. Foi assim que a vida do Marcelo se imbricou com Mãe Nilza e a cidade de Codó. Antes mesmo, já estava imbricada. A sua mãe biológica é do município de Codó. Ela saiu da cidade, mas a sua herança espiritual a acompanhou e revelou-se no seu filho. E foi nessa condição que Mãe Nilza começou a cuidar de Marcelo. Ele passou um ano morando em Codó, até reunir as condições para realizar a sua feitura.

> Aí, ela me disse que ia me botar no quarto, para que ela pudesse jogar os búzios e, assim, poder saber o que estava acontecendo na minha vida. Eu vim em 2001, no dia do ataque das torres gêmeas. Lembro bem porque foi um fato marcante. Passava tudo pela televisão. Aí, Mãe Nilza me deu um ebó, depois eu fui jogar meu jogo de búzio e, quando ela louvou os Orixás, Ogum, meu pai, respondeu na hora: "Eu tô aqui. Eu sou dono dele! Dono do Ori dele" (louvou ao Orixá). Minha mãe Iansã também respondeu e Exu também. Meu pai também disse: "Eu tô aqui." Disseram que eu tinha uma grande missão, que eu tinha que cumprir. Aí, foi uma grande bênção. Mas, mesmo assim, eu ainda fiquei ressabiado, pensando: "Meu Deus, o que esses Orixás querem comigo? Eu, lá em Brasília, no meu canto." Aí, Mãe Nilza disse que eu ia ter que dar a minha obrigação. "O seu pai disse que tem que dá." Aí, foi muito difícil, pois sem ter condições. Mãe Nilza foi uma pessoa muito especial. Sem dinheiro, sem trabalho, eu fiquei um ano aqui. Ela que me sustentava, de um tudo: da pasta ao sabonete. Daí, eu nunca mais voltei. As pessoas me perguntam por que eu não voltei mais. Acho que tenho uma ligação de outra vida com ela. E, nessa época, ainda não tinha o terreiro, mas, Graças a Deus e ao nosso Pai Oxóssi, deu tudo certo. Porque eu sou o primeiro filho iniciado, mas eu não sou o r*ombão* da casa, que, com fé em Oxóssi, meu pai, ele ainda vai ter o *rombão* da casa. E eu tenho muito orgulho mesmo. É uma honra. E uma missão que vem de Deus e dos Orixás (CENZALA, 2018).

Segundo explicou-me, o *rombão* da casa é aquele que cai com o seu Orixá, tem que ser realizados todos os preceitos iniciais, e só assim é recolhido para dentro do roncó. No caso dele, teve que passar por todos os infortúnios, fazer o jogo dos búzios e ser recolhido. É quando a sacerdotisa canta para o santo vir e a pessoa vira e "bola no santo" de imediato. "Aí, vem como todo aquele procedimento com as toalhas brancas e a pessoa vai lá pro quarto do santo. Eu tenho certeza que o pai Oxóssi vai escolher a dedo" (CENZALA, 2018).

O processo de feitura de Marcelo deu-se sob a coordenação da sua Mãe, a sacerdotisa Nilza de Odé, do seu avô no santo, Júlio de Ogunjá e da Mãe Pequena, Ruth de Oxum. Para tanto, entrou para o roncó, em 01 de setembro de 2002 e saiu no dia da inauguração do Terreiro, no dia 20 de setembro de 2002.

Figura 25 - Fotografias do Marcelo no roncó, como seu avô de santo, Pai Júlio de Ogunjá, 2002



Fonte: Arquivo da AUCAC, 2002.

Figura 26 - Marcelo de Tamulissi - Saída do roncó



Fonte: Arquivo da AUCAC. 2002.

Marcelo, assim como Mãe Nilza, cada um no seu tempo, tinham renascidos juntamente com os seus "santos". Mãe Nilza, agora, era a sacerdotisa que comandava, a partir dos saberes já aprendidos. Ele estava a iniciar os seus aprendizados. As vidas deles, assim, estavam ligadas para todo sempre. Como primeiro filho, havia recebido o axé dos outros que o precederam. Dona Edinalva, que havia feito o seu Júlio, seu Júlio que havia feito Mãe Nilza e Mãe Nilza que o havia feito. Sua missão no Terreiro só estava se iniciando. Dali em diante, a relação dos dois precisava estar muito firme para que a Ilê Axé se edificasse e prosperasse.

Por ter sido escolhido para ser o primeiro trabalho de Mãe Nilza na administração do Terreiro, o seu axé também iria passar para todos os outros que seriam feitos a partir dele. É uma força que vai se renovando. É por isso que tem que haver a firmeza na relação e, consequentemente, na casa. Daquele dia em diante, ele lhe deveria obrigações para com o seu santo e com a casa. Havia, assim, a construção de vários desdobramentos dessa nova relação: dele com o santo, dele com Mãe Nilza e dele com o Terreiro.

Figura 27 - Fotografia de Dona Toriana, encantada de Mãe Nilza, e Marcelo



Fonte: Paulo do Vale, 2014.

Ruth de Oxum, Mãe Pequena, informa que

> O trabalho do Candomblé é tirar o negativo e trabalhar o positivo. Os orixás têm o seu lado positivo e negativo. Eles são que nem a gente. Foram amados, odiados, tiveram raiva. Assim, é feito logo um ebó de limpeza. O negativo não pode superar. A mãe de santo passa um tempo no ventre espiritual, tem um processo, dos banhos, do preparo. Você nasce de novo. E os filhos dela também. A partir do momento que a gente toma a bênção pra Mãe Nilza, toma bênção para o sagrado que habita nela, não é para a matéria de Mãe Nilza (SILVA, 2018).

Figura 28 – Fotografia do nosso primeiro cumprimento na Festa Grande



Fonte: Paulo do Vale, 2013.

Reconhecer o sagrado que habita no outro. Interessante pensar sobre isso, pois o reconheci desde o primeiro encontro com Mãe Nilza. Na verdade, tornou-se um ritual, um imperativo, chegar à sua casa e tomar-lhe a bênção. Sempre foi muito bom. Minha avó costumava dizer que "bênção é bom pra quem toma"! Em outras palavras, se recebe o axé que o(a) outro(a) está lhe desejando, lhe doando. Ensinamento aprendido. Via todos (as) fazerem isso. Filhos, netos consanguíneos e todos (as) filhos (as) e netos (as) de santo. Formavam uma grande família e Mãe Nilza, com a ajuda incontestável de Ruth, tornara-se uma grande referência para todos(as).

Desse modo, quanto mais Mãe Nilza vai realizando os seus trabalhos, permitindo a entrada de novos filhos(as), dentro dos preceitos, fazendo as suas obrigações, zelando pelo seu povo, o seu axé vai só aumentando, pois vai se desenvolvendo na doutrina, apreendendo novas formas. Aprende a lidar com a falta de algum elemento daquele trabalho, substituindo por outro, sem afetar o Orixá e, tampouco, a pessoa. Aprende a lidar com o imbricado processo de *quisila* dos Orixás, que são as reações contrárias à energia positiva do Orixá, como determinados alimentos, usar cores proibidas, ou qualquer coisa encontrada na própria natureza, que entre em desarmonia com o Orixá da pessoa, causando-lhe doença ou outros infortúnios. Aprende a estabelecer um sistema de gestão para que as disputas que possam existir no Terreiro não saiam do controle, pois todos são atingidos quando alguém está em desarmonia. Na Ylê Axé existe uma diretoria composta pelos filhos (consanguíneos, Rita e

Socorro fazem parte) e os filhos de santo que ajudam na administração do Terreiro, sob a coordenação de Mãe Nilza, da Mãe Pequena Ruth, que realiza diversas atividades, e Marcelo, como liderança e primeiro filho. São incansáveis nos meses que antecedem as duas festas da Ilê Axé: a de janeiro, em homenagem ao Orixá Oxóssi, e a de setembro, que corresponde ao aniversário do seu Waldemar e Dona Toriana, encantados aos quais Mãe Nilza paga obrigação.

Figura 29 - Fotografia das Festas Grande - Aniversário do seu Waldemar e Festa para Dona Toriana



Fonte: Paulo do Vale, 2017.

Figura 30 - Fotografia das Crianças e adolescentes na Festa Grande



Fonte: Paulo do Vale, 2014.

Além disso, todas as quintas-feiras do mês são realizadas sessões de formação dos filhos e filhas de santo, na Ilê Axé. Nessas formações, são trabalhados conteúdos relacionados à doutrina, ao entendimento de cada Orixá, os preceitos a serem seguidos, cantos, cuidados com cada Orixá, orações, entendimentos sobre as plantas, legislações relacionadas à defesa dos filhos(as) de santo com relação ao preconceito e injúrias sofridas etc.

Assim, a partir da experiência que vai construindo, Mãe Nilza desenvolve um conjunto de atividades junto ao povo de Terreiro, em que vai-se demarcando um espaço religioso, político e social na cidade. Foi a partir dessa experiência que resolveu implantar, em Codó, em 2010, a Federação das Comunidades de Matriz Africana de Codó (AUCAC), para poder congregar o povo de Terreiro e discutir políticas públicas para esse segmento.

Vê-se, assim, que a reunião dessas experiências, como liderança de um terreiro e de uma entidade, remonta àquilo que Thompson (1981) já discutia lá atrás. A experiência vivenciada por indivíduos, em uma determinada realidade, produz movimentos contínuos na história, dentro de um campo de múltiplas possibilidades. Esse sujeito que pensa, age, raciocina, estabelece relações, torna-se liderança, revela um movimento tão dinâmico, que se torna quase impossível precisar o alcance da sua intervenção na realidade. Torna-se, deste modo, impossível precisar a forma como manipulará o seu conjunto de experiências

adquiridas em uma situação específica. Assim, Mãe Nilza constrói/construiu no seu Terreiro um espaço religioso, com atuação política na cidade, ao organizar ações e pensar as demandas para o povo de Terreiro. Neste sentido, sob a sua liderança, começam a perceber como a cidade funciona, como são tratados, quais são as suas necessidades, quais políticas dão certo, quais inexistem e, com isso, criam dificuldades para as suas existências e necessidades.

Desse modo, diferente do determinismo econômico construído por certas vertentes do marxismo, em que a noção de classe aparece estruturada exclusivamente numa relação referenciada ao modo de produção, Thompson propõe pensar que, para além do econômico, essa "classe social e a consciência de classe" que daí advém, se constituem em um conjunto de experiências mais amplas, encarnadas em relações históricas contínuas dos indivíduos, que envolvem seus sentimentos, sua ancestralidade, sua religião, sua cultura, suas ideias, valores etc. A cultura, neste sentido, precisa ser analisada dentro de um vasto campo de relações, onde os grupos antagônicos coexistem e, quando estes são confrontados, passam a expressar, nas suas experiências, sentidos e valores construídos pelos sujeitos nas elaborações das suas narrativas e modos de vida.

Figura 31 - Luara, Luã e Luidge, netos de Mãe Nilza, integrantes da Ylê Axé



Fonte: Paulo do Vale, 2013.

Marcelo de Mutalissi assim finalizou:

> Mãe Nilza foi a pessoa que abriu as portas pra mim, pra minha esposa, filhos, enfim, pra minha família. Fez por mim e pela minha família. O que mãe já fez pra mim, no outro mundo eu não teria condições de pagar. Espero que a gente possa ter uma continuidade aqui na casa, 100, 200, 300, 400 anos. Vai ter um tempo que ela vai ter que ir, nós todos, e tem que continuar. E tem meu pai Waldemar, não tenho como esquecer dele. Do fundo do meu coração, agradeço a todos os Orixás que me receberam de braços abertos (CENZALA, 2018).

Essa continuidade, a qual Marcelo se refere, está sendo construída através do legado que Mãe Nilza vem edificando no Terreiro YIê Axé, através da formação de crianças, jovens e adultos continuamente na doutrina. Os filhos e filhas de santo vão aprendendo como cuidar dos seus Orixás e encantados, à medida que esses ensinamentos vão sendo repassados. Além disso, a força do axé que vai circulando, só fortalece o Terreiro e aqueles que o compõem.

Em uma perspectiva mais efetiva de fortalecimento do povo de terreiro, como veremos no próximo capítulo, Mãe Nilza sairá do espaço do Terreiro, para uma liderança mais ampliada na cidade, com a implantaçao da AUCAC- Federação de Matriz Africana do Maranhão.

CAPÍTULO IV
"TINHAM MUITOS JOVENS SE INTEGRANDO E COMEÇANDO A ENTENDER A RELIGIÃO"

4.1 A implantação da Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão – AUCAC

As imagens construídas sobre raça e representação na cidade de Codó, pela força da religião de matriz africana existente no município e pelas várias histórias que povoam o imaginário de quem é de "dentro" e de quem é de "fora", estruturaram-se a partir da visão racista dos colonizadores e ganharam força ainda na década de 1990, através de matérias sensacionalistas que apontavam a cidade como a "*capital da magia negra"*.

Embora essa conceituação não seja compartilhada pela maioria dos Pais e Mães de Santo da cidade, ela produziu seus efeitos, aliada aos estereótipos construídos, a partir das ações e narrativas históricas dos colonizadores, que edificaram imagens negativas e, por sua vez, depreciativas acerca da estética, capacidade cognitiva, forma de cultuar os seus deuses, ajudando a definir os espaços que eles deveriam ocupar na sociedade, bem como as lentes com as quais os negros e as negras deveriam ser vistos.

Hooks (2019), ao discutir essa relação nos Estados Unidos, através da análise das narrativas culturais, as diversas imagens construídas sobre a negritude e o impacto dessa construção na subjetividade das pessoas negras e, também, das pessoas brancas, diz que:

> Existe uma conexão direta e persistente entre a manutenção do patriarcado supermacista branco nessa sociedade e a naturalização de imagens específicas na mídia de massa, representações de raça e negritude que apoiam e mantêm a opressão, a exploração e a dominação de todas as pessoas negras em diversos aspectos. Muito antes da supremacia branca chegar ao litoral do que hoje chamamos Estados Unidos, eles construíram imagens da negritude e de pessoas negras que sustentam e reforçam as próprias noções de superioridade racial, seu imperialismo político, seu desejo de dominar e escravizar. Da escravidão em diante, os supremacistas brancos reconheceram que controlar as imagens é central para a manutenção de qualquer sistema de dominação racial (p. 33).

Embora as relações entre Estados Unidos e Brasil não seja objeto deste trabalho, aqui nos interessa pensar sobre a construção de imagens sobre a negritude, a partir da marcação da tragédia da escravidão, e como esse controle de imagens sobre o "fazer" dos negros foi-se tornando objeto de interesse e controle do sistema de dominação racial. Desde a trágica ideia do conceito de país miscigenado, o país do samba, do futebol e das mulatas do

"Sargentelli"[38], o Brasil foi sendo estereotipado com imagens na qual negros e negras eram vistos como hábeis com os pés e as nádegas, mas não eram nada "hábeis com a cabeça".

Assim, tornamo-nos o país do "exótico", da boa gente hospitaleira e da alegria abundante. Um riso de boca nua. Afinal, num país de "banguelas", o riso tornou-se um eufemismo do abandono e do descaso com o "corpo e a saúde" dos mais vulneráveis.

Do mesmo modo, para passarem a ideia de país civilizado e harmônico, nas suas mais profundas desigualdades, era necessário esconder os risos dos mais "pobres" e mais "feios", nas favelas e periferias da cidade. Mas, também, ainda assim, não estava bom. Faltava ziriguindum e tempero no "caldeirão da branquitude." Assim, a cultura local passou a ser renomeada como exótica e o exótico tentou trocar de lugar com a cultura local, utilizando-se da sua originalidade. Essa inversão de valores tem sido historicamente negada e tensionada pelos grupos originários e pelos filhos da diáspora.

O tensionamento desses espaços, a partir da construção desses marcadores, sempre deu-se de forma latente, ora identificando-se com o mundo da branquitude, para poder ser aceito e sobreviver em um mundo construído pelo inverso e, ora, negando-o veementemente através da sua cultura, religião, forma de vestir, de fazer as suas festas, enterrar seus mortos etc.

Todo esse processo de inversão, produziu efeitos diversos na população negra e não-negra. Da imagem de auto ódio internalizado (HOOKS, 2019), construída pela negação do corpo, cabelo, formas de vestir, de se comportar e o não reconhecimento de suas origens, a embates claros e definidos na defesa das suas identidades, cultura e religião, a representação dominante fez com que nos mantivéssemos permanentemente em estado de guerra.

Segundo Hooks, nenhum de nós pode ser considerado vítima passiva dessa "socialização". Todos nós temos a nossa responsabilidade, uma vez que sofremos e praticamos ação. Quem se deixa seduzir, vive uma guerra tão permanente, como quem se nega, pois não adianta se travestir de branco, se a marcação da cor, o estigma edificado para separar, o chamado "defeito de cor", está a denunciar permanentemente que este não pertence àquele meio. É no cotidiano que essas marcações irão distingui-lo, pois a diferença está no interno, e "grafada" no externo. Nenhuma capa produzida será capaz de apagá-la.

Desse modo, foi buscando um lugar para ocupar nessa disputa de poder, atravessada pela cultura e controle dos corpos e imagens, que Mãe Nilza, juntamente com os

[38] Osvaldo Sargentelli foi radialista, apresentador e empresário da noite carioca. Era reconhecido como "mulatólogo" (*sic)* por revelar mulatas nas suas casas de show no Brasil, e no exterior, apresentando os seus espetáculos.

seus, resolveu “assentar” o seu povo para discutir as suas demandas e seus projetos com os poderes públicos constituídos. Assim, após tornar-se a Yalorixá do Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum, e adquirir legitimidade e liderança na cidade, começou a agir para a construção desse espaço de visibilidades. Neste sentido, começou a edificar a ideia de que descolonizar as narrativas construídas, a partir da construção das suas próprias histórias, e de um olhar de dentro da religião, possibilitaria a organização das comunidades quilombolas e de matriz africana, na organização e luta pelas suas demandas.

Deste modo, começou a ideia de implantação da Associação de Umbanda, Candomblé e religiões afro-brasileiras de Codó (AUCAC), que viria constituir-se no canal de mediação para que as demandas e necessidades desse segmento fossem ouvidas pelo poder público.

Embora já existisse uma Federação que congregasse muitos dos salões da cidade, coordenada pelo Mestre Bita, Mãe Nilza sentia que havia a necessidade de uma organização na qual pudesse congregar todos e todas no que tange à formação, organização, visibilidade e viabilização de suas demandas.

Com a perspectiva de criar essas políticas de visibilidade e organização das comunidades quilombolas e de matriz africana, a Associação de Umbanda, Candomblé e religiões afro-brasileiras de Codó (AUCAC) nasceu, oficialmente, em 27 de fevereiro de 2010, como uma entidade sem fins lucrativos, visando o desenvolvimento de ações para defesa, elevação e manutenção da qualidade de vida do ser humano, das tradições de matriz africana e das comunidades quilombolas através de atividades nos âmbitos educacional, cultural, social, ambiental, profissional e outros (MARANHÃO - AUCAC, 2019).

Segundo Mãe Nilza, tudo começou a partir da necessidade:

> A gente, que vive com o povo de terreiro, sabe melhor a necessidade das pessoas. Eu fui percebendo que havia possibilidade de facilitar a vida das pessoas do Terreiro. Eu sempre tive isso na cabeça: “Se Deus me permitir, eu vou fazer uma coisa!” Isso tudo foi antes de eu ter salão. Comecei a me interessar muito cedo pela questão. Eu sentia necessidade de fazer alguma coisa, mas o revés da vida me fez adoecer do coração. Assim, quando botei esse salão, eu já comecei esse problema. Mas eu queria fazer algo além de mim. Eu queria poder oferecer um curso de informática, de corte e costura, dar algum tipo de formação que pudesse ajudar os jovens dessa cidade, que não tinham nada. Não havia nada pra eles. Foi aí que Marcelo chegou e começamos a dar andamento. E as pessoas quando começaram a saber que eu estava à frente, diziam: “Ah, se é a senhora que está à frente, eu vou entrar”. Em termos de apoio para as atividades, nós recebemos apoio só mesmo em Brasília, com o governo federal. Marcelo saiu daqui pra Brasília pedindo carona, porque em São Luís, aqui em Codó, ninguém ajudou (VIANA, 2019).

Percebe-se, assim, que não havia nenhuma organização mais politizada na cidade,

com relação ao povo de Terreiro[39]. Ruth e Mãe Nilza, lembram-se de pequenas ações, ainda no Governo do Prefeito Ricardo Archer (1997-2005):

> O povo de Terreiro realizava alguns serviços de atendimento no Hospital. Perpetinha trabalhava a fundo. A mulher ia no hospital grávida, precisava de ajuda, tinha que procurar uma parteira pra mexer a barriga; a criança tava doente, tipo questão de vento virado, quebranto, a gente resolvia. Assim, nós realizamos alguns trabalhos. Então, houve uma junção de terreiros com as rezadeiras, benzadeiras, que iam no hospital prestar assistência . Mas esse começo de organização começou quando Biné Figueiredo[40] era prefeito. Ele queria que todos os terreiros se registrassem e se cadastrassem na Prefeitura. Os que fossem registrados, cadastrados lá, todo ano, na festa anual, ele mandava uma ajuda e, nessa época, foi descoberto que só tinham quatro terreiros registrados: o do Domingos Paiva, do Bita, do Mundiquinho e o nosso. Biné, quando prefeito, criou a Secretaria de Igualdade Racial. Aí, ia ter uma conferência municipal. Marcelo foi passando e viu uma faixa dizendo que ia ter essa Conferência. Na Conferência daqui não tinha ninguém de Terreiro, exceto Santo Antonio dos Pretos. Eu fui e me apresentei. Depois, fui eleita delegada na estadual, representando a Ylê Axé e Codó. Depois fui pra Brasília. Quando eu cheguei lá, ela, a ministra, não sabia quem era de terreiro, porque ninguém dizia que era e nem ninguém foi caracterizado. Aí, eu fui, vesti uma roupa branca, um fio de conta, fui e novamente me apresentei pra ministra Matilde Ribeiro. Foi nessa época que começaram a vir as cestas básicas para cá. Lá é que foram feitas as reivindicações: o que a gente precisava, quais os problemas que a gente enfrentava. Aí eu falei: a fome, capacitação para os jovens, curso de computação que era muito difícil, alimentos, medicamentos para os idosos, ajuda de custo, cursos como bordado no richelieu, vela artesanal, bijuteria pra terreiro etc.
> Assim, cada Federação foi elaborar os seus projetos. Aí, as pessoas cobravam pra fazer. Nós não tínhamos como pagar. Perdemos de realizar muitos projetos. Só com a Federação foi possível, inclusive, repassar dinheiro para os salões pra botar o piso, levantar as paredes de tijolo, fazer um reboco. Tinha que ter uma benfeitoria para o terreiro. Era tudo filmado pra prestação de contas. Era o pessoal de Brasília que vinha e entregava. A gente só via o dinheiro, mas não passava pelas nossas mãos. Só havia uma taxa da associação, que era quem mediava a transferência entre o pessoal que vinha entregar de Brasília e a AUCAC (SILVA, 2019).

Vemos, assim, que muito longe da "benevolência" desses prefeitos, somente com as políticas que começaram a ser desenvolvidas no âmbito federal, a partir das políticas desenvolvidas pelo Partido dos Trabalhadores, com a criação da Secretaria de Igualdade Racial e Políticas Públicas (2003), é que o município de Codó, (leia-se seus governantes), começou a "enxergar" a população negra, pois era necessário articulá-la para as Conferências Nacionais de Igualdade Racial. A primeira foi em 2005, em Brasília. Assim, para que o município pudesse cumprir as prerrogativas do governo federal, passando a receber recursos para a implementação de políticas públicas para esse segmento, e os terreiros, por sua vez, passassem a realizar os seus projetos, o prefeito tinha que desenvolver alguma política para essa população.

[39] Povo de Terreiro é uma denominação já mais utilizada a partir da inserção da Ylé Axé na discussão das políticas públicas destinadas ao Povo de Terreiro nos governos do PT e passou a ser disseminado pela AUCAC. Porém, eles também são chamados : filhos e filhas de santo, médiuns da casa etc.

[40] Biné Figueiredo foi prefeito em (1993-1996), depois entre 2005 e 2008. Atualmente, é filiado ao PSL.

> Codó é uma cidade que 80% é negra, mas é a cidade onde o negro não tem vez. Pode estudar, pode se formar, pode fazer o que quiser. Pra você adquirir alguma coisa, você tem que puxar muito saco, ou deitar pra pessoa passar por cima, e eu sempre fui contra esse negócio. Aqui, a gente não tem opção, ou vai pra cozinha de gente, ou vai lavar roupa de gente. Eu sei que tudo é trabalho, mas só que ninguém quer ficar só nisso, mas eles acham que o lugar do pobre, do negro, é só esse. Eu sou contra. Nós somos inteligentes, falta é a condição. Pra se empregar tem que ir pra outro lugar. Tem um ônibus aí que é clandestino, parece que é quinta e sexta que sai. O povo tá indo todo embora. O povo da periferia tá passando necessidade (VIANA, 2019).

Ao tentar ousar quebrar com essa perspectiva colonizadora, com a reescrita de uma nova história, essa agência que começava a ser liderada por essas mulheres, Mãe Nilza e Ruth de Oxum, com a articulação de Marcelo Cenzala, passou a transformar narrativas hegemônicas, em narrativas centradas na força identitária das comunidades de matriz africana. Da construção de uma autoimagem positiva à afirmação das suas identidades, através de atividades de fortalecimento das suas culturas, religião e modos de ser e produzir, foram sendo elaboradas parcerias importantes que culminaram em ações diversas na área da educação, legislação, cultura, identidade, geração de renda, desenvolvimento sustentável etc.

> Não tem como falar da AUCAC sem falar de Mãe Nilza e de Mãe Ruth. Eu sou a ponta. Sempre foi um sonho delas duas organizar o povo de Terreiro, dar formação. É como se a gente fosse uma engrenagem. Um ajuda o outro. Mãe Nilza tinha um sonho de ter uma entidade que congregasse todos os terreiros de Codó. Eu disse: "Olha, minha mãe, eu não tenho muito conhecimento, não, mas eu tenho muita força de vontade." Eu costumo dizer que eu botei só as pernas. Ela que idealizou tudo. Ela e Mãe Ruth. Tudo é obra delas duas (CENZALA, 2018).

A primeira reunião, para articular a implantação da entidade, foi realizada no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Codó. A associação nasceu com cinco terreiros: Ylê Axé, Tenda Santa Bárbara, (Dona Maria dos Santos), Tenda Santa Bárbara (Seu Domingueiro), Tenda Santa Luzia (Iracema) e Tenda São Domingos (Raimundo Pombo Roxo). Hoje, a AUCAC, tem 186 Salões associados, representando 8.543 sócios. Este número de sócios ganha expressividade, pois os filhos(as) de santo dos Terreiros podem se associar, para terem direito à: marcação de consultas, exames, processos de aposentadoria, auxílio doença e certificados de umbandistas. Geograficamente, este número está subdividido em 17 municípios, incluindo a capital São Luís. Atua na Região dos Cocais, Codó, Coroatá, Timbiras, Caxias, Duque Bacelar, Pedreiras, Santo Antônio dos Lopes, Lima Campos, Aldeias Altas, Peritoró, Bacabal, Alto Alegre, Santa Inês, entre outros.

Abaixo, a primeira sede da AUCAC, em 2010, com a sua equipe de trabalho:

Figura 32 - Fotografia da primeira sede da AUCAC



Fonte: Arquivo AUCAC, 2010.

A diretoria inicial foi composta tendo Mãe Nilza, como presidente. Marcelo e a Mãe pequena Ruth, ficaram responsáveis, inicialmente, pelas questões burocráticas e de articulação da Associação, uma vez que Mãe Nilza, pelo acometimento de doenças, não tinha condições de deslocar-se pela cidade com alguma facilidade. Em Codó, não há transporte público, bem como a associação não dispunha, até então, de um automóvel para realizar as suas atividades. Dessa forma, Mãe Nilza, mesmo não podendo fazer suas articulações necessárias "fisicamente", por questões ligadas à sua saúde, realizava outro trabalho paralelo.

> A parte da Mãe Nilza é a parte fundamental. É a pessoa que vai ali no jogo e vê o que que tá certo, o que que tá errado, da onde tem que desviar de cá, de lá, enfim, que faz pra coisa dá certo. Essa parte aí no tempo, na parte espiritual, se não tiver, eu vou pro sol quente, com Mãe Ruth, mas a coisa não anda. Assim, ela é fundamental. A AUCAC foi uma surpresa aqui em Codó. Veio num bom momento, na parte do Governo Lula e da Dilma, onde realmente tinha o Ministério da Cultura, SEPPIR, a Fundação Palmares, a gente conseguiu muita parceria boa, aqui dentro do estado do Maranhão e fora. A AUCAC foi a primeira entidade a repassar, em espécie, para todos os Pais e Mães de Santo. Foi uma festa! Mas infelizmente, hoje, com o governo de Michel Temer, as coisas tão aí, não teve mais recurso... então a gente espera que venha um outro Presidente que olhe mais para a religião de matriz africana, como ela merece (CENZALA, 2018).

Aqui, é importante destacar duas questões: a primeira é como o Povo de Terreiro lida com o Estado e sua burobracia. Nota-se que o trabalho desenvolvido por Mãe Nilza, no

jogo de búzios, interfere diretamente nas atividades e nos passos que a Federação dará para alcançar determinado fim. Assim, é a força da ancestralidade[41], através dos Orixás e encantados, que vai balizando a relação com o Estado nas suas tomadas de decisões. O processo burocrático segue junto com o trabalho de consulta aos búzios, orações, oferendas etc.

A segunda, é que a referência da entrevista, ao então presidente Michel Temer, deve-se ao fato de ter sido realizada antes das eleições presidenciais, que ocorreram em outubro de 2018. Nota-se que, para o povo de Terreiro, as gestões do Partido dos Trabalhadores, nos dois mandatos com o Presidente Lula (2003-2010) e com Dilma Roussef (2011-2016), tornaram-se uma referência de diálogo. Com o mandato interrompido, em 31 de agosto de 2016 – após um golpe articulado entre o legislativo, executivo, judiciário, a coalizão de empresários nacionais e internacionais e parte da mídia brasileira – observou-se uma mudança radical nas políticas públicas destinadas, até então, para a população quilombola e povos de Terreiros, bem como para indígenas, ribeirinhos, população LGBTI, entre outros.

Historicamente, essas populações foram desassistidas pelo Estado, além de sofrerem um preconceito pelo estigma da cor e pelo lastro deixado pelo processo de escravização. Tiveram a prática da sua religião, e a forma de cultuar os seus deuses, rechaçadas pela sociedade nas suas formas de existir, de tocar os seus tambores, de realizar os seus culto etc. Em 2003, ao assumir a Presidência da República, o governo Lula, em atendimento às demandas levantadas pelos Movimentos Sociais, criou diversas ações no sentido de atender essa ampla diversidade que, em sua maioria, já estava assentada nas escolas, devido ao processo de expansão das matrículas nas décadas anteriores, e possuíam as suas entidades representativas funcionando, mas não usufruíam de políticas definidas que pudessem atender às suas especificidades.

Segundo Carreira (2019), Renato Ortiz

> ... chama atenção para a necessidade da identificação e compreensão das diferentes perspectivas de diversidade que disputam o debate público. Para o autor, o uso amplo da noção de "diversidade" no Brasil pode relacionar-se aos desafios de (re)configuração da identidade nacional após a perda da força legitimadora das ideias de "nação mestiça" e de "democracia racial" nos últimos trinta anos, como bases que estruturam a ideologia do estado brasileiro no século XX (2019, p. 03).

Neste sentido, a partir das pressões desenvolvidas pelo Movimento Negro, para que o Estado brasileiro assumisse o seu papel na erradicação do racismo e promoção de

[41] O conceito de ancestralidade utilizado refere-se aos ancestrais reverenciados como guias regentes de determinada força para pedir abertura de caminhos, a exemplo da justiça ao Orixá Xangô .

políticas públicas para esse segmento, os governos do PT criaram Secretarias e Ministérios na intenção de estabelecer programas e projetos que, de forma articulada, pudessem dar conta de problemas históricos vivenciados. Programas voltados para a transferência de renda, como o Bolsa Família, educação, cultura, saúde, igualdade racial etc., são exemplos sempre referenciados pelos analistas do tema.

Assim, no âmbito do Ministério da Educação, foi criada a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade que, posteriormente, em 2004, foi modificada para Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão, cujas ações, dentre outras, eram voltadas para o combate ao analfabetismo e alfabetização de adultos (Programa Brasil Alfabetizado). No que tange à legislação, foi criada a Lei 10.639/03, ampliada pela 11.645/08, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de História e cultura afro-brasileira e indígena nos currículos escolares, e teve como desdobramento o Projeto a "Cor da Cultura", que promoveu capacitações aos professores em todo o país. Além disso, ocorreu o lançamento do Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação das relações étnico-raciais e da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

Outra ação realizada em 2003, desta feita no âmbito do poder executivo, foi a implantação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), posteriormente, incorporada, através da MP 696/2015, ao Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e dos Direitos Humanos. A Secretaria tinha como objetivo proteger e garantir a igualdade dos grupos raciais e étnicos vítimas da discriminação. As ações eram desenvolvidas articuladas a outros ministérios visando garantir a dignidade humana e o respeito e igualdade racial em todo o território brasileiro. Com relação ao redesenho das políticas públicas para esse segmento, foram instituídos dois elementos:

> Um deles é o Estatuto da Igualdade Racial que (...) expressa legítimas demandas da população negra, e se constitui num importante instrumento para que as desigualdades raciais sejam reconhecidas e abordadas em diferentes níveis de governo, como também, compreende que o racismo é sistêmico e que por isso precisamos atuar em todas as esferas da sociedade. E o outro elemento de importância para o redesenho das políticas públicas é o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR). Este é um sistema que também foi instituído por decreto, de número 8.136/13, que institui o Estatuto da Igualdade Racial, a partir da Lei 12.288/10. O SINAPIR merece destaque porque ele nos permite realizar um processo de capilarização das políticas de promoção de igualdade racial.
> (...) O objetivo central do SINAPIR é a institucionalização da política de promoção da igualdade racial em todo o país, e a distribuição de competências e responsabilidades entre a União, os estados, o Distrito Federal, e os municípios (SEPPIR, 2016, p. 25-26).

No que tange aos povos e comunidades tradicionais, as ações foram mais definidas na construção de documentos que orientassem e garantissem a promoção de políticas públicas específicas para este segmento, bem como programas e projetos, que garantissem o respeito pelas suas culturas, religiões, modos de fazer, existir e o reconhecimento de que os povos da diáspora ocupam territorialidades ancoradas em bases comunitárias, prestam serviços sociais e religiosos e se constituem em uma forte referência à ancestralidade africana. Neste sentido, foram elaborados e lançados os seguintes documentos e Programas:

> Os documentos Povos e Comunidades de Matrizes Africanas e Terreiros e Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – em defesa da ancestralidade africana; o Programa Brasil Quilombola; o Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas; o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003; o Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos; e o Decreto de 25 de maio de 2006, que Institui o Dia Nacional do Cigano e documento orientador para os Sistemas de Ensino. Lançado em 12 de março de 2004, o Programa Brasil Quilombola (PBQ) tem consolidado os marcos da política de Estado para as comunidades quilombolas. Como desdobramento, foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto 6.261/2007)5, agrupando as ações voltadas às comunidades negras nos eixos Acesso à terra, Infraestrutura e qualidade de vida, Inclusão produtiva, e Direitos e cidadania, considerados prioritários na articulação da SEPPIR com as ações de outros ministérios na implementação de programas temáticos reunidos pelo Comitê Gestor do PBQ. Em interface com o Plano Plurianual (PPA) 2012-2015 e o Plano Brasil Sem Miséria, o PBQ visa a melhorar as condições de vida, com destaque para as ações de acesso à terra, certificação, infraestrutura, saneamento, habitação, energia elétrica, saúde, educação, inclusão digital, desenvolvimento local e inclusão produtiva, segurança alimentar, Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico), assistência técnica e extensão rural quilombola, e direitos e cidadania das 2.4746 comunidades identificadas nas cinco regiões do país. Repletos de semelhanças e diferenças. Em sintonia com essa perspectiva e no diálogo entre o Estado e esses povos, a SEPPIR lançou o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e vem trabalhando com capacitações, seleção, gestão, intercâmbio e fortalecimento cultural (SEPPIR, p. 41-42).

No que tange ao Ministério da Cultura, as ações desenvolvidas a partir da implementação dos Pontos de Cultura, como forma de impacto sociocultural, valorização da cultura local e autoestima das comunidades na construção de redes criativas, vinculados ao Programa Cultura Viva, produziram impacto na produção cultural de norte a sul do país, descentralizando recursos, tirando o foco das regiões sul e sudeste. Além disso, cabe assinalar as ações desenvolvidas pela Fundação Palmares (FCP), até então, instituição vinculada ao MinC, que desenvolvia ações para disseminar a cultura de paz e promover o respeito entre os adeptos das mais diferentes religiões do país, além de ter a responsabilidade de promover estudos antropológicos e dar a titularidade das terras para as comunidades quilombolas.

Todas essas ações, obviamente, não resolveram problemas históricos demandados por essa população, inclusive porque a questão fundiária, um dos alicerces da extrema

desigualdade que há nesse país, não deu sinais de recuo nos últimos anos.

Em um relatório feito pela Oxfam Brasil, em 2016, sobre as desigualdades na América Latina, o Brasil aparece como aquela velha e desbotada "fotografia 3 x 4". Menos de 1% dos proprietários, ou seja, 0,91% concentra 45% do toda a área rural do país, enquanto isso, os pequenos proprietários, que são donos de áreas inferiores a dez hectares, representando 47% das propriedades no país, detêm somente 2,3% do total de área ocupada Como pode-se falar em igualdade de direitos, em um país que, desde a sua formação, concentrou terras nas mãos de uma pequena minoria? E o município de Codó, obviamente, não foge à regra. Moura (2009) coloca que 55% das terras ocupadas pelos estabelecimentos, são tomadas por latifúndios com mais de mil hectares (BRASIL. OXFRAN, 2019).

Desse modo, embora a situação estrutural seja muito complicada para a obtenção de resultados, a curto e médio prazo, na cidade, os programas e projetos puderam ameninar e, assim, criar outras perspectivas de auto reconhecimento com o estabelecimento de parcerias e acesso a recursos, a partir da implantação da AUCAC. A Associação desenvolveu projetos que traziam no seu cerne ações de combate à intolerância religiosa, formação de jovens para a preservação da tradição, da religião e memória dos saberes africanos e afro-brasileiros, educação ambiental, empreendedorismo sustentável, cultura criativa, educomunicação, formação de lideranças etc. Os Terreiros passaram, assim, a ser compreendidos como espaços religiosos, culturais e sociais.

4.2 Expressão das lideranças femininas na religiosidade afro em Codó

Obviamente, organizar essas ações não foi tarefa fácil. Abandonados à própria sorte, realizando os seus festejos e mantendo as suas casas com pouca ou nenhuma ajuda, os Pais e Mães de Santo da cidade, ainda desconfiados, foram recebendo as ideias da associação, considerando as propostas colocadas. Essa situação ia se desfazendo à medida em que tomavam conhecimento de que era a Mãe Nilza quem estava à frente da associação. Havia uma falta de organização latente com relação a tudo, inclusive ao número de Salões e Terreiros existentes na cidade. Quantos eram? Quantos eram comandados por homens? Quantos por mulheres? Como se autodeclaravam? Como se mantinham? Quais ações desenvolviam?

Os dados sobre o número de Tendas e Salões sempre povoaram o imaginário do povo codoense e dos não codoenses. Todos tinham a ideia de que eram muitos, mas não se sabia a quantidade exata. Em 1999, o historiador João Machado já indicava a existência de

mais de 300 salões na cidade. Este dado vigorou durante algum tempo, pois ainda não havia fonte disponível para consulta. Em 2010, os dados da Secretaria de Cultura e Igualdade Racial, órgão criado em 2009, revelavam que existia cerca de 200 casas distribuídas entre Terecô, Umbanda e Candomblé. Outro dado, de 2010, começou a ser conhecido quando a Associação de Umbanda, Candomblé e religiões afro-brasileiras de Codó (AUCAC), hoje a Federação das Comunidades de Matriz Africana, a partir dos seus levantamentos, apontou para um número mais expressivo: 294 tendas e 194 quartos de santo (Gongás). Deste total, 119 salões eram comandados por mulheres, ou seja, 40,47% do número total levantado. Das 119 tendas, 72 estavam localizadas na zona urbana e 47, na zona rural. Deste total, 98% declaravam-se umbandistas.

Passados nove anos, o cenário alternou-se bastante. Atualmente, a AUCAC tem no seu levantamento, 315 salões contabilizados na cidade, dividindo-se em 201 na Zona Urbana, e 114 Zona Rural. Do total de salões, 187 são dirigidos por mulheres. Já os quartos de santo (Gongá), somam 218, 151 na zona urbana, e 67 na zona rural, sendo 122 dirigidos por mulheres.

Gráfico 02 - Número de Salões por zona urbana e rural e os dirigidos por mulheres

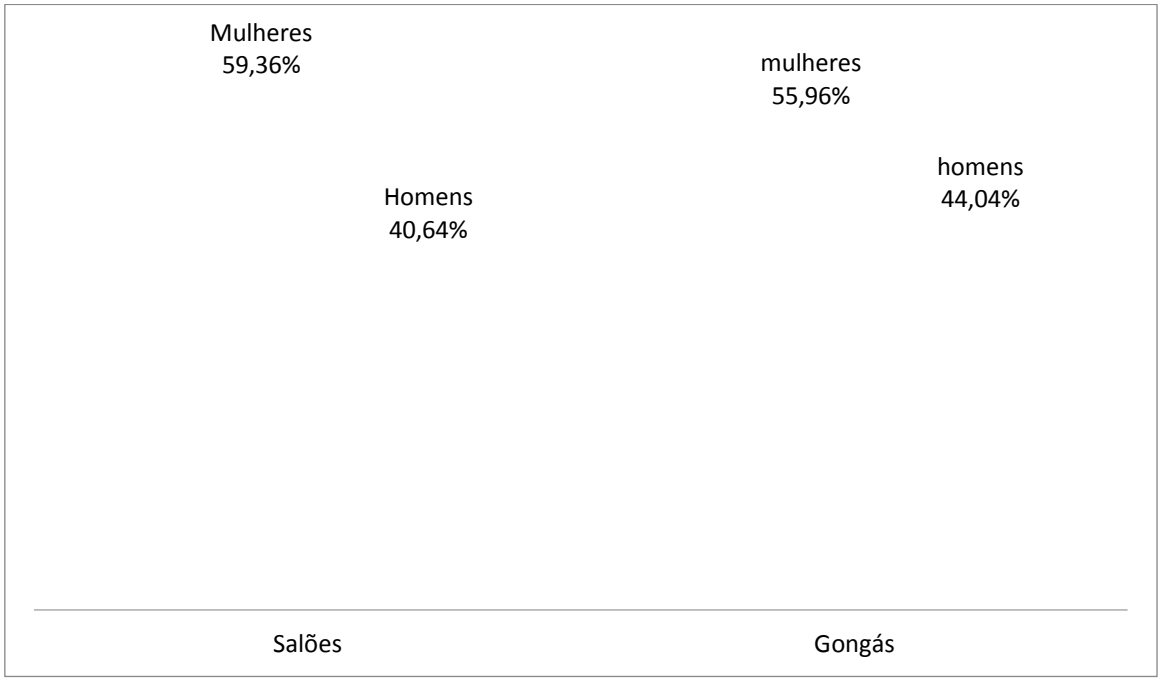


Gráfico 03 - Número de Quartos de Santo (Gongás) por zona urbana e rural e os dirigidos por mulheres



Os dados mais recentes reforçam os dados anteriores, com a expressiva migração dos terecozeiros e umbandistas para a zona urbana, devido à expulsão das suas terras e à falta de perspectiva de trabalho. Com a migração, a cidade cresce expandindo-se, especialmente para as periferias como Codó Novo, Jerusalém, Vila Camilo etc. Outro dado refere-se ao comando dos salões pelas mulheres. As chefias das casas por mulheres representam 59,36% nos barracões e 55,96% nos gongás. Portanto, mais da metade são comandadas por mulheres.

Gráfico 04 - Número de Gongás e Salões dirigidos por mulheres



Nota-se, desse modo, um número muito expressivo de mulheres comandando Tendas e Salões. É uma espécie de matriarcado, se considerada essa representatividade em um meio no qual os homens, historicamente, vigoraram como grandes comandantes de cultos. Landes (1947) já apontava esse expressivo número ao realizar suas pesquisas etnográficas em Salvador e descobrir a presença significativa das mulheres no comando dos cultos afros, quebrando, assim, com a máxima de que a dominação masculina, vigente na sociedade, dava-se também nos terreiros.

No Maranhão, segundo Ferretti (2007),

> (...) se não se pode dizer que o matriarcado existiu em todos os terreiros antigos e persiste em nossos dias, de forma generalizada nos terreiros brasileiros, pode se afirmar a existência de maior poder feminino nas religiões afro-brasileiras do que em outras religiões e contextos sociais brasileiros, e que esse poder é maior em terreiros de nação jeje e nagô. No Maranhão, na Casa das Minas-Jeje e na Casa de Nagô, fundadas por africanas em meados do século XIX, só as mulheres entram em transe e dançam com entidades espirituais e só elas podem chefiar o terreiro. E, na capital, nas duas casas abertas por homens na década de 1950 mais conhecidas o Terreiro de Iemanjá e a Casa Fanti-Ashanti -, seus pais-de-santo e fundadores foram coadjuvados por mulheres mais velhas, com muito tempo de dedicação à Mina (pela mãe ou mãe de criação e por outras) e os cargos ou funções de guia e de contra-guia (de nível hierárquico logo abaixo do pai-de-santo) foram sempre exercidos por mulheres. No Terreiro de Iemanjá, inclusive o conhecido pai-de-santo Jorge Itaci de Oliveira, falecido em 2003, foi sucedido por três mulheres: Abília, Florência, e

> Dedé, o que, significa uma reafirmação do modelo adotado pelas Casas das Minas e de Nagô. Embora atualmente no Maranhão os terreiros de chefia masculina sejam muito numerosos, em vários casas de religião de matriz africana de São Luís só as mulheres assumem os postos hierárquicos mais altos (mãe-de-terreiro ou mãe-de-santo, guia e contra-guia) e/ou entram em transe com entidades espirituais (voduns, orixás, gentis, caboclos) e, em várias casas de chefia masculina ou que se permite homens dançando em transe na guma (barracão), eles raramente são mais de 10% (p. 1-2).

Essa subversão da ordem masculinizada, pela gestão das mulheres, tem um impacto diferenciado no comando das casas. Há uma relação de muita ordem e hierarquia nas casas de cultos afros, mas penso que a relação é mais "humanizada" do ponto de vista da escuta, do "julgamento" dos erros, e das negociações que vão advir da construção das relações. Em uma Casa de Santo, nada pode acontecer sem o consentimento da chefe da Casa. Na Ylê Axé, as normas são rígidas para que as coisas não saiam do controle, e a casa continue a edificar o respeito que tem. Mas não é de todo inflexível. Há muitas negociações que são feitas, obviamente, sem negligenciarem o controle da situação. Essa é uma norma que Mãe Nilza tento4u empreender na AUCAC e passar para os seus associados: a necessidade da ordem, do respeito, da organização e da seriedade com a missão que lhes foi concedida.

Segundo Marcelo Cenzala essa não é uma missão muito fácil de ser empreendida, pois os(as) mais velhos(as), que não tiveram acesso à formação, capacitação sobre direitos, legislações e, muito menos, acesso aos projetos, apresentaram mais dificuldades para entender as ações da AUCAC. Pelo fato de "terem a mente mais enraizada", ou seja, baseada nos costumes antigos, onde não tinham ajuda e, assim, não precisavam acessar a burocracia para terem recurso para a realização de seus projetos e dos seus festejos, acabavam muitas vezes não entendendo a necessidade. Só com as capacitações passaram a compreender, um pouco melhor, as chamadas "burocracias". Essa era uma ação que estava se iniciando, uma vez que essa relação com o Estado envolvia muitas questões que exigiam outras linguagens e posturas, que não estavam expressas na linguagem cotidiana e nem na forma de acessar benefícios. Assim, segundo Marcelo, havia todo um trabalho de formação, através das capacitações e atendimentos individualizados para que estes pudessem entender as exigências colocadas pelo Estado, e a necessidade de legalização dos salões e Terreiros, para terem acesso aos recursos.

4.3 Sonhos transformados em projetos

A partir do sonho e das ideias construídas por Mãe Nilza, como

idealizadora/fundadora da AUCAC, os projetos começaram a ser realizados. Era o associativismo de negros e negras da cidade pensando, elaborando e operacionalizando os seus projetos. Segundo os dados disponibilizados pela AUCAC, em 2011, em uma parceria com o Serviço Brasileiro de Apoio às micros e pequenas empresas - SEBRAE, a entidade capacitou a comunidade com cursos de serigrafia, velas artesanais, flores artesanais, tranças afros e manutenção de computadores. Além disso, a partir do Núcleo de formação de agentes culturais (NUFAC), com o projeto **"Minha nega, meu nego"**, capacitou jovens na área de operação e produção de vídeo, empreendedorismo na área da economia da cultura, inserção no mercado de trabalho. Com a Secretaria Estadual de Cultura (SECMA), promoveu capacitação para o fortalecimento da ancestralidade africana com cursos na área de desenho de moda, figurinista, operador de áudio etc.

Em 2013, a fim de que os projetos fossem desenvolvidos, e pudessem receber recursos diretos do governo federal, a AUCAC- Associação de Terecô, Umbanda e Candomblé passou a ser a Federação dos povos de matriz africana do Maranhão. Segundo Marcelo Cenzala, tratou-se de uma exigência governamental, pois em um estado laico, este não poderia repassar recursos públicos para uma entidade, com nomenclatura de Umbanda, Terecô e Candomblé. Em 2014, a sede permaneceu no mesmo local, mas com recurso do Fundo Nacional da Cultura, a sede foi reformada e ampliada de acordo com as atividades da entidade.

Figura 33 -Fotografia da AUCAC reformada



Fonte: arquivo AUCAC, 2014.

A Federação, em 2013, através do "**Projeto Sou de Terreiro, sim senhor!"**, realizou atividades formativas, após a identificação de lacunas, em vários âmbitos nos terreiros, tais como:

> ... conhecimentos técnicos de questões gerenciais, baixa capacidade de elaboração de projetos e participação nas instâncias colegiadas, como os conselhos de políticas públicas no município de Codó. Isto faz com que estes grupos tenham pouco conhecimento dos seus direitos e dos caminhos para uma participação democrática e efetiva. Raramente, vemos pais e mães de santo participando de conferências nacionais ou conselhos de políticas públicas. Raramente vemos filhos e filhas de santo apresentarem-se publicamente, com orgulho, como pertencentes à religião de matriz africana. A falta de conhecimento de que hoje existe no país uma abertura, e reconhecimento deste patrimônio e destas práticas, faz com que a baixa autoestima impere, dando lugar a processos de exclusão e perpetuação da pobreza e estigmatização destes grupos (MARANHÃO. PROJETO AUCAC, 2011, p. 1).

Esse projeto compreendeu várias etapas. A primeira consistiu na identificação e capacitação de lideranças para o gerenciamento de instituições, gestão de projetos e formação para participação e conselhos de políticas públicas. Ao todo, foram selecionadas 31 casas tradicionais de matriz africana, em comunidades quilombolas, atingindo 1.287 filhos(as) de santo, Mestres (as) do saber popular e jovens quilombolas. Na segunda etapa, foram capacitados 50 agentes de educação ambiental, ou seja, a juventude das casas tradicionais, para atuarem como multiplicadores, da transmissão do saber popular, aliada às tradições de matriz africana, sustentabilidade, manejo, preservação, ervas medicinais etc. Finalizando, na terceira etapa, promoveu-se a articulação em rede, passando de 31 para 417 Terreiros, ampliando-se, assim, as informações entre a comunidade de matriz africana. As atividades dessa etapa culminaram no **I Encontro de Povos de Matriz Africana dos Cocais**, em 2014, na Universidade Federal do Maranhão.

Figura 34 - Fotografia do I Encontro de povos de matriz africana dos cocais



Fonte: arquivo AUCAC, 2014.

Figura 35 - Fotografia de Mãe Nilza no I Encontro de povos de matriz africana dos cocais



Fonte: Arquivos da AUCAC, 2014.

Antes disso, em 2012, com o **"Projeto Sou de Axé"**, a AUCAC realizou o mapeamento em 154 terreiros. A partir do marco do Território da cidadania dos Cocais, área que abrange 217 municípios na região, foi desenvolvido um projeto mais voltado para as mulheres da região. Deste modo, o projeto **"Mulheres quilombolas - com suas próprias mãos",** capacitou mulheres na gestão de empreendimentos da agricultura familiar, quintais produtivos e agroecológicos, produção de alimentos, design de embalagens, além de oficinas sobre desenvolvimento sustentável, direito à terra, direito das mulheres, enfrentamento ao racismo, sexismo, lesbofobia, igualdade de direitos para jovens, idosos, pessoas com deficiência etc.

O **"Projeto Amor sem barreiras - consciência, responsabilidade e liberdade",** desenvolvido em 2015**,** capacitou 250 gestores públicos, sensibilizou 500 adolescentes, 300 lideranças do movimento feminista, com a promoção de campanhas temáticas voltadas para a educação sexual, prevenção de DST's etc.

Outro projeto realizado foi o relacionado à promoção de direitos humanos e cidadania de crianças e adolescentes de quilombos e terreiros, promovendo a capacitação de crianças e adolescentes de matriz africana, agentes públicos da região dos Cocais, na promoção do protagonismo juvenil e participação em espaços de convivência e de construção da cidadania. Foram 3000 jovens capacitados em educomunicação, em educação não formal, interação e exposição, protagonismo de crianças e adolescentes, acessos aos espaços institucionais etc.

Figura 36 - Outdoor fixado na cidade de Codó-MA.



Fonte: arquivo AUCAC, 2014.

Figura 37 - Outddor fixado na cidade de Codó



Fonte: arquivo da AUCAC, 2016.

Vemos, assim, que as atividades desenvolvidas ajudaram a mobilizar, capacitar e congregar ainda mais o povo de terreiro, no que tange aos Pais/Mães de Santo, aos rodantes, aos frequentadores das giras de tambor da cidade, e aos que passaram a frequentá-las, a partir do conjunto de ações formativas realizadas. Mais do que isso, espalharam, pela cidade, as suas cores, os seus rostos, as suas atividades, as suas (re)existências. Era a negritude da cidade mostrando que sabia fazer, a partir das suas referências de raça e representação, e da sua gestão, a sua forma de gerir e viabilizar os seus projetos. Ajudaram a mobilizar pessoas de todas as idades, mas, especialmente, os jovens. Enquanto eu própria realizava a produção do documentário[42], via muitos jovens envolvidos nas atividades promovidas pela AUCAC. Inclusive, sempre chamou-me a atenção a quantidade expressiva que via, na Ylê Axé, considerando as outras tendas pelas quais circulava à noite, nas giras da cidade. Estavam todos conectados. Atividades formativas, autoestima, identidade, ancestralidade, acabavam aproximando e movimentando, cada vez mais, a ida dos jovens aos terreiros.

Além disso, as atividades desenvolvidas, com o foco no público alvo dos terreiros, veio minimizar a falta de assistência extrema, por parte do município, a essa população, haja

[42] O documentário Zeladoras e encantados foi produzido entre 2013 -2018. Registra narrativas de sete Zeladoras, seus ritos e festejos no município de Codó.

vista que a quase totalidade dessa faixa de atendimento inclui-se no que é considerado como pobreza extrema, tendo-se em conta o baixo IDH (Índice de Desenvolvimento Humano do município), que é de 0,59. As ações, portanto, compuseram uma retaguarda assistencial, no sentido de que diminuiu a possibilidade da reprodução do ciclo dessa pobreza extrema. Através de ações preventivas, desenvolviam-se ações de capacitação para o trabalho, protagonismo juvenil, formas sustentáveis de lidar com a terra, capacitação em captação de projetos e gestão dos terreiros etc.

Notem que o tempo verbal que passei a utilizar, foi o passado, embora a AUCAC ainda exista de fato e de direito. Uso passado, pois o tempo presente virou de costas para o passado próximo. É difícil definir esse tempo passado/presente, a partir da velocidade do desmonte dessas políticas, após o *impeachment* da Presidente eleita, Dilma Roussef.

Com o golpe instituído, em 2016, essa situação foi drasticamente alterada, tanto na sua forma, como no seu conteúdo. Segundo Marcelo Cenzala,

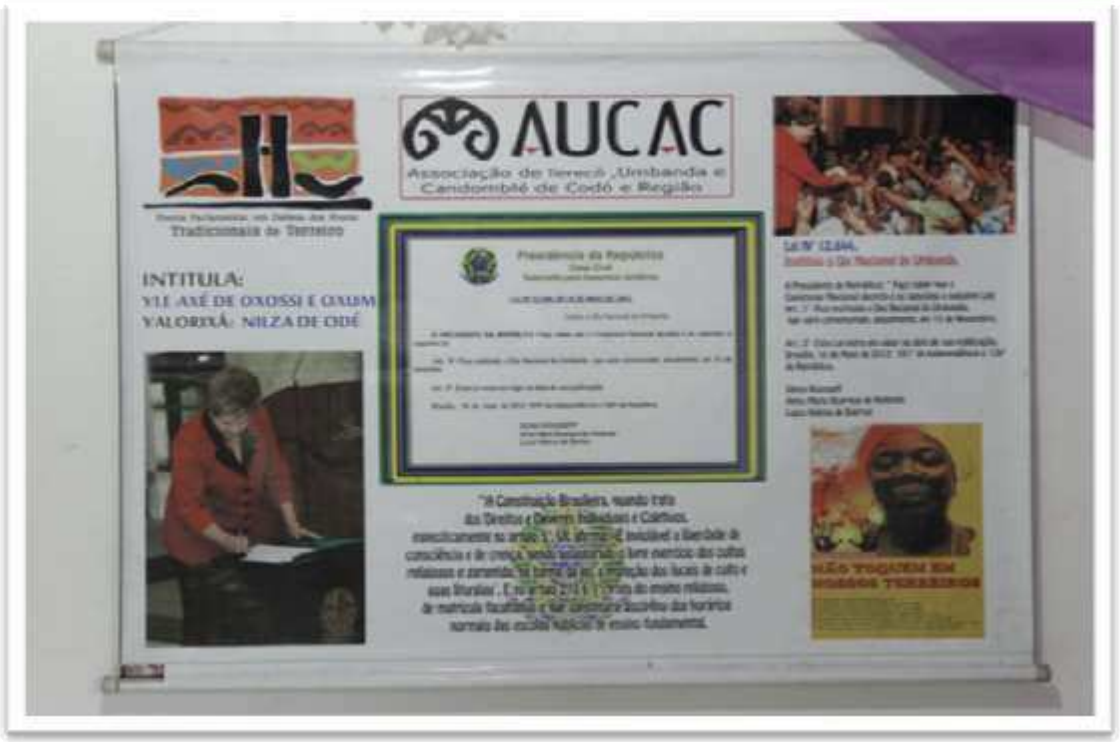
> No governo passado, os jovens tinham uma bolsa mensal de R$ 150,00 (cento e cinquenta reais) para fazer o curso. Participava das capacitações, mas ele tinha que ficar lá dentro do terreiro dele. Nós tínhamos o nosso setor pedagógico que acompanhava as atividades, ia na escola, acompanhava mesmo. Mas isso requer financiamento, recurso, editais, projetos. E nós sofremos um grande retrocesso dentro desse governo do Michel Temer. Ele assumiu e viu que o Ministério era uma peça muito importante dentro do governo do PT, tinha a sociedade civil, o povo lá dentro. Ele tratou logo de dar uma fechada no Ministério. Aí, os artistas, a Globo, o pessoal do teatro reagiu, as ocupações fizeram com que ele voltasse atrás, mas o Ministério não tem dinheiro. Tá lá, mas não tem nada, só um prédio obsoleto, e nós ficamos sem nada. Enquanto isso, aqui na ponta, ficamos a mercê, sem ter o que oferecer para os jovens. A Federação, em menos de cinco anos, capacitou mais de 6000 jovens em vários cursos. Nós temos vários jovens que saíram capacitados e foram trabalhar fora, nesse novo mercado de trabalho, no Rio, em São Paulo. Desde o golpe, há dois anos não tem recurso. Não é só a AUCAC, só Codó, o Maranhão, são todas as entidades do Brasil que trabalham com a comunidade de matriz africana, comunidades ribeirinhas, indígenas, quilombolas, não têm nada (...) A gente fala abertamente. Foi o PT que fez por nós. Aí falam: "É porque vocês são tudo loucos pelo PT". Não é isso! É porque foi o único governo que reconheceu a população de matriz africana, não tem como não reconhecer. Você vê ali na parede: a Mãe Nilza foi reconhecida, recebeu o diploma! A Dilma Roussef deu para todos, não foi só aqui, foi em todos os terreiros do Brasil. Então, essa ênfase, nenhum outro governo deu. (CENZALA, 2018).

Figura 38 - Fotografia do quadro da Lei Nº 12.644 de 16 de maio de 2012



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Figura 39 – Banner da AUCAC



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Andei por vários salões em Codó durante esses anos. Em todos, encontrei esse banner com relação à Lei nº 12.644/2012, que instituiu o Dia Nacional da Umbanda, como forma de legitimidade do espaço religioso, conferido pela Presidenta da República, Dilma Roussef, e pela Federação de matriz africana- AUCAC, que, na época, ainda era associação, pois, só em 2013, mudou para Federação. Ainda em 2013, tive a oportunidade de presenciar a Dia da Umbanda, que foi realizado na Praça Ferreira Bayma, em frente à sede da Prefeitura, evento realizado à noite, com a presença de muitos Pais e Mães de Santo.

4.4 Tensões antigas e novos retrocessos

Mas, a ocupação desses "lugares" está, permanentemente, em disputa. O tensionamento é constante. Assim, a instituição do Dia da Umbanda, da Federação, os Salões, os Terreiros, o povo de Terreiro não impediu que, em 2013, o portal que dá acesso à cidade, fosse mudado na gestão do prefeito Zito Rolim, atualmente deputado estadual pelo PDT, numa clara demonstração de compadrio e tentativa de desconstrução da imagem de Codó como uma cidade de forte e expressiva raiz de matriz africana. E, ainda, com um agravante: o preconceito embutido na frase, ao estabelecer o velho maniqueísmo entre o "bem" e o "mal", fonte histórica que ajudou a balizar os julgamentos depreciativos com relação à religião de matriz africana. Em 2010, quando cheguei à cidade, o portal era mais simples do que o que se tem agora. Trazia uma mensagem que se resumia a dar boas-vindas e boa viagem, para quem partia, como é mais comum nas cidades do Maranhão. Ao afastá-lo para mais distante, dando uma ideia de aparente crescimento da cidade, a cerca de 700 metros do antigo, o Prefeito colocou a seguinte frase: CODÓ-MA "Cidade de Deus".

Figura 40 - Fotografia do portal de entrada da cidade de Codó-MA.



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Vê-se, desse modo, que esse tensionamento de forças é permanente. É um jogo político, no qual as peças estão sempre se movendo, procurando se estabelecer, e criar uma normativa única para a cidade, numa clara afronta à laicidade do Estado. Com o novo portal, o grupo político quis imprimir um "novo olhar" à cidade, tentando desvinculá-la das suas origens negras e vinculá-la a uma construção simbólica de progresso, aliado a "Deus" e não ao "diabo", mantendo a velha dicotomia entre o bem e o mal; religião de Deus e do diabo etc. Mãe Nilza disse-me um dia: "É uma perda de tempo, porque o nosso Deus é um só" (VIANA, 2019).

A cidade segue assim, em um vai-e-vem de tensões. Os dois lados, ou três, sempre pressionando por seus espaços. E, obviamente, uma decisão dessas tem repercussão em todos os âmbitos e não deixa de tentar colocar o povo de terreiro, "recolhido" nos seus espaços.

Segundo Marcelo Cenzala,

> Todos os festejos de Codó, a maior dificuldade é a parte da alimentação. Até porque, o pessoal de terreiro, é um pessoal humilde. Você pode ver que não se olha, assim, um grande terreiro localizado no centro. Eles são todos recuados. São praticamente no fundo das casas. Não é porque os Pais/ Mães de Santo, a Yá, o Babá, querem. É por uma situação financeira. A gente fala, até por tudo, que o município de Codó,

> por tudo que o município é, e representa, deveria dar uma ênfase. O município era para no Dia Nacional da Umbanda, dia 15 de novembro, pra fazer uma festa, ser feriado, mas não é. Mas, enquanto isso, o Dia do Evangélico é feriado. Tem essas questões bem aí. A questão muito forte é a política. Nessa reorganização, se vê mais a questão do voto. Assim como tem as igrejas evangélicas de Codó, que estão se reorganizando, já num outro patamar, aumentando, se reorganizando. Tanto que mudaram o portal da cidade. Uma comissão de pastores de Codó. Foi um acordo de campanha. Fizeram e exigiram que tinha que tirar aquele nome da entrada porque favorecia a população de umbanda, de matriz africana. Enfim, a gente encontra muitas e muitas barreiras. Dentro de Codó, mais da metade da população é negra, mas, infelizmente, não sabe a força que tem. Por conta, infelizmente, de alguns caprichos pessoais, o povo de terreiro é muito dividido. Fizemos um mapeamento e descobrimos que somos 29.000 umbandistas. Dava pra gente eleger até um prefeito, mas não conseguimos eleger nenhum vereador. Mas a luta é nossa, a luta continua e nós não devemos desistir (CENZALA, 2018).

Entrevistando Marcelo, e insistindo um pouco mais na compreensão da questão mais do que simbólica, da mudança do portal, perguntei-lhe qual tinha sido o recado dado, quando colocaram a frase, e quais as consequências com relação ao trabalho de auto reconhecimento, que vinha sendo realizado com os jovens pela AUCAC.

> Simples, muito simples. Aqui quem tá mandando são as Igrejas evangélicas. Foi esse o recado. Era pra se juntar toda a população de terreiro, ir pra porta do Fórum, pra porta da promotoria, entrar com mandado de segurança. Isso é inadmissível! Nós vivemos num estado laico!
> (...) Acho que teve um recolhimento. As igrejas evangélicas estão utilizando muitas estratégias pra tirar os jovens dos Terreiros. Estão oferecendo muitos cursos. O jovem que é do Terreiro, para participar, tem que se integrar, fazer parte da igreja. Eu conheço vários que estão saindo do terreiro. Hoje, Codó tem vinte e oito Igrejas na zona rural e quatorze na zona urbana, distribuídas em várias correntes. Estão tirando muito jovem do Terreiro. Hoje já não se vê mais tanto jovem do terreiro. Aí, ele vai fazer o curso com aquela visão: "Tu vai fazer o curso, tu vai ter um emprego". E o Pai ou Mãe de Santo, que não tem uma logística favorável, acaba perdendo (CENZALA, 2018).

O mais interessante é que, durante muito tempo, naquele lugar onde está o novo portal, ficou um outdoor desafiando a "nova normativa" instituída, bem ao lado dele, convidando para os festejos da Tenda Espírita Rainha de Iemanjá, do Mestre Bita do Barão, que acontecem no mês de agosto. E ninguém ousou retirá-lo. Nem mesmo o prefeito com toda a estrutura para a empreitada. Observa-se, assim, que essa correlação de forças é permanente na cidade.

Esse crescimento dos evangélicos[43] ganhou fôlego nas eleições de 2018. A chamada bancada da Bíblia conta hoje com uma vasta diversidade de correntes e de igrejas

[43] Divididas entre pentencostais e neopentencostais, segundo dados do IBGE (2010), representam 42,3 milhões de fiéis no Brasil. As maiores expressões neopentencostais são a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Igreja Apostólica Fonte da Vida, Comunidade Cristã Paz e Vida etc). Com várias denominações, cresceram no Brasil junto com o processo migratório, atuando principalmente em áreas periféricas junto à população de baixa renda, embalados pela chamada "teoria da prosperidade".

espalhadas pelo território nacional. Ampliaram-se em correntes, denominações, canais de TV, nos parlamentos das esferas municipais, estaduais e federal, ganhando força na atual conjuntura com o Presidente eleito, de ultradireita, inclusive, "ungido", publicamente, pelos seus confrades. Eles têm forjado uma agenda conservadora em defesa da família monogâmica; são contra o direito das mulheres decidirem pelos seus corpos, no que tange ao aborto; têm influenciado na pasta da educação, a partir de ideias bizarras, que contestam a produção científica produzida historicamente, em favor das suas convicções religiosas, arcaicas e unilaterais, abrindo brechas para um conservadorismo fundamentalista sem proporções.

A "renovação" no Congresso revela um crescimento mais pontual, nos últimos quatro anos. Em 2009, eram 73 deputados; em 2014 o aumento foi incipiente, passando para 75 deputados; em 2018, subiram 09 casas, chegando à marca de 84 deputados. Desses, a maior bancada é formada por integrantes da Igreja Assembleia de Deus, com 33 parlamentares, a Universal do Reino de Deus, com 18 parlamentares, e da Igreja Batista, com 12 parlamentares.

Em Codó, na gestão do Prefeito Zito Rolim, três vereadores assumiram-se como evangélicos. Na atual gestão, o quadro quantitativo não se alterou, mas os seus adeptos continuam a pressionar por suas demandas.

O trabalho relacionado ao racismo institucional, religioso, ou mesmo à chamada intolerância religiosa, vinha sendo feito através das várias oficinas sobre legislação, com informações sobre o Estatuto da Igualdade Racial, medidas que deveriam ser tomadas em caso de racismo, injúria, proibições do toque do tambor etc. Segundo Marcelo Cenzala, a Federação tenta trabalhar com a formação, para que as crianças e adolescentes não cresçam com o estigma de que a religião de matriz africana é algo identificado com aquilo que não é do "bem".

> O erro não tá no jovem, não tá na criança. O Pai/Mãe de Santo tem a tarefa de desmistificar o errado do certo. Quando você tem um Pai ou Mãe de Santo que diz: "Ah, eu sou um macumbeiro!" Na escola, ele vai negar. E quando você pega o pai/mãe despreparado, essas coisas acontecem. É uma questão de berço, pois se ele ouvir em casa, ele vai reproduzir. Tem que ter preparação. É delicado! Não podemos entrar nessas particularidades, pois é uma ofensa ao sagrado. A gente tenta dar exemplo daqui de casa. Mãe Nilza, aqui, tem as sessões dia de 5ª feira. Ela dá aula. Explica o que é Orixá, o sagrado, desmistifica essa história de diabo, satanás. Então, assim, tinha que ser feito em todos os terreiros. Tinha que sentar com os jovens e suas crianças. Mas os mais velhos têm mais resistência, pois cresceram sem essas explicações. Mas é como Mãe Nilza diz: "Religião é sim, estudo! Tem que se aperfeiçoar." Muita gente fala assim:"Não, meu Orixá já nasceu feito, não tem que estudar". Ela bate muito forte e a gente bate muita palma. Então, se for assim, esse jovem já sai com outra mentalidade. Mas tudo é um processo de formação. Quando

> demos a primeira capacitação, eles diziam: "Agora o pessoal da Federação quer dizer como é que a gente tem que fazer!". Eles só não entendiam que a gente queria que eles se informassem mais sobre o que se refere a leis, igualdade racial, racismo, pra ele poder se defender. Se ele quiser ou não, o terreiro é um espaço social. Não tem como dizer que é só um espaço religioso. No final do curso, foi uma surpresa, começaram a perguntar qual data ia ter outro (foguete tocando) (CENZALA, 2018).

Os foguetes incessantes, estourados na cidade, "denunciam" a religiosidade do lugar. É estranho quando não escutamos os seus estampidos. Mesmo assim, com toda a sua representatividade simbólica com relação à história dos (s) negros (a), e sua religião, a situação tem somente se agravado no município, com relação aos seus espaços e suas práticas. Na última eleição, em um arranjo político, foi eleito o Prefeito Francisco Nagib (PDT) que, como candidato na eleição anterior, não obteve vitória. Nessa, porém, elegeu-se com 43,78%, de cerca de 24.359 dos votos válidos.

Francisco Nagib é filho do empresário Francisco Oliveira, mais conhecido como FC Oliveira, considerado o maior empresário da cidade e da região, que há muito vinha tentando coalizões para eleger um representante da sua família. A sua fábrica localiza-se bem na entrada da cidade. Produz materiais de limpeza (detergente, alvejante, amaciante, água sanitária), com a marca Econômico.

Além disso, alcança uma capilaridade em termos de prestação de serviços, que vai dos produtos de limpeza, passa pelo transporte, alimentação, entretenimento, alcançando uma cadeia de dominação, velha e conhecida nas cidades do interior deste estado. É proprietário da FC Motos – revendedora de Motos Yamaha –, postos de combustíveis, do Gás – Liquegás –, Hotel, além de um sistema de telecomunicações de rádio e TV. Com todos os serviços considerados "essenciais" à cidade, e com uma residência que lembra uma pequena cidade – uma mansão que mais parece um condomínio –, contrastando com a pobreza gritante da maioria das residências da população, conseguiu mais um "feito" com a eleição de seu filho.

O filho, um jovem administrador da sua fábrica, ao tornar-se prefeito, empreendeu uma série de mudanças administrativas, sob a alegação de enxugar o município para, assim, atingir maior eficiência e eficácia na aplicação de recursos públicos. Tratava-se do padrão administrativo privado, norteando as ações do espaço público. Interessante destacar que, no Plano apresentado à população enquanto candidato, este apontava, nos itens "02.1" e "02.1.2", intitulado "Políticas de atenção à cidadania", as seguintes intenções:

> 02.1- CULTURA -Promover intercâmbio e divulgação do patrimônio cultural municipal devendo ser, entre outros meios, incentivadas pela viabilização dos projetos artísticos culturais, que para tanto se faz necessário o instigar, ainda mais, a promoção da parceria com setores governamentais, além da **iniciativa privada** no

> sentido de maior captação de recursos objetivando o apoio e viabilização da política de valorização da cultura codoense.
> 02.1.2 - GÊNERO, RAÇA E DIVERSIDADE Priorizar as soluções das questões da desigualdade que socialmente geram exclusão merecendo atenção especial para **as desigualdades de origem étnico-raciais, de gênero e culturais promovendo ações específicas e diferenciadas para a população quilombola, da periferia, negra e rural (**Grifos nossos, Plano de Governo, 206, p. 9).

Na prática, vemos que, no primeiro item de comprometimento, ele tomou decisões, das quais, a primeira, foi a extinção da Secretaria de Cultura e Igualdade Racial, que havia feito discussões importantes sobre a implantação do sistema de cotas para a reserva de vagas para negros em concursos públicos, promoção do Dia da Umbanda, implantação de pontos de cultura etc.

Essa importante Secretaria, mesmo funcionando com parcos recursos, desde a gestão anterior, tinha *status* de Secretaria e ocupava lugar importante nos debates, sobretudo com relação às políticas públicas que favoreciam a população negra. De entrada, o prefeito, ao apresentar a sua reforma administrativa reduziu de 16 para 08 Secretarias, aproveitando para extingui-la.

Assim, a Secretaria de Cultura restou como um apêndice, espécie de departamento, compondo o que ele classificou como Secretaria de Governo (cultura, esportes, juventude e desenvolvimento econômico) e a Secretaria de Igualdade Racial transformou-se em política de "primeira dama", uma vez que passou a compor a hoje denominada Secretaria de Desenvolvimento Social, do Direito da Mulher, de Segurança Alimentar e Igualdade Racial, cuja pasta é presidida pela esposa do prefeito, senhora Agnes Oliveira.

Já na dimensão das parcerias com a iniciativa privada, ficam evidentes as relações estabelecidas com a empresa de propriedade da sua família, numa clara demonstração de relação público/privado. Ao reformar a praça na qual se localiza a Igreja São Sebastião, praça centenária no ponto mais alto da cidade, retirou árvores e transformou-a em uma "pista de esportes", com espaços para caminhada, na qual as pessoas se comprimem para tal fim, haja visto o espaço ser dividido com quiosques, parque de diversões e pula-pula para as crianças. O que chama a atenção é a informação existente atrás do mini palco, permanente, construído na praça.

Figura 41 - Praça São Sebastião



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Vê-se, assim, que o *slogan* da empresa da família, "Indústria de soluções" agora coaduna-se com o da prefeitura, "Mais mudanças, mais conquistas".

Passado mais da metade do mandato, a cidade não apresentou as melhorias alardeadas. O perfil de gestão é quase uma caricatura de como se compreende essa safra de "novos gestores", que surgiram nos últimos anos neste país. Querem imprimir um ar de modernidade a partir de empreendimentos como parques, praças com pistas para caminhada, ações de pouco alcance social, mas de muita visibilidade.

São ações que não correspondem aos anseios da população, que continua padecendo nos centros de saúde, nas escolas mal cuidadas, nos bairros periféricos sem saneamento, sem trabalho, onde a perspectiva mais próxima é a saída para trabalhar em situações análogas à escravidão.

E, assim, pensando na modernidade, tendo-a somente como parâmetro, essa relação com o passado vai ficando cada vez mais inexistente. Desta forma, aquilo que compõe e referenda o lugar, que são as suas tradições, a sua cultura, as suas formas de existência, vão sendo substituídas por outros valores que não materializam a sua identidade. A cidade, assim,

vai se tornando um “não-lugar”. Não se sabe, ainda, qual é a dimensão das consequências desse tipo de gestão. Para a população negra, o que é possível perceber é que não foi nada favorável às suas demandas. Resta sabermos como a mesma procederá daqui para frente. O que dá para antever é que os festejos dos Terreiros, mesmo sem nenhuma ajuda, continuarão a acontecer, pois, afinal, a religião sobreviveu a séculos de perseguição, por que não sobreviveria agora?

Quanto à AUCAC, o seu futuro depende das articulações e tensionamentos que fará nos âmbitos, municipal, estadual e federal. O cenário atual requer forças ativas e altivas de todos os segmentos, que já não têm mais por onde acessar recursos para a promoção das suas políticas. Os desmontes seguem a “passos firmes” no governo do Presidente Jair Bolsonaro. É uma política de “extermínio” do diferente, da diversidade e de não-reconhecimento dos direitos dos povos tradicionais e suas culturas. Por outro lado, essas agências construídas para elaboração das políticas desenvolvidas, a exemplo da AUCAC, aprenderam a manejar os mecanismos de elaboração, implementação e execução dessas políticas. Penso que a experiência no pensar, elaborar e conduzir os projetos deu substancialidade a esse fazer, e no jogo da contradição, eles irão continuar a tensionar o rompimento desse “cordão de isolamento” que tentam lhes impor.

CAPÍTULO V

O TRANSITAR DE UMA YALORIXÁ ENTRE O TEMPO, CANDOMBLÉ, ORIXÁS, TERECÔ E ENCANTADOS NO TERREIRO YLÊ AXÉ DE OXÓSSI E OXUM

Adentrar em um espaço sagrado, como o Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum, significa trabalhar, o tempo inteiro, com situações que vão na contramão do que a cultura ocidental considera "racional e verdadeiro". É estar em confronto, permanentemente, com a historiografia resultante desse pensar que, ancorado nessas bases racionalistas e eurocentristas, tendem a colocar a forma sempre à frente da experiência e do agir humano. Este pensar envolve, portanto, situações que estão na fronteira dessas diversas formas de conceber o mundo, uma vez que trata de experiências de vida de pessoas que já nascem acompanhadas dos seus Orixás e encantados – e que vão mobilizar, ao longo da vida, experiências que envolvem humanos e não-humanos.

Por esta experiência tratar de uma especificidade dentro do panteão das religiões de matriz africana, resolvi trabalhar este capítulo, a partir de um viés etnográfico. Isso porque o transitar entre "seres tão diversos", durante todo esse tempo, foi deixando muitas marcas na tessitura deste meu "novo olhar" sobre as relações que acabara vivenciando. Os fluxos passaram a me afetar e novas texturas passaram a me compor como pessoa.

Assim, a narrativa em primeira pessoa desta experiência, descrevendo os ritos e fazendo as reflexões devidas, conforta e me permite não mudar as "coisas do seu lugar". Pelo contrário, conduz a construção do meu pensamento e da minha escrita, a uma descrição e análise dos mesmos com maior acuidade, respeitando a sua dinâmica, a sua forma e o seu tempo. Assim acompanhei as duas festas todos esses anos: a do Orixá Oxóssi, em janeiro, e a chamada "Festa Grande", em setembro, em homenagem ao Seu Waldemar e Dona Toriana. Nesse sentido, a experiência aqui registrada, busca compreender como Mãe Nilza foi organizando esse conjunto de saberes e manejando o trabalho com as duas doutrinas (Terecô e Candomblé) no mesmo terreiro.

5.1 Xirê de Oxóssi- Orixás e encantados convivendo no mesmo Terreiro e em "seus tempos"

Chegamos por volta de 19h30 para a festa, o Xirê de Oxóssi[44], Orixá que

[44] Na África, segundo Verger (1997, p. 112), Oxóssi, o deus dos caçadores, teria sido irmão caçula ou filho de Ogum. Sua importância deve-se a diversos fatores: O primeiro é de ordem material, pois, como Ogum, ele

representa a caça, a fartura, a abundância e é o "dono da cabeça" de Mãe Nilza, seguido por Iemanjá, a grande mãe, rainha das águas. Mãe Nilza ainda estava deitada descansando. Ruth Evangelista, Mãe pequena da casa, continuava a tomar as últimas providências para a festa acontecer. Como lidar com o sagrado, envolve muitos preceitos e detalhes, ela permanecia o tempo todo conectada com tudo. Conversava e, sem demora, interrompia ao lembrar de alguma coisa que faltava. Wesley, Gabriel, Regina e todos os outros, estavam lá no fundo, na cozinha, jantando.

Chovia bastante, e a festa, por conta de um acidente doméstico que havia acontecido com a Mãe Nilza, uns quinze dias antes, havia sido adiada e, por coincidência, estava acontecendo no dia dois de fevereiro, dia consagrado a Iemanjá e, também no sábado, dia consagrado às iabás, as mulheres do panteão do candomblé. Enquanto Ruth sentada, descansava um pouco as pernas, dando longas baforadas no cigarro, ficava fazendo uma espécie de "check list" para ver o que ainda estava faltando. Conversava conosco, mas o sentido estava todo na festa. Afinal, festa de obrigação era festa de obrigação! Não poderia faltar nada! E no candomblé, como diz Mãe Nilza "...é tudo muito sério, de muita responsabilidade e tudo muito bem explicado".

Agora conseguia entender, literalmente, o que dizia, pois só agora, passados esses anos todos, continuando a ver as crianças a crescerem e a afirmarem um pertencimento a uma casa, a uma doutrina, entendia o que queria dizer com aquilo. Comecei a lembrar, e ri muito, da minha pergunta "eterna e quase insuportável" de pesquisadora iniciante – quando comecei a frequentar os salões e terreiros em Codó – que consistia e insistia (muito!!), basicamente, na pergunta: "Qual a diferença entre terecô, umbanda e candomblé?" Perdi as contas de quantas vezes a fiz e de quantas vezes recebi diferentes respostas. Eu só fui entender, um pouco, convivendo na casa e acompanhando o cotidiano de um terreiro. E passando a entender, também, que isso era o menos importante diante de um mundo tão complexo, decifrável/indecifrável, cheio de múltiplas informações que eu nunca daria conta. E foi bom pensar sobre isso, pois, inicialmente, sem conseguir eleger as fronteiras cúmplices do meu medo e da minha insegurança, em pesquisar um "objeto de estudo tão vivo e tão morto" acabei mergulhando por rios, braços de rios, matas, muitas veredas que foram me

---

protege os caçadores, torna suas expedições eficazes, delas resultando caça abundante. O segundo é de ordem médica, pois os caçadores passam grande parte do seu tempo na floresta, estando em contato frequente com Ossain, divindade das folhas terapêuticas e litúrgicas, e aprendem com ele parte do seu saber. O terceiro é de ordem social, pois normalmente é um caçador que, durante suas expedições, descobre o lugar favorável à instalação de uma nova roça ou de um vilarejo. Torna-se assim o primeiro ocupante do lugar e senhor da terra (onílè), com autoridade sobre os habitantes que aí venham a se instalar posteriormente. O quarto é de ordem administrativa e policial, pois antigamente os caçadores (ode) eram os únicos a possuir armas nos vilarejos, servindo também de guardas-noturnos.

possibilitando adentrar nesses espaços com mais calma, serenidade e com um tempo que essas relações exigem.

Um dos primeiros ensinamentos que recebi, ao adentrar em um espaço sagrado, é perceber a relação que eles estabelecem com o tempo e com o sagrado que habita naquele local. Agora, passado esse tempo, sem pressa nenhuma da "classificação e da construção da tabela", entendia o valor do tempo e das diferenças que habitavam naquele sagrado no qual havia adentrado. Durante os preparativos da festa, e na festa propriamente dita, continuava a perceber a relação do tempo com o sagrado. Ele mesmo "encarnava" um ser sagrado. Ali, faziam-se mais visíveis algumas facetas desse tempo.

Ri, novamente, ao lembrar das minhas primeiras relações com o tempo do terreiro. Enquanto pensava sobre isso, João Paulo, filho de santo de Mãe Nilza, chegou esbaforido, correndo da chuva e preocupado com o início da festa. Disse que havia corrido para não se atrasar. Chegou quase junto conosco e foi logo dizendo: "Vim cedo, correndo da chuva, porque não gosto de atrasar e hoje me disseram que ia começar mais cedo, devido à minha Mãe não "tá bem"." E foi logo perguntando à Ruth: "Não é isso, comadre?"[45] E ela respondeu: "Isso, compadre!" Assim, "ciente do tempo", ele foi logo tomando os banhos de limpeza que estavam dispostos nos baldes.

Enquanto isso, Rita, quarta filha de Mãe Nilza, passava por nós levando o seu jantar. Mãe Nilza estava ainda recuperando forças, pois havia passado mal pela manhã. Suspeitavam de um grão, conhecido na nossa região como fava, que ela tinha comido no jantar e não teria lhe feito bem. Ruth, com o cuidado de quem cuida de uma Mãe, amalgamado com as funções de Mãe Pequena da casa, a segunda pessoa na hierarquia do terreiro, desde a tarde anterior preocupava-se com os afazeres da festa e, ao mesmo tempo, com a saúde de Mãe Nilza. Estava aferindo a sua pressão em tempos espaçados, como uma médica-amiga que conhece muito bem a sua "paciente". Com um medidor portátil, passara as últimas horas tentando controlar aquilo que, aparentemente, não aceitava domínio.

Naquela manhã, a pressão arterial havia alcançado o pico de 22 x 10. Mãe Nilza estava indisposta e sem energia até para falar. Bastante cansada e debilitada, a cumprimentamos no seu quarto. À tarde, com os remédios que havia tomado pela manhã, aparentava uma pequena melhora. Esteve até no salão, enquanto Maurício, Maysa, Wesley e Evaldo (Rodante no Salão de Seu Jesuíno) decoravam o salão para a festa, mas era nítido e quase palpável o seu cansaço. Enquanto isso, a casa não parava. As pessoas passavam para lá

[45] Ruth é madrinha do seu terceiro filho.

e para cá. Entravam com sacolas cheias de frutas, flores, camarão, feijão e saíam para os seus afazeres pessoais. Assim, João Paulo era o primeiro filho a chegar, dentre os demais, por volta das 19h30, enquanto Mãe Nilza ainda ganhava forças e se recuperava para cumprir a missão que lhe fora dada. Nós, que tínhamos a missão de observar e documentar a festa, estávamos com as mesmas orientações de João Paulo com relação ao possível horário. Achamos que também estávamos no horário certo, no tempo certo. Esquecemos, mais uma vez, que esse tempo tem seu próprio tempo, e pode variar de acordo com várias situações: saúde da Iyá[46], término dos preparativos da festa, chegada e prontidão dos rodantes da casa etc.

Após João Paulo, Euzirene foi a próxima filha a chegar esbaforida por volta de 22h30. Chegou e foi logo perguntando: "Cadê o cordão formado? Vim correndo, larguei todo mundo pelo caminho, peguei uma moto, só pensando que ia chegar e todo mundo já tinha entrado. Ainda não começou?" Todos riram, até eu, que já entendia e estava a esperar, também achei graça daquela situação.

Alguém, dissera ela, para explicar a sua correria, até tinha mandado uma mensagem de *whatsapp* avisando. Todos, dessa vez, gargalharam muito. Muitos de nós, de alguma forma, já tínhamos passado por aquela experiência. Euzirene, assim, chegou toda paramentada para a festa. Chegou como quem não tinha mais tempo a perder, uma vez que vinha com o pensamento firme de que estava atrasada, e a fila já estava formada. Pensava ela. Assim, adentrou no primeiro salão, ao lado do quarto da Mãe Nilza, onde conversávamos sobre a chuva e outros assuntos gerais. Seu Chico Carlos carregava seu celular e via mensagens de *whatsapp*, sua filha Maysa nos divertia contando uma história de um assalto sofrido por ela, cuja decepção do ladrão (ela ria ao contar) foi de se deparar com uma mochila cheia de livros. Em meio a essas múltiplas conversas, ela adentrou. Eram muitos tecidos que compunham a sua indumentária. Vestia uma bata rodada com fitas decoradas, em um tom lilás mais escuro, na barra e nas mangas. Na parte de baixo, acompanhava uma saia longa, bem rodada, linda, de folhos bem franzidos e soltos, que Ruth costurara e Mãe Nilza, ajudara a franzir. Era toda em tom lilás com renda inglesa nas pontas (em um tom lilás mais forte). Além disso, havia também um pano, cortado no sentido retangular, do mesmo tecido de brocado de algodão de toda a roupa, que ficava no seu ombro. Na cabeça trazia o indefectível lenço de crochê com aqueles pontos incríveis, passado como um torço, protegendo a cabeça. Todo esse lilás dominante contrastava com as cores das guias que atravessavam o seu corpo na diagonal. Elas eram em número de três: uma toda vermelha, outra verde e uma guia toda

[46] Termo que significa mãe na nação yorubá

feita de uma semente conhecida como lágrimas de Santa Maria. João Paulo disse logo que era uma semente muito poderosa. Assim, foi lá pra dentro e logo estava a esperar a hora certa, a hora do tambor. Aprendemos e voltamos a nos esquecer de que o tambor tem o tempo dele.

Olhando Euzirene lá no fundo, na cozinha, já refeita do susto, ajudando uma filha de santo a arrumar a sua roupa, via que isso acontecia repetidamente com algumas pessoas. De volta da viagem do tempo do tambor, já estávamos todos envolvidos com os últimos preparativos para iniciar a cerimônia. Os meninos Luan, Luidgi (netos de Mãe Nilza), Felipe e Fernando, filhos de Nem, o guardião da porta do Terreiro, esquentavam os tambores debaixo de uma casinha de palha. Enquanto me preocupava em observá-los, bem como a acompanhar copiosamente as faíscas que subiam e quase paravam na palha do teto da choupana, eles brincavam, riam, zoavam de Zayron, mais novo da turma, e assim se divertiam antes do início do toque, como crianças. Todos, ali, sem exceção, foram criados dentro do tambor, das giras de Terecô e Candomblé. Ali tudo era natural. Era a casa deles.

Naquele dia, por conta da chuva incessante, a famosa "chuva branca", foi tudo feito no salão. Já estavam levando o tambor para lá, quando me lembrei de que o meu caderno de anotações havia ficado com Regina, quando saí para almoçar. Ruth acabara ouvindo e me disse para acompanhá-la, uma vez que ele estava guardado em um dos quartos onde ficam alojados os rodantes da casa, localizado bem atrás do salão. Passei pela cozinha do terreiro onde havia, ainda, umas pessoas conversando sentadas na mureta, e outras, em cadeiras, ao lado da mesa grande. Passei pelo forno de barro que vi trabalhar, incessantemente, pela manhã, na feitura das comidas de obrigação.

Ainda pude sentir o calor. Dobrando a cozinha, já passando para o outro lado da casa, passei a me esgueirar pelo pequeno espaço que havia entre o quarto e a caída da chuva. A essas alturas, eu já estava bem molhada de andar debaixo do chuvisco. Entrei no quarto e, para a minha surpresa, ela estava lá. Mãe Nilza estava sentada, já toda paramentada com aquela roupa de sacerdotisa, aquele porte de sacerdotisa e aquela paciência me dizendo que "...queria estar melhor de saúde para realizar a festa." Disse-lhe que estava linda e que ia ficar tudo bem. Queria confortá-la! Olhando para Ruth, completei: "Vocês estão de arrasar!" E era verdade. Para mim, que tenho acompanhado todos esses anos a festa, cada roupa parecia mais bonita do que a outra. Era de um visual, de uma estética, combinação de tecidos, cores, ajuntamentos, que fazia qualquer um se encantar. Falei aquilo, mas estava preocupada com seu estado de saúde e todos da casa também.

Mãe Nilza parecia muito maior do que era, vestindo aquela roupa que parecia ter sido sua a vida inteira. Usava um pano de cabeça de brocado lilás. Do mesmo tecido, usava

uma bata bem larga – de mangas largas, com rendas de brocado roxo – e a saia bem rodada – franzida com folhos com rendas de brocados –, que compunham a sua indumentária, juntamente com a toalha no mesmo tom, que tinha renda nos lados, também. Trazia, penduradas no seu pescoço, suas guias: uma de contas de um azul claro, bem grossa, com uns dentes separando os grupos de contas; uma branca com umas pérolas, também brancas, separando-as; e, a última, também, branca. Esses eram os trajes, invariavelmente, das mulheres, sendo que um grupo menor usava chapéus e panos de cabeça de outras cores, como por exemplo, a "Cigana da estrada", encantada com quem fiz amizade durante as festas de setembro do seu Waldemar.

Figura 42 - Fotografia da Mãe Nilza paramentada coordenando o ritual



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Ruth, como Mãe pequena da casa, a iakekeerê na linguagem yourubá, também seguia o mesmo figurino. Só mudavam as guias. Usava uma branca, uma amarela ouro bem grossa, representando a sua Oxum, uma azul, representando Iemanjá, e uma branca representando Oxalá, considerado o pais de todos os Orixás. Vale destacar que o azul também faz parte de Oxóssi, na nação Ketu.

Figura 43 - Fotografia da Iakekerê Ana Ruth



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

As duas, então, passaram a coordenar toda a cerimônia. Mãe Nilza, como yalorixá da casa, a grande mãe de todos, era responsável pela coordenação do rito, em sintonia com a Ruth. Dentro do salão, com os(as) rodantes já dispostos(as), o ritual começou com os filhos/as passando por outro processo de limpeza. O responsável era Paulo Regino, um dos coordenadores da Ylê Axé, que seguia defumando, com um fogareiro pequenino, a todos(as); primeiro de frente, com os braços para cima, bem como, depois. O mesmo gesto passava a ser feito de costas. Todos passavam pelo mesmo processo. Até então, ainda era possível vê-los conversando. Maíza conversava, animadamente, com Euzirene e se distinguia das demais por ser uma recém iniciada na roda. O seu Orixá ainda estava em processo de confirmação. Usava um vestido de algodão branco, bem simples, discreto e de alças. Concomitantemente ao defumador e conversas, Marcelo, único filho feito de Mãe Nilza, seguiu passando um banho cheiroso nos rodantes. Estes(as) passavam no rosto, no pulso, na dobra dos braços, nas costas, enfim, em vários lugares.

Havia quarenta e dois rodantes e com diferentes profissões que variavam entre pedreiro, agricultor, vigilante, agentes de saúde, professora, feirante, pequenos comerciantes e trabalhadores(as) autônomos, com diferentes origens (uns eram de Codó, outros do município de Bacabal, Santa Inês etc). Formavam o cordão de rodantes do terreiro e da chamada

“família de santo”. E como toda família, concordavam, discordavam, zangavam-se, faziam as pazes etc. Acabaram se encontrando pela espiritualidade que cada um carregava e que fora trabalhada por Mãe Nilza. A ela, como Yalorixá responsável pela cerimônia ritualística, era creditada toda a confiança na condução do ritual. Confiança essa, depositada nela e nos Orixás e encantados que viriam participar e reger a cerimônia, no caso específico, o Orixá Oxóssi e o encantado Waldemar Librina.

Mãe Nilza, com um sino na mão, surgiu balançando-o em cima das oferendas, todas dispostas ao redor do assentamento central do terreiro. Eram de todas as formas. Cada uma era ofertada a um Orixá com a comida do seu agrado. A de Oxum, por exemplo, era feita com feijão branco cozido, cinco ovos cozidos sem a casca, vinte camarões secos com cabeça, seis rodelas de cebola, regado a azeite de oliva e flores amarelas. Mãe Nilza, assim, deu umas três voltas ao redor de quarenta e duas oferendas, organizadas em um círculo, saudando os Orixás, agradecendo, pedindo permissão, proteção, paz e tranquilidade a todos(as).

Figura 44 - Fotografia de Mãe Nilza balançando o sino sobre as oferendas



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Enquanto isso, os meninos estavam segurando no batuque dos atabaques. A responsabilidade era grande e o tamanho era de gente pequena. Aquela festa, como as demais, dos últimos três anos, estava sendo feita com muitas dificuldades financeiras. Saía caro

custear os tocadores, cerca de R$ 250,00 (duzentos e cinquenta reais), por cada noite, e, além disso, havia outras prioridades. A solução já havia sido encontrada na festa das Yabás, em dezembro[47], ocasião em que os meninos já haviam tocado. Assim, aquilo que havia dado certo, voltava a se repetir. O atabaque menor, conhecido por Lé, era tocado por Felipe, 10 anos, o Rumpi por Maurício, 12 anos, e o Rum estava sendo tocado pelo neto de Mãe Nilza, Luan, 16 anos (este se constituía no tocador mais "experiente" daquela turma de iniciantes na percussão).

Figura 45 - Felipe, Maurício e Luan no toque dos atabaques



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Ruth cantando, pegou a sua oferenda pra Oxum, e seguiu rodando com ela sobre a cabeça, no salão; depois foi a vez de Marcelo ofertar para Ogum. Fez o mesmo percurso e foi entregar a oferenda no quarto que fica contíguo ao salão. Logo em seguida, veio Mãe Nilza, com sua oferenda à Iemanjá. E assim, todos os rodantes entregam as suas oferendas e a da casa para cada Orixá. Tudo isso feito na gira. Depois de cantar a doutrina para Exu, Ruth começou a cantar para o Orixá Ogum "Ogum onilê, onilê Ogum, a coroa de lei, abadé lorum". Em minutos, Marcelo incorporou e, logo em seguida, sua esposa Chica. Todos os(as) outros(as) batiam palmas a cada um que caía, saudando o primeiro Orixá a ser incorporado

[47] Foi a primeira vez que foi feita uma festa para as yabás ao longo destes anos. Mãe Nilza fez em agradecimento a sua saúde.

pelos rodantes. Mãe Nilza e Ruth diziam “agô, agô!” Após duas doutrinas, houve uma pausa e logo se escutou no salão uma voz potente dizendo: “Okê okê arô, okê Oxóssi, Okê Oxóssi...” Prontamente, Ruth, respondeu: “Okê, caboco!” E logo começaram a cantar para o dono da festa “...Oh coroa, Oxóssi é caçador, tava na cumander, oh coroa” (Doutrina de Oxóssi).

Interessante refletir sobre essa passagem. A saudação para o Orixá que chega passa a ser imediata, e é celebrada por todos, com grande festa, salva de palmas e grande alegria. A cerimônia estava se dando no seu ápice com a chegada do Orixá. Observando as crianças, a família consanguínea e todas as pessoas que ali estavam, lembrei-me do texto de Appiah (1997, pag. 158) quando, ao descrever o empossamento de um espírito na Achanti rural, narrou:

> É possível começarmos a compreender a razão disso se nos perguntarmos, não em que é que esses atores acreditam, mas como foi que eles passaram a ter essa crença. A maioria dos intelectuais fora de Achanti julga saber, afinal, que esses espíritos não existem. Que apesar de todos os apelos da oração do sacerdote, nenhum agente invisível irá habitar no santuário, ninguém responderá às perguntas “Que fez esta pessoa adoecer/”, “Será que venceríamos, se fôssemos à guerra?”, ou “Como devemos curar o ancião”? No entanto, eis aí uma cultura em que ao menos por várias centenas de anos, as pessoas têm criado santuários exatamente assim, têm-lhes formulado exatamente essas perguntas, e têm pedido aos espíritos que elas creem estar ali que executem exatamente essas tarefas. A esta altura, elas decerto deveriam saber, se são racionais, que isso não vai funcionar, não é?

Tudo estava se dando em uma realidade tão intensa, que era impossível alguém não acreditar. Assim, Mãe Nilza já incorporada pelo dono da sua cabeça, começara a dançar no salão, fazendo uns passos simultâneos com o corpo, um pouco envergado para frente, com passos muito firmes, jogando os braços para frente e para trás. Nem de longe parecia aquela mulher de voz e corpo frágil que eu encontrara lá no quarto. Ficava observando os seus passos atentamente. Eram firmes e decididos.

À medida que ia cantando e a gira acontecendo, ele, que já era não mais ela, seguia baiando. À proporção que os rodantes iam passando por ele na gira, fazia um movimento com as mãos, na cabeça dos rodantes, fazendo com que todos incorporassem imediatamente. Fez com uns cinco. Assim, formaram-se dois cordões, duas rodas no salão. A do centro, dos incorporados e a de fora, dos coordenadores da Ylê que auxiliam, mas não incorporam, bem como adolescentes, crianças e os não-iniciados. Quando todos já estavam incorporados, e, por sua vez, dando passagens aos Orixás, indicava que o ritual havia se dado integralmente. Todos tinham sido invocados, através das suas doutrinas, e todos os médiuns da casa se encontravam incorporados e, quase em um estado de graça, cantavam “...Axé, axé, axé pra todo mundo, axé; Axé, axé, axé pra todo mundo, axé”.

Figura 46 - Fotografia da Mãe Nilza incorporada no dono da sua cabeça – Orixá Oxóssi



Fonte: Paulo do Vale-2019

Era um estado de congraçamento. Assim, Ruth agradeceu pelo trabalho, agradeceu aos Orixás, agradeceu aos presentes, convidados (as) e solicitou a todos os Orixás presentes que subissem. Ao mesmo tempo, pediu à coordenação da Ylê que auxiliasse no processo de saída do Orixá. Por ser uma fonte de energia que toma conta do corpo/espírito do(a) médium, é como se, por frações de segundo, toda a energia fosse retirada do seu corpo, deixando-a quase desfalecida e, nas frações de segundos subsequentes, a força, a energia utilizada, fosse voltando aos poucos. Assim, demorou alguns minutos para que todos se restabelecessem. Mas, na casa em que a Mãe de Santo ou Zeladora pratica duas doutrinas, como a Ylê Axé, a festa ainda está longe de acabar. Depois do Candomblé, sempre havia o Terecô. Assim, foi só o tempo de os médiuns "voltarem a si," que o tempo virou, o tambor virou e mudou para o Terecô através de outro portal, que estava sendo aberto: desta vez, para os encantados.

Nas giras, a virada para diferentes doutrinas, sempre me chamou atenção na cidade de Codó. Talvez, inicialmente, tenha se constituído em uma grande dificuldade a ser ultrapassada, para que pudesse entender o funcionamento de muitas casas pelas quais havia passado, na época de construção do documentário Zeladoras e Encantados. Terecô para Umbanda, Umbanda pra Terecô, Umbanda pra Mina, Terecô pra Mina etc. Não entendia

como isso se dava. Na minha compreensão "organizada" do mundo da classificação e das fronteiras, tornava-se muito difícil entender esse trânsito de seres "inclassificáveis",[48] em estados, gestos, danças, falas, postura e hierarquias tão diversas.

Agora estava frente a frente com a virada do Candomblé para o Terecô. Não que ainda não tivesse visto. Já havia visto outras vezes. Só que agora tinha um quê de diferente. Quase seis anos depois, estava muito conectada com a cena, uma vez que os meus olhos já não se distraíam tanto, passeando por aquele mundo tão particular, intrigante e curioso. Já conseguia certa centralidade. Isso porque deixei-me distrair, muitas vezes, ao longo desses anos. Considero que foi a decisão mais sensata neste processo de pesquisa, pois fui aprendendo como era a vida em um espaço sagrado.

Pude ver, de fato, como era o cotidiano, as pessoas, as festas, o convívio com o mundo dos Orixás, com o mundo da encantaria, juntamente com a dimensão doméstica da casa. Perceber como esses mundos se entrecruzavam, e quais eram as intersecções possíveis de identificar, me possibilitou mergulhar com mais afinco na vida da "minha personagem". O tempo e a "distração" me permitiram. O tempo, mais uma vez ele, ditando as regras da casa, quase imperceptível, seguiu fomentando a relação. E foi assim que a doutrina do tempo irrompeu no barracão...

> O tempo tá embriagado, ai meu Deus, o que será ?
> O tempo tá embriagado, ai meu Deus, o que será ?
> Ai, ai, ai... Ai meu Deus, o que será?
> Deixa o tempo virar, olha o tempo virar, meu Deus do ceú, o que será?
> Deixa o tempo virar (Doutrina do Tempo).

Como uma linha muito tênue rompida, os Orixás subiram dando passagem aos encantados do Terecô para baixarem. O ritual mudou muito rapidamente. As saias das mulheres rodavam freneticamente junto com os folhos das suas batas. Ficou tudo mais acelerado e diferente do ritmo calmo e paciente do Candomblé. O primeiro encantado que reconheci foi Crispim. Erê[49] que Marcelo carrega. Alegre e brincalhão, era uma festa só. Cumprimentou a todos(as) os presentes, abraçou os(as) coordenadores com a alegria de uma criança que chega para brincar em uma festa.

Conheci Crispim na festa de Cosme e Damião, festa das crianças, feita em homenagem à Dona Toriana. Vendo o Marcelo agora, com postura, voz e com um encantado criança, completamente diferente de quando estava, há poucos minutos, incorporado com o

[48] A palavra inclassificável está sendo utilizada, aqui, no sentido de impossibilidade de classificação, devido à dificuldade de identificação.
[49] Erê é o orixá na forma de criança.

Orixá Ogum, explicitava a "fragilidade" das fronteiras desse plano. Apontava, ainda, a existência de um mundo não fechado, e dos limites do nosso desconhecimento sobre esse mundo carregado de seres. Enquanto o Orixá Ogum limitou-se a cumprimentar o dono da casa (Orixá Oxóssi), bem como, a iaquequerê, Ruth, a dançar e a deixar o seu axé na casa, Crispim rodava o salão cumprimentando a todas com muita intimidade. Deu um grande abraço em Emília, quando a encontrou na gira. Parecia um encontro de grandes amigos. Vi vários da gira o cumprimentando com muita alegria. Era uma categoria de ser mais próxima do que conhecemos das nossas relações. Os Orixás, não! Havia uma distância, uma hierarquia ancestral que circulava pelo salão com a sua potência de energia.

Mãe Nilza, ao longo do tempo, me dissera que os Orixás eram diferentes. Não falavam. Ruth, uma vez, dissera que eram utilizadas outras formas para que pudessem se comunicar. Havia um "remédio" que bebiam. Foi possível ao longo da festa perceber, algumas vezes, Ruth conversando com o Orixá Oxóssi, entre uma doutrina e outra. Isto evidencia que a convivência entre os dois ritos, no mesmo espaço, e comandados pela mesma Zeladora, propiciaram o desenvolvimento de outras formas de comunicação com as entidades, que foram desenvolvidas no Terreiro. Os Orixás, assim, figuravam numa escala hierárquica superior, como fontes de energia que representam os elementos vitais da natureza: o ar, a terra, a água e o fogo.

Figura 47 - Fotografia de Marcelo com o seu erê Crispim



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Deste modo, os Orixás representam a natureza e são a própria natureza. São divindades que detêm a força dos ventos, dos mares, da terra, das florestas, da fartura, da saúde, da doença, da vida, da morte etc. Na África, segundo Verger (1966), podem, também, dependendo do lugar que ocupam na organização social, constituir-se para reforçar o poder do rei ou do chefe, defendendo o reino de ataques, e garantindo a estabilidade e segurança dos súditos. Segundo Goldman, na repartição desse cosmo "...cada coisa e cada ser pertence a uma dessas divindades." (2005, p. 02).

Têm personalidades, protegem os seus filhos e filhas, exigem obrigação e respeito, orientam os caminhos, têm dias específicos, cores, comidas, orações, danças, roupas e ritos próprios. Deste modo, estar em harmonia com o seu Orixá, significa estar em harmonia com a própria vida. O seu contrário também se dá na mesma proporção.

Já os(as) encantados, formam uma categoria de seres, ao que parece, mais próxima do cotidiano das pessoas. Brincam, dançam, falam, zangam, afagam, ameaçam em caso de desobediência do médium, zoam, curam, passam remédios, dão conselhos. Eles se comunicam. O Orixá precisa da mediação dos búzios, dos sonhos etc. Embora a primeira entidade a ser chamada, em uma situação de aflição, costumeiramente seja Deus ou o Orixá da pessoa, ela também costuma pedir algum tipo de intervenção para o seu encantado, pois, este está sempre cuidando do seu 'cavalo". São mobilizados por afetos, relações familiares (às vezes, o encantado é de herança, ou seja, já foi da mãe, do pai, ou tia, tio), obrigações etc. Assim, na Ylê Axé, esse trânsito de seres, habitantes de lugares tão diferentes, e detentores de múltiplas forças, transitam com bastante tranquilidade. É como diz Mãe Nilza: "O Candomblé é uma doutrina onde tudo é explicado. Seguindo certo, não tem como fazer errado. Não é permitido caboco, mas aqui a gente faz porque seu Waldemar já sabe as regras" (VIANA, 2018).

Faz-se, assim, necessário observar que essas mudanças apontadas no Terreiro – como a convivência entre Orixás e caboclo – num Terreiro de Candomblé, de Nação Ketu, são resultados dessas diversas formas de organização, influências africanas e afro-brasileiras que foram se corporificando e sendo gestadas em cada espaço sagrado, espalhadas pelos mais diversos cantos deste país, em um processo complexo de "desterritorialização de milhões de pessoas e reterritorialização com influências e condições diversas" (GOLDMAN, 2005, p. 02) Em decorrência disso, estavam todos lá, participando e sendo homenageados na festa. A segunda doutrina foi para o seu "Pena verde". A "cabeça" de Mãe Nilza, agora, estava no comando do seu pai, o encantado Waldemar Librina.

Figura 48 - Fotografia Mãe Nilza incorporada do seu Waldemar. Ao seu lado Emília



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Como costumava acontecer em todas as festas, Seu Waldemar cantou umas duas doutrinas e saudou os presentes, agradecendo pela festa e cantando. À medida que os rodantes da festa iam passando encantados, estes o saudavam se agachando e beijando as suas mãos, pedindo bênçãos e/ou cumprimentando na diagonal, dando uma espécie de passe. Há, assim, nessa "transposição de mundos", um respeito pela sua presença, uma vez que, por ser este, o encantado dono da cabeça da Mãe Nilza, para os demais, ocupa o lugar do pai da casa. É aquele que socorre nas horas difíceis, que corrige, que dá conselhos e acompanha no desenrolar da vida. Tem status de pai e é tratado como pai. Mantém uma relação coletiva com todos e, ao mesmo tempo, particular, singularizada, com cada filho(a) de santo. Por ser procurado nas horas difíceis, por impor/negociar as regras de funcionamento do seu barracão, está em constante contato com todos. As pessoas da casa, quando vão se dirigir a ele, costumam tratá-lo como "o meu pai Waldemar!". Segundo Appiah,

> Na cultura Achanti todos os contatos importantes entre os indivíduos, nas culturas tradicionais, são cerimoniosos. Ao relatar uma sessão no santuário do Tano na primeira parte deste século, Rattray descreveu como, quando o sacerdote que trazia na cabeça o santuário contendo o espírito entrou no transe em que falaria em nome deste, os sacerdotes e anciãos reunidos disseram " *nana, ma akye"* – Senhor, bom dia" –, como teriam feito se um chefe (ou um ancião) houvesse chegado. O formalismo da resposta, de algum modo, é menos impressionante pra mim do que sua naturalidade – o sentimento de que ela transmite de que o

> espírito de Tano é simplesmente um ser entre os outros, tratado com cerimônia por seu *status* ou seu poder, e não porque a cena se distinga do cotidiano (APPIAH, 1997, p. 163).

Desse modo, ao longo de todos esses anos, acompanhei várias histórias da presença do seu Waldemar nas vidas dessa grande família de axé. É quase impossível separar, para um simples efeito didático, onde começa e onde terminam esses mundos. O que é "real", do "irreal", "material", "imaterial" etc. Tudo está intimamente ligado. Um é o outro e vice-versa. São mundos amalgamados. Às vezes, parece até não haver diferença. Assim, as questões cotidianas são entrelaçadas pelas questões espirituais.

Essa relação é tão intensa que, certa vez, fui à casa de Mãe Nilza, visitá-la, por volta das 11h da manhã. Era uma visita rápida. Quando adentrei, Mãe Nilza estava com uma expressão de muito cansaço e aflição. Perguntei o que era, e disseram que ela não estava passando bem. À medida que foi melhorando, fui entendendo no desenrolar da conversa, que Seu Waldemar tinha acabado de "subir". Ainda sem entender o que estava acontecendo, Ruth tentava me informar, dizendo que Mãe Nilza tinha ficado sabendo de um problema com um dos filhos da casa, e acabara ficando muito nervosa, tendo o Seu Waldemar descido para acudir, e passar um remédio pra ela, bem como aconselhar na melhor resolução do problema.

E assim, chegando ao meio desta passagem, essa relação ia se mostrando costurada muito mais por dentro das outras relações. Envolvia resoluções de problemas espirituais, problemas particulares dos filhos de santo, problemas cotidianos da vida doméstica etc. Assim, as complexas funções exercidas por Mãe Nilza, na gestão da casa e, muitas vezes, dos problemas apresentados pelos seus filhos, exigiam dela, uma atenção de mãe, no sentido literal da palavra. Era como se fossem dois em um. Mãe Nilza como Mãe, a fortaleza da casa, e Seu Waldemar como um pai, cuidando de tudo e de todos. Mãe Nilza fazia questão de enfatizar. "Abaixo de Deus, todo poderoso, e do meu Pai, Orixá Oxossi, é seu Waldemar que me acode nas horas difíceis".

Desta feita, seu Waldemar, agora, passava a ser o anfitrião da festa. Recebia os cumprimentos de todos e os cumprimentavam. A festa era a oportunidade do encontro, haja vista muitos serem moradores de outros municípios maranhenses.

Havia, assim, outro tipo de "negociação" realizada na prática de duas doutrinas tão diferentes. Mãe Nilza transitava com bastante sapiência, pois havia sido feita no Terecô, conhecia os preceitos ensinados por Mãe Antoninha, sua Mãe no Terecô, e por seu pai, Júlio Matos, no Candomblé Ketu. Desse modo, conseguia manejar conhecimentos específicos apreendidos em cada processo de formação das doutrinas e práticas religiosas, que exigiam uma certa destreza para operá-las. Ruth me falara, em certa ocasião, que não era qualquer pessoa que poderia fazê-lo. Era preciso saber trabalhar com o tempo.

À medida que os outros encantados iam "baixando" na cabeça dos seus médiuns, passava a ser estabelecida uma espécie de ordem, definida entre estes, que franqueava a passagem para um encantado tomar à frente do(a) outro(a) para cantar as suas doutrinas e baixar. Eram, em média, três ou quatro. Para quem estava acompanhando a cerimônia, significava uma relação democrática, dentro da diversidade de entidades, que ali se apresentavam: vaqueiros, boiadeiros, princesas, caboclas etc. Não havia classe, gênero, idade separando-os do acesso ao, digamos, comando do salão, naquele momento. Ruth me explicara que havia uma ordem que Mãe Nilza estabelecia para chamar os encantados. Ou era por ordem de chegada, no caso de Seu Waldemar primeiro, ou quando ela percebia que havia algum(a) filho(a), já com o guia próximo para incorporar, que ia ficando agoniado, ela chamava logo. Mas, geralmente era tudo por ordem de idade e chegada. Os filhos mais velhos e, depois, o mais novos. Às vezes, havia encantados mais novos que se antecipavam, mas o normal era os mais velhos chegarem primeiro.

Enquanto a gira seguia, alternando encantados e cantadores, Seu Waldemar permanecia sentado, recebendo os novos "convidados", apreciando a festa ou, ainda, conversando com alguém. Era comum, durante as festas, as pessoas se aproximarem dele, para pedir orientações sobre uma enfermidade, um problema espiritual, conselhos, bênçãos etc. Alguns faziam diferente. Como, no salão, o som dos tambores e doutrinas dominava, eles acabavam chamando-o para um particular, fora do salão e, assim, conversavam sobre os seus problemas. E foi assim, naquela noite, que conversei com Seu Waldemar. Estava apreciando a festa, pela porta que dá acesso ao local onde os tambores são tocados, quando ele me avistou, bateu com as mãos e atravessou para me cumprimentar como um verdadeiro anfitrião. Chegou, agradeceu pela presença, dizendo que era muito bem-vinda na casa. Imediatamente tomei a bênção e ele me cumprimentou em forma de passe.

Passaram-se longos minutos, até que tivesse coragem de "me consultar". Passando por uns problemas de saúde, estava muito tentada a pedir-lhe uma orientação. Um remédio do mato. Sim, queria ouvi-lo. Não se tratava de um teste de verificação da prática para, depois, prosseguir a análise. Era tudo muito "real", pois, passados todos esses anos, me via, naquele momento, tentada a fazer aquela consulta, como já tinha visto várias pessoas o fazerem. Eu não tinha dúvida nenhuma de que ele poderia me ajudar. Ao mesmo tempo, fiquei um pouco contida, como uma espécie de cabo de guerra, até tomar a decisão, pois aquela possibilidade, que se colocava, de sair da mera observação, e passar a fazer parte do processo, mexia comigo e com uma "certa distância" que havia adotado para que esse "afetar" do processo de pesquisa tivesse uma micro reserva de "distanciamento". Obviamente, essas questões relativas ao

distanciamento do "objeto", para poder melhor analisá-lo, já eram questões bem ultrapassadas, à medida que entendia muito bem o porquê daquela situação estar acontecendo. Eu não havia seguido o protocolo da distância para poder realizar a pesquisa. Foi exatamente esse não seguir, que fazia com que eu me deparasse agora com aquela situação. Ainda meio irresoluta com a decisão a ser tomada, disse-lhe: "Eu queria falar com o Senhor! Pedir orientação de um remédio". Falava com a indecisão de quem estava sugerindo outra hora, um outro momento para tratar do assunto.

Ele me respondeu, prontamente, e olhando seriamente: "Pois pode falar, eu estou bem aqui!" Respondeu como quem dizia: "Quer falar e não fala?" Olhei pra um lado, para o outro, e meio sem saber o que dizer, segurei em um dos seus braços e fomos em direção à cozinha, localizada no fundo do barracão. Estávamos só nós dois e passei a lhe falar sobre o problema. Ele me ouviu, apertou um pouco a minha perna, após reclamar de um inchaço e me disse: "Vá até o homem da casaca branca. Depois me procure, mas me procure mesmo. Antes de ir, faça o seguinte: Como é o nome daquela fruta amarga que pecador come...que tem o nome pequeno?"

Eu comecei a dizer várias (meio que "atirando" para todos os lados) sem ter a menor ideia do que se tratava. Ele, então disse: "Nome de pecador é tudo difícil. É aquela de nome pequeno, amarga, vocês não gostam muito... jiló, isso, jiló! Pegue ele e amasse bem. Depois de ficar só o sumo, bote um pouco de água e uma banda de limão sem as sementes. Tome todo dia. É bom pra esses problemas que você tem."

Agradeci e disse que ia procurar o homem da casaca branca, que é como os encantados chamam os médicos profissionais. Tornei a dar o braço para acompanhá-lo até a porta do barracão, agradeci mais uma vez, por ele ter nos recebido na sua casa, e ele, mais uma vez, me corrigiu: "Minha casa, não, nossa casa! Essa casa é de vocês também! Aqui, em Codó, vocês podem dizer que têm uma casa! É essa bem aqui." E, assim, entrou no salão e já se envolveu de novo com o rito da cerimônia.

Era assim, diante da especificidade do problema apresentado, que ele costumava agir. Além disso, costumava atender as pessoas fora do período de festa, lá no barracão. Cada problema tinha a sua forma de resolução. Assim, atendia a todos(as) que o procuravam. Tinha dificuldades com certos nomes, relação com dinheiro (não reconhecia seu valor) e com todos os aparelhos tecnológicos à sua volta, especialmente o celular, mais comum na casa. Não entendia como a sua imagem e voz saía daquele aparelhinho. Dizia que era feitiço. Quando alguém da casa gravava a forma de fazer os remédios e mostrava pra ele, o mesmo costumava ir rapidamente embora. Certa vez, perguntara à Ruth se ela fazia alguma ideia em qual tempo

ele havia vivido, ou se já havia vivido. Ela respondera na época: "É de muito tempo atrás, pois não conhece nem dinheiro!"

Tornava-se interessante pensar sobre esse tempo de "existência" dos encantados, como aqueles que faziam parte da casa. Conversando uma vez com Rita, perguntei como ela achava que era seu Waldemar. Ela me respondeu pensativa: "Eu sempre pensei que ele fosse preto, mas minha mãe disse que ele é branco." (VIANA, 2018). Ela parecia, ainda, tentar agregar aquela informação à nova face que tentava compor. Nesse mundo de liminaridade, de espaços fronteiriços, a imaginação passava a dar formato à montagem de um quebra-cabeça, a partir das características percebidas da personalidade de cada encantado(a).

Desse modo, Dona Toriana era descrita como uma princesa muito fina, que gostava de crianças, não gostava de bebidas alcóolicas e falava muito manso; bem como, tinha a representação do Seu Waldemar, um homem branco, bonito, que usava uma roupa parecida com a dos gaúchos, calças e botas, e portava uma corda.

Ficara a pensar como os demais, que possuíam cargos na casa, mas não incorporavam, construíam as imagens acerca dos diversos encantados que por ali passavam, conversavam, enfim, tinham uma relação já construída. Penso que essa composição funcionava como um cruzamento de identidades, percepções e formas como estes se apresentavam. O encantado de "Pequeno", filho de santo da casa, por exemplo, nunca havia se apresentado, dito seu nome ou qualquer coisa que pudesse identificá-lo.

Diante da impossibilidade de identificação como os demais, começaram a chama-lo, carinhosamente, de "Seu Tortinho", devido a este se apresentar com o corpo retorcido, não ereto. Começaram a chamar, já que não tinha nome, e acabou "pegando". Era uma relação muito próxima da vida cotidiana, daí se recorrer ao uso de apelidos. Seu cavalo mesmo já respondia pelo apelido de "Pequeno". Já "Dona Teresa de Légua", encantada de Cláudia, se apresentava e mostrava ser uma mulher de força e coragem, chegando a intimidar no primeiro momento de contato. Diante disso, os habitantes dessa dimensão, eram seres com características, personalidades, posturas, formas, habitações, hábitos e identidades bem diversas, que desciam para a festa no terreiro. Assim como são os seres humanos presentes na dimensão material. Durante a festa, era possível ver personalidades, roupas, adereços, danças muito diferentes pelo salão. E tudo coordenado por Mãe Nilza e seus guias!

Assim, Mãe Nilza, de forma compósita, tornava-se a grande responsável por todos estarem ali. Mediava o sagrado que habitava em todos. Ocupava uma centralidade enorme na vida daquelas pessoas, e daquela comunidade da Ylê Axé. Com sua sapiência, organizava, coordenava e mantinha aquele ritual há trinta e quatro anos. Assim, encarnava o que

Kaphagawani & Malherbe relataram sobre os sábios africanos:

> Os sábios são os anciãos das tribos, pessoas cuja sabedoria e conhecimento das tradições, do folclore, valores, costumes, hábitos, gostos e desgostos, do caráter e pensamento de seu povo, são muito grandes. Os sábios são os porta-vozes de uma cultura. Eles são chamados por pessoas comuns para julgamentos oficiais e decisões sobre os mais diversos assuntos. Os sábios da sociedade tradicional africana são uma rica fonte de ideias filosóficas, a matéria prima de muitos trabalhos de filósofos profissionais africanos que visam sistematizar a filosofia popular de determinadas sociedades, comunidades linguísticas ou grupos étnicos (p.13).

5.2 Preparação da comida dos Orixás: o tempo, a ordem e a responsabilidade no fazer

A complexidade que envolve um Xirê de Oxóssi é muito grande. Os preparativos começam muito antes da festa. Processos de limpeza do espírito, do corpo, têm que ser realizados para purificação do médium. O entendimento é só um. O médium precisa estar limpo para receber o sagrado. Isso inclui, ainda, abstinência sexual dois dias antes da festa, bem como evitar se alimentar de determinadas comidas. Tudo varia de acordo com o seu santo!

As recomendações são muitas com relação ao "guardar-se para o santo", preparar-se para o sagrado. As oferendas, ou seja, comidas feitas para ofertar aos Orixás, exigem uma organização do grupo responsável por fazê-las. Depende, primeiramente, de que todos levem os materiais para a feitura dos pratos, com antecedência, pelo menos um dia antes da feitura, o que não acontece no seu conjunto. Alguns chegam atrasados, ou mesmo não têm como comprar, o que faz com que a oferenda da casa seja partilhada pelos filhos daquele Orixá. Assim, ninguém fica sem ofertar. Quem tem, reparte com o seu/sua irmão/ã. É um princípio adotado na religião. O ato de partilhar!

Aqui, é importante ressaltar que, nessa feitura, cada rodante oferta uma oferenda para o seu Orixá. Além disso, faz parte da obrigação do Terreiro, no caso de Mãe Nilza, preparar uma oferenda da casa para cada Orixá. Assim, ninguém fica fora do ritual. Outro elemento imprescindível é a condição dos médiuns. Todos(as) devem estar "limpos" para aquele trabalho. Trata-se da feitura das oferendas dos Orixás. Naquela ocasião em que assisti, Ruth controlava a todos que iam chegando, perguntando se já tinham tomado banho de abô. E eles respondiam: "Já, já tomei, olhe aí!" Tratava-se de um teste infalível, pois o banho feito da mistura de várias raízes deixa um odor muito forte na pessoa.

Assim, eram muitos detalhes a serem observados, controlados e ajustados para que nada saísse errado. Todos sabiam que ali estava uma obrigação carregada de responsabilidade como as demais e, naquele momento, era aquele grupo escolhido para aquela

empreitada. Sendo assim, não poderia faltar comida para ninguém, tampouco os pratos poderiam ser misturados, ou seja, alguém cometer o equívoco de trocar elementos que não correspondessem a um Orixá. Qualquer erro poderia ser motivo de ira e a festa dar errado. Era comum, virem perguntar à Emília, mais experiente na feitura, depois de Ruth e Mãe Nilza, sobre qualquer dúvida na feitura. Como eram muitos rodantes, eram também muitos pratos. Naquela manhã, conferi quarenta e duas oferendas.

Para toda essa empreitada, Ruth contava com Emília, Mércia (sua filha), Gabriel e sua esposa Regina; Seu Chico Carlos e sua filha Maísa; Rita e Socorro (filhas de Mãe Nilza); Vitalina, Elen, Lindalva (esposa de Nem) e Wesley. Totalizavam doze pessoas envolvidas na feitura. Havia várias sacolas com frutas diversas em cima da mesa, além de dúzias de ovos, pepinos, vidros de dendê, azeite de oliva, leite de coco, alguidás, e ainda era possível ver muitas sacolas e caixas dispostas no chão para serem usadas. Muitos detalhes envolvem a feitura de cada oferenda. Cada grupo, ou mesmo individualmente, faz uma atividade. Assim, era possível ver Mércia picando o camarão; Gabriel socando no pilão de madeira, o feijão e o camarão, para fazer o acarajé. Era uma tarefa que exigia muita disposição física. Enquanto isso, Emília fazia os bolinhos e fritava no dendê. Era um acarajé diferente, mais simples, sem o vatapá tradicional, mas era muito gostoso. Enquanto isso, Rita tomava conta da comida no fogão, juntamente com Mércia e as outras.

Cozinhavam ovos, assavam peixes, cozinhavam milho, fritavam acarajé, banana etc. As cinco bocas do fogão de barro estavam funcionando a todo vapor. Era um ritmo muito frenético. Seu Chico Carlos descascava o coco, Maísa cortava os quiabos e descascava camarão, enquanto Ruth montava e coordenava as oferendas. Havia uma ordem nas oferendas e os lugares certos de fazê-las. Na segunda-feira da semana da festa, ou seja, dia 28, Ruth com Wesley já tinham feito a oferenda para o Orixá Exu, haja vista ser esse o primeiro Orixá a ser ofertado, por tratar-se daquele que “abre caminhos”. Foi feita e despachada na encruzilhada.

Figura 49 - Fotografia Fogão de barro - Feitura das comidas de santo



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Desse modo, as outras oferendas passaram a ser feitas nesta ordem.

Quadro 02 - Oferendas aos Orixás

Entidade	**Tipo de recipiente/Quantidade**	**Elementos utilizados no prato**	**Médiuns**
Oxóssi	Alguidar	Alface ,espigas de milho cruas, melão e dendê Folha de mamona, algodão, dendê	Mãe Nilza
Oxóssi Médiuns	Alguidar	Alface ,espigas de milho cruas, melão e dendê Folha de mamona, algodão, dendê	Paulo Regino
Oxum da casa	Bacia de esmalte	Feijão branco cozido, cinco ovos cozidos sem a casca, vinte camarões secos com cabeça, seis rodelas de cebola, regado a azeite de oliva e flores amarelas	Ruth/Mãe pequena
Oxum das Médiuns	Alguidar	Feijão branco cozido, cinco ovos cozidos sem a casca, dez camarões secos com cabeça, seis rodelas de cebola	Da Luz, Elen, Lia e Roseana
Oxalá	Bacia de louça branca	Algodão forrando todo o recipiente, uvas verdes, azeite de oliva	Casa, Nem, Fezinha
Oxalá das Médiuns	Alguidar	Algodão forrando todo o recipiente, uvas verdes, azeite de oliva	Elzirene, Maísa, Mércia
Iemanjá da casa	Bacia de esmalte	Alguidar, milho cozido, dez camarões secos, peixe assado, uma maçã cortada na parte superior, regado com azeite doce	Mãe Nilza, Luara, Pequeno

Iemanjá das médiuns	Alguidar	Alguidar, milho cozido, dez camarões secos, peixe assado, uma maçã cortada na parte superior, regado com azeite doce	Gleiciana, Dayse , Nenenzinho, Socorro
Iansã	Alguidar	Folhas de mamona, pepino cortado em quatro partes no comprido, dez bolinhos de acarajé, camarões com cabeça, sendo que, em cada extremidade do pepino tinha um camarão com a cabeça enfiada, flores vermelhas e brancas (naturais e de plástico) e cebola partida em quatro partes .	Emília, Gabriel, Rita, Jeane, Clara, Juliana
Ogum		Feijão, inhame assado espetado com palitos	Marcelo, Maria do Amparo, João Paulo, Chica e Maysa
Oxumaré	Alguidar	Batata doce amassada feita em forma de cobra, farofa de farinha com ovos, camarão e dendê.	Casa /Teresa
Obaluaiê	Alguidar	Pipoca com fatias de coco	Maurício, Luã
Oxaguiã	Alguidar	Inhame pilado	Maria Antonia
Nanã	Alguidar	Feijão com coco e pirão com batata roxa	Pombo
Ossanha	Alguidar	Azeite de oliva, fumo, inhame, mel e sal	Larissa, Lucas
Xangô	Alguidar	Pirão com quiabo, azeite de dendê e camarão seco	Iva
Ewá	Alguidar	Bananas cortadas ao meio, passadas na farinha branca, dendê e rosas vermelhas adornando o prato	Regina fez (mas ainda está em estudo o seu Orixá)
Obá	Alguidar	Feijão enrolado em folha de bananeira, acarajé e quiabo picado	Sonia
Logun	Alguidar	Espigas de milho, coco e açúcar	Lucinha, Caio

Fonte: Tabela elabora pela autora.

Alguns preparativos das oferendas tinham sido feitos ainda na madrugada do dia anterior como, por exemplo, cozinhar o feijão e o milho. Podia-se perceber que, ali, entretidos nas suas obrigações, já não se importavam mais com a minha presença que observava tudo sentada no parapeito do barracão da cozinha. Isso ficou explícito quando, em uma certa hora, tinham perdido as contas das oferendas. Eram muitas! Havia as da casa e de cada rodante a serem preparadas.

Assim, como só eu estava com caneta e caderno, fui "promovida" a controladora de oferendas. Eu já estava anotando, só que agora passava a ser, "oficialmente", aquela que sabia quantas e pra quem já tinham sido feitas as oferendas. Foi quando percebi já que estava "trabalhando" na feitura, também, completamente envolvida no processo. Eles conversavam, riam, entoavam algumas doutrinas e trabalhavam incessantemente para poder dar conta de tudo. Faltava, ainda, colocar a oferenda do Pai Oxóssi no seu assentamento, estourar pipoca para Obaluaiê e fazer o acassá. Os preparativos foram até umas 15h30. À medida que iam

terminando de aprontar as oferendas, dispostas em alguidás ou bacias de esmalte branca, estas eram levadas na cabeça pelos médiuns da casa (que tivessem permissão para entrar no quarto) dentro do barracão, onde fica localizado o altar com as imagens dos santos da Igreja católica e dos santos do Candomblé.

Figura 50 Fotografia Oferenda para a Orixá Oxum- Orixá da Mãe Pequena Ruth Evangelista



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Figura 51 - Fotografia Oferenda para a Orixá Iemanjá- segunda Orixá de Mãe Nilza



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Figura 52 - Imagem das oferendas no assentamento central do salão para início do toque.



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Nesta festa, o bar não estava funcionando, mas, em todas as outras era comum ter música, cerveja e refrigerantes sendo vendidos no bar, concomitantemente à batida do tambor. Mãe Nilza sempre dizia que não gostava muito, e mantinha o bar por conta dos convidados e visitantes das festas. Assim, naquele dia, a casa ofereceu a todos os presentes, a bebida do Orixá Oxóssi, feita de vinho, abacaxi e gengibre ralados. Toda hora Rita e Mércia, sua prima, iam até o assentamento central do terreiro, onde antes estavam dispostas as oferendas dos Orixás, e pegavam a bebida, em uma espécie de panela de barro, e davam rodadas pelo salão servindo a todos. Tratava-se de um rito muito coletivo, à medida que a bebida ia circulando por todos. Depois que tomávamos, devolvíamos o copo para que a próxima pessoa/encantado pudesse beber e partilhar daquele momento.

A festa, assim, deu-se até o amanhecer, hora em que Seu Waldemar se despediu, agradeceu aos presentes e convocou os demais a subirem. Antes disso, já havia se despedido quando chamou a atenção para o cansaço dos tocadores, que já não eram mais os mesmos do Candomblé. Dessa feita, havia quatro homens tocando maracá, um tocando o tambor do Terecô e outro tocando o tarol. E, assim, foram até o amanhecer. No domingo, dia de descanso dos rodantes, Ruth me contou que havia acontecido uma espécie de confraternização, depois da festa de obrigação, e que seu Waldemar havia “vindo”. Contou-

me que ele havia "baixado", conversou com alguns presentes, e distribuiu os DVD's do documentário Zeladoras e encantados [50] para quem estava na casa, porém, com o estranhamento habitual das tecnologias, uma vez que não entendia como a imagem dele (ou ele mesmo!) poderia estar dentro daquele objeto.

Vê-se, portanto, que esses espaços fronteiriços da convivência, nesses dois mundos, são permeados por divisões entre tempos históricos, formas de comunicação e diferenciações que vão se apresentando no desenrolar das relações. Esse espaço liminar de diferenças que vão se explicitando, nesses dois mundos, tendem a ir se modulando à medida que as relações vão se tornando mais fortes com o passar do tempo. Afinal, já são três gerações que o Seu Waldemar acompanha. Dos filhos de Mãe Nilza, dos netos e, agora, dos bisnetos. É um ente familiar que "ocupa" o corpo da matriarca. É dentro dessa relação, na qual um encantado dialoga, ensina e aprende num só corpo, que essa relação pode ser compreendida.

Assim, na segunda feira pela manhã, cheguei bem na hora em que Ruth já estava despachando as oferendas para os seus devidos destinos, fechando, assim, o ciclo daquela festa de obrigação que acabara de terminar. Agora era hora de empreender esforços para a organização da festa do Seu Waldemar e Dona Toriana, em setembro, período em que a festa de obrigação exige uma maior organização de todos da casa, haja visto esta ser realizada durante três dias, a chamada "Festa grande".

Há, neste sentido, todo um conjunto de complexos procedimentos realizados dentro do Terreiro Ilê Axé. Há uma "produção científica" oriunda da epistemologia do Terreiro, construída na partilha dessa cosmovisão, que é composta de teorias, metodologia e procedimentos, que ajudam a pensar na produção de problematizações no campo filosófico, epistêmico e educacional.

São formas diferenciadas de estar e lidar com o mundo, que vão oferecendo, dentro dessa pluralidade de saberes, códigos de leitura para que possamos refletir sobre a nossa sociedade. Assim, o Terreiro se constitui como uma grande escola, na qual se ensina e se aprende, a partir de uma filosofia ancestral, na qual esses conhecimentos vão sendo modulados e repassados no desenrolar das relações cotidianas, nas sessões de formação, na organização das festas de obrigação, uma vez que cada rodante vai aprendendo a cuidar do seu Orixá, a fazer os preparos devidos para o seu recebimento, via procedimentos de realização de banhos, orações, resguardo do corpo (abstinência sexual), resguardo na

[50] Havia feito a doação dos DVD´s há algum tempo, para Mãe Nilza, mas ela estava esperando reunir mais rodantes. Para a minha surpresa, foi ele quem fez a entrega, naquele dia, para os presentes.

alimentação etc.

Os(As) filhos(as) da casa vão, assim, aprendendo que a prática da doutrina exige disponibilidade, obediência aos preceitos, estudo e abnegação, para que o fluxo de energia, que está sendo mediado e conduzido pela Mãe Nilza, não seja quebrado.

Cada um(a) vai entendendo que tem um percurso a seguir individualmente e coletivamente. Os princípios que vão internalizando, como o respeito, a paciência, o equilíbrio, o cuidado com a natureza, o conhecimento das plantas e sua manipulação na feitura de remédios para aplacar as aflições e curar doenças, as orações de força e poder para evitar os perigos diários da vida, a prática da solidariedade, compreensão fundamental para a prática do Candomblé, são entendimentos que estão contidos nesse amplo e profundo repertório de saberes que vão sendo generosamente partilhados por Mãe Nilza, com a retaguarda fundamental da Mãe pequena da casa, Ruth Evangelista.

Deste modo, o Terreiro se constitui como um espaço de construção política à medida que a precarização da vida, expressa nas diversas situações apresentadas pelos rodantes, encontra o enfrentamento necessário nos ensinamentos repassados por esta mulher. Como Yalorixá, mãe, conselheira, atua como ponto de equilíbrio das impaciências e desistências de muitos daqueles que ali vão, em busca de uma orientação, e partilham desses ensinamentos. É a força que vem da ancestralidade que não pode ser ignorada, especialmente de quem é médium. Mãe Nilza, assim, vai mediando, modulando essa relação para que o médium não venha a contrair "moléstias", pela falta de cuidado, com aquilo que já nasceu. Assim, o terreiro passa a ser o espaço político-religioso-social-educativo no qual os praticantes da religião estudam, praticam a sua doutrina, a sua fé, estabelecem relações familiares com esses seres, habitantes de lugares considerados sagrados, e são considerados o próprio sagrado, realizam a suas festas a partir de um calendário específico, mantêm as suas obrigações com os Orixás e encantados, se constituindo no espaço de socialização de todos aqueles que o integram, nas festas tradicionais da comunidade codoense como: festas do ano novo, carnaval, aniversários, dia das mães etc.

5.3 A chegada da Festa grande! "Seu Waldemar, abaixo de Deus e dos Orixás, é a minha firmeza"

Era o mês de julho. Já via Ruth a costurar a roupa nova. Aliás, as roupas novas, pois ela era a pessoa responsável pela feitura da roupa de todos os filhos e filhas de santo. Esse ano, a roupa seria toda florida de branco e azul, em homenagem a Ogum. Marcelo havia

comprado o tecido (bramante) em Fortaleza, juntamente com os aviamentos. Àquela altura, todos já haviam se cotizado para tal empreitada. Todo mundo tinha que ter a sua roupa. Fazia parte da obrigação com a festa e com o seu santo. E o dia de apresentá-la, era sempre o domingo, o último dia da festa grande. Até lá, os dias eram de muito trabalho. Cada um tinha várias tarefas a realizar. Mãe Nilza e Ruth coordenavam tudo, juntaamente com Seu Waldemar. Marcelo ficava responsável pelos contatos, viagens e articulações para poder receber a todos(as). Precisavam hospedar as pessoas, alimentar, preparar os banhos, a comida, a roupa, a segurança, os tocadores de tambor e cabaça, decorar o barracão, preparar o altar, organizar o bar etc. A cada ano que passava, apareciam mais dificuldades para realizar as festas, pois, sem investimento do poder público, todas as despesas ficavam por conta dos participantes.

Esse ano seria a inauguração da Casa de Exu, construída, recentemente, ao lado do salão. Vi a sua edificação. Era diferente das demais que havia visto em tamanho e localização. Havia sido edificada em pagamento a uma promessa feita. Construída de tijolo, media cerca de 3m². Exu é uma entidade diferenciada. Tudo dele é feito antes de qualquer ritual começar. Em qualquer trabalho a ser feito, a primeira oferenda deverá ser para ele. Como mensageiro, deverá abrir os caminhos para que aquele trabalho saia como planejado, e a festa aconteça sem nenhum problema.

Segundo Verger,

> Exu é um Orixá ou um *ebora* de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente (...) é astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compararam-no ao Diabo, dele fazendo símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição á bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus.
> Entretanto, Exu possui o seu lado bom e, se ele é tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo. Se, pelo contrário, as pessoas se esquecerem de lhe oferecer sacrifícios e oferendas, podem esperar todas as catástrofes. Exu revela-se, talvez, desta maneira o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom (1997, p. 76).

Assim, é dentro desse "invólucro" ambivalente que essa entidade foi edificada e difundida, sendo que, no Terecô, há a entidade Légua Bogi Buá da Trindade, que tem as mesmas características e uma das maiores famílias de encantados em Codó. É apontado "como vodum cambinda e há quem afirme que ele é o Exu Legba da cultura daomeana (jeje), que corresponde ao Exu da cultura iorubá (nagô)." (Ferretti, 2008, p.03). O assentamento dessa entidade no terreiro já estava lá, antes desse maior ser construído. É o Exu da casa.

> Exu é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. (...) É por essa razão que não se faz nada sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro orixá, para neutralizar as suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si (VERGER, 1997, p.76).

Com todos esses preparativos, a festa aconteceu no terceiro final de semana de setembro, data da primeira passagem do seu Waldemar, na cabeça de Mãe Nilza. A data havia ficado marcada como o "aniversário da passagem". Começou na sexta e terminou no domingo. Foram três dias de muito trabalho, que se materializaram em banhos de limpeza, obrigações, giras e muito toque de Terecô. A festa grande costuma atrair muita gente em todos os dias. Vê-se Pais e Mães de santo, filhos e filhas de santo, crianças, familiares e a comunidade em geral.

Esse ano não foi diferente. Havia vários Pais e Mães de Santo "pagando festa", ou seja, retribuindo a ida dos representantes da Ylê Axé nos seus festejos. Desse modo, os cordões ficavam enormes à medida que adentravam ao salão.

Assim, no primeiro dia da festa, foi feita a "Obrigação de limpeza do ori do filho (a) de santo". É o ritual onde todos(as) devem estar presentes, embora haja flexibilidade para os que trabalham e não podem se ausentar. Esse ano foi feita na alvorada, no tempo inicial do dia. Os filhos e filhas de santo, já resguardados de uma série de obrigações anteriores a essa (abstinência sexual, não ingestão de bebida alcóolica, dentre outras), se vestem todas/os de branco para o processo de limpeza. Em ordem, das crianças aos adultos, é colocado um banho no centro da cabeça, por Mãe Nilza, assessorada por Ruth e outras pessoas, que, entre banho, doutrinas e orações, limpam aquele orí, para o restante das obrigações. É um preparo para que ele possa receber o seu encantado em harmonia, durante os dias de festa. Nesse período, o filho/a fica recolhido no terreiro, não podendo ausentar-se.

No sábado, estava tudo preparado para a festa dos Erês. Ela aconteceu por volta das 11h. Era a festa mais esperada pelas crianças da casa. É a festa dos Erês ou Arreda dos Erês, que são entidades (crianças) que incorporam nos seus cavalos. A maioria dos filhos/as têm um erê que o acompanha. São dotados de grandes poderes e fazem "traquinagens" como qualquer criança. Têm ciúme, brigam entre si, comem bombons, bolo, escondem as coisas, fogem etc. A diferença é que eles descem nesse único dia para fazer tudo! Assim, é preciso uma retaguarda grande para poder coordenar essa parte da festa. Todo mundo da casa ajuda na sua organização e coordenação. Tem bolo, pipoca, refrigerantes e muitos bombons. Juntam-se aos erês, as crianças da casa, os netos de Mãe Nilza, primos/as, os/as filhos das rodantes, alguns vizinhos etc. Há toque do Terecô durante toda a festa. Esse ritual sincrético é

feito também em homenagem a Cosme e Damião, os santos gêmeos conhecidos no catolicismo, cuja festa acontece em setembro e costuma-se distribuir bombons nas festas.

Figura 53 - Fotografia de Maria Paula brincando com uma Erê



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Figura 54 – Fotografia de Crispim- Erê de Marcelo



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

A festa dos erês é sempre inusitada. Eles brincam freneticamente e exigem da coordenação muita disposição física para separar brigas por bombons, provocações entre eles, traquinagens de esconder as coisas ou pegar os doces da mesa sem permissão etc. Um fato interessante aconteceu em 2016. Quando chegamos para filmar, no "horário marcado", a festa já havia terminado. Estavam todos cansados, e rindo muito ao contarem do acontecido. Riam do nosso "atraso" e da agonia deles com o "adiantamento" dos erês. A lavagem da cabeça havia terminado. A festa deles estava marcada para as 15h. Nesse dia, eles não esperaram. Os erês já desceram agoniados. Desceram todos por volta do meio dia. Não teve jeito. O jeito que deram foi começar a festa. Brincaram, dançaram, comeram e subiram. Minutos depois, as pessoas começaram a sentir falta de alguns pertences: um lado do chinelo, bolsa, boné etc. Procuravam e não encontravam. A minha interlocutora, rindo e falando ao mesmo tempo, disse-me: "Não deu outra. Mãe Nilza fez todo mundo "voltar" e dizer onde estavam escondidas as coisas. Tinha chinelo em cima do barracão, escondido pelas plantas, de tudo em quanto. Depois de tudo aparecer, todos subiram de volta."

Rimos muito da situação. Tínhamos perdido a festa, e agora só filmaríamos no ano seguinte, 2017. Entendíamos, assim, que o tempo não era nosso. Era deles. Além das entidades-crianças, outra entidade que vinha para coordenar a festa era Dona Toriana. A festa era em homenagem a ela, embora, naquele momento, os erês estivessem em terra. Dona Toriana é uma Princesa turca, encantada de Mãe Nilza. Segundo Mãe Nilza "O povo dela é Dom Sebastião, Dom Luís Rei de França, o povo da alta do mar. No Ketu, ela é uma Iemanjá. Não se misturou, manteve sempre a fidalguia" (VIANA, 2019) .

Ruth complementaria dizendo: " Iemanjá é a mãe de todas as cabeças, por isso tem a arreada dos erês. Não é a mesma coisa. É como se fosse o sincretismo. Sendo assim, no sábado, como é dedicado às iabás, a festa é dela, mas seu Waldemar também "desce" (SILVA, 2019). Terminada a obrigação, fomos todos almoçar. A casa tinha outra mudança naquele ano. Era a inauguração da nova cozinha, bem mais ampla e funcional para o trabalho realizado no Terreiro. Foi o momento em que Ruth sentou conosco e falou das dificuldades em fazer todo aquele ritual. Falou das dificuldades financeiras, da gestão das pessoas, das obrigações e da sua dor recente com o falecimento da sua mãe. Contou-nos que havia feito um pedido aos encantados: "Que não viessem com muita força, pois não estava em condições." Perguntei-lhe, então, sobre Seu Surrupirinha, seu encantado de croa. Disse-me que ele não havia vindo na sexta-feira. Entendi que haviam chegado a um entendimento. Era a agência da pessoa estabelecendo os seus limites e sendo compreendida pelo seu encantado. Finalizou a conversa, dizendo: " Nós resistimos, fazendo isso aqui!"

À noite, quando vi Mãe Nilza no salão, desta feita, com o encantado "Seu Tabajara", com um cocar na cabeça, fiquei pensando nas suas palavras. Nesses seis anos, era a primeira vez que o ritual acontecia daquela forma. Havia sido um pedido dele. Queria uma obrigação! Mãe Nilza, a princípio, quis resistir ao pedido, mas acabou aceitando-o. Chegaram a um acordo diferente do que Ruth havia chegado com o seu. Assim, Mãe Nilza teve que fazer a obrigação, embora o ritual exigisse muito dela. Foi um ritual forte no seu comando. Era um índio, caboclo que, com o maracá na mão, fazia todos da gira incorporarem seus guias. Eram todos índios guerreiros. Ruth me dissera que tinha sido uma espécie de "pajelança". Terminada essa primeira parte, o tambor virou para o Terecô e, assim, os convidados puderam entrar na gira.

Figura 55 - Fotografia de Seu Tabajara- encantado de Mãe Nilza



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

No domingo, a obrigação foi feita ao meio dia. Na hora santa. Todos já estavam visivelmente cansados, após dois dias de obrigações. Às onze e meia, já estavam dentro do salão, vestidos de branco. Entre tocadores, filhos e filhas de santo e coordenadores do ritual, estavam presentes cinquenta e sete pessoas no salão. Aquele era um ritual diferente. Coordenado por Mãe Nilza, assessorada por Ruth, Emília e Marcelo, todos tinham que ingerir a comida ofertada, inclusive Mãe Nilza, ao final do ritual. Segundo Ruth,

> A obrigação de meio dia é o Furá, o mingau de encanteria. A obrigação de domingo é a mais pesada, é a mais carregada, é dura. Tem gente que não quer tomar, mas vai tomar assim mesmo. No Candomblé, o santo compartilha com a gente. A gente

> prepara a comida de santo. Quem é de fruta deixa ali, compra um pouquinho e deixa ali pra compartilhar com o santo. No candomblé é feito essa obrigação. É feito do arroz novo, pisado, passado no moinho e chama **mocororó.** Antigamente, não tinha sal, açúcar, só era água e arroz. Quem tem que vir é o encantado da pessoa pra comer. E hoje tem a corrente das crianças e elas não incorporam. Aí, a gente bota um pouquinho de açúcar mascavo, azeite de dendê, azeite doce, antigamente colocava pimenta, só tomava encantado, todo mundo que faz parte toma. É uma forma do encantado que faz parte comer a sua comida de santo. (SILVA, 2019)

Assim, os presentes foram sendo chamados. É um ritual em que, apesar da seriedade, todos se divertem muito, pois a bebida não é nada agradável ao paladar. Assim, durante o rito, eles riem muito uns dos outros, pois sabem que todos terão que fazer a ingestão do "mingau". E foi cantando que o ritual começou:

> Mangarô, manjar, manjar, manjar vem do céu
> Magarô, vem do céu
> Mangarô, manjar, manjar, manjar vem do céu
> Magarô, vem do céu

Figura 56 - Fotografia Obrigação de meio dia.



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Assim, entre adultos, crianças e tocadores, todos ingeriram. À medida que ingeriam, entravam rapidamente em transe (menos as crianças) e, em seguida, voltavam a si. Era tudo muito rápido. Mãe Nilza servia "o mingau" (assim que nomeiam) disposto em um alguidá. Emília, após a ingestão, dava uma folha para o filho(a) de santo mastigar e Marcelo, em seguida, dava um chá para ser ingerido, também. Depois que todos já haviam feito a ingestão,

Mãe Nilza recebeu Dona Toriana, que cantou várias doutrinas para o "povo do mar", fazendo com que, entre defumadores e muita gira, alguns incorporassem. Foi numa dessas voltas pelo salão que Dona Toriana acenou para mim, em um gesto de boas vindas. Durante a gira, o seu Waldemar também desceu. Ao finalizar o ritual, chamou a atenção dos presentes, com a sua voz firme, de chefe da casa, para os cuidados que cada um deveria ter com o desenvolvimento da sua mediunidade. Assim, disse que "a mediunidade, para ser desenvolvida, precisa de muita paciência, respeito, verdade e humildade. Quando um médium tem raiva, rancor, esse sentimento atinge a todos do Terreiro, impedindo o axé". Era um ensinamento para todos(as) ali, inclusive para mim, que não fazia parte da religião, mas já era parte da casa, convivendo todos esses anos.

Percebi que todo(as) ficaram muito atentos às suas palavras. Era como se cada um, após todo aquele processo de limpeza, penetrasse no seu mais íntimo, e passasse a refletir sobre os seus atos no Terreiro. Todos(as), de alguma forma, sabiam a que ele estava se referindo, individualmente e coletivamente. Assim, eles formaram uma fila para se cumprimentá-lo e ele se despediu cantando

Eu para me ser um moço
Não carece me mandar
Eu selei o meu cavalo
Avoou, caiu no mar, deixa voar, na linha do céu
Céu, céu, céu caiu lá do céu
Céu, céu, caiu lá do céu, céu, céu

A fila estendeu-se por um bom tempo, até que todos se despedissem e tomassem o passe. Quando seu Waldemar sentou-se e começou a preparar-se para "ir embora", embalou:

Adeus que eu já vou me embora
Não posso mais me demorar
Eu vou embora, vou embora para as ondas do mar
Eu vou pras ondas do mar
A canoa tá no porto
Tá lá na beira- mar
Waldemar já vai embora (Doutrina do Seu Waldemar)

À noite, foi a estreia da roupa nova. Avistara Luara de longe. Ela era a minha referência do tempo decorrido na casa. Logo, todos entraram em fila, as crianças na frente, Mãe Nilza em seguida e os demais fizeram a tradicional volta no assentamento do Orixá Oxóssi, que fica bem em frente ao salão, e adentraram todos descalços. A roupa nova agora passava a ser o destaque da festa. Todos comentavam, inclusive alguns jovens próximos de

mim, da beleza da roupa. Era um estampado azul e branco. Assim, a gira foi até o amanhecer, alternando pais e mães de santo entoando as doutrinas.

Figura 57 - Fotografia Gira da Festa grande



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Figura 58 - Fotografia de Luara e Zayron



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Olhava a todos com a habitual atenção. Mãe Nilza, Ruth, Marcelo, Socorro, Rita, Maria Antonia, João Paulo, Fabiana, Emília, Josélio e sua esposa, que estavam adentrando na casa, Maysa, já em transe, autônoma, diferente da outra festa em que ainda estava descobrindo o(a) dono(a) da sua cabeça, a volta de Cosme que havia saído do Terreiro etc. Vi o Terreiro ao longo desses anos se ampliar. Observei o seu movimento no que tange à sua edificação/ampliação (construção de quartos, cozinha, assentamentos etc.), movimento de entradas e saídas de pessoas, das dificuldades da casa, bem como o movimento de Mãe Nilza na condução do Terreiro.

Finalizando esse ciclo, percebi que a minha presença já fazia diferença. Durante a gira, as pessoas me cumprimentavam com alegria. Já sabiam o que estava fazendo e percebiam como esse trabalho era "grande". Um dia, mostrei para Mãe Nilza, alguns capítulos da tese, e ela me disse: "É muita coisa, minha filha, mexe com muita coisa, com muita gente!" Rimos bastante do seu espanto com relação à produção. Tentava, naquele momento, mostrar-lhe o quanto a sua história narrava uma parte da vida da cidade, da sua gente e das suas lutas. No fundo, tentava mostrar-lhe a materialidade do trabalho e da sua importância para a historiografia diferenciada da cidade, a partir da sua história.

Assim, durante a festa de encerramento da festa grande e dessa tese, observei mais atentamente as crianças mais novas. A continuidade do Terreiro. Zayron, Bia, Felipe, Dandara, Maurício, Alícia (de apenas um ano). Ora estavam nas giras; ora estavam tocando tambor, ou mesmo brincando no terreiro. Assim, o Terreiro seguia se mantendo e se revitalizando em um fluxo contínuo de axé. A alegria das crianças pertencentes e escolhidas para fazerem parte daquela grande família, apontava que a Ylê, a casa deles, iria se edificar ainda por muito tempo. Percebia isso observando Maysa, ninando o seu pequenino sobrinho, durante a gira.

Figura 59 - Fotografia de Maysa ninando o seu sobrinho na gira



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

Assim, numa tentativa de me "despedir" com a continuidade desse fluxo, pedi a Dandara que reunisse as crianças menores da casa. Chegaram todos correndo, dizendo que Bia e Alícia já estavam dormindo. Arrumamos e fizemos essa foto. Um belo quadro de fluxo de axé.

Figura 60 - Fotografia de Dandara, Maria Paula , Zayron e Felipe



Fonte: Paulo do Vale, 2019.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este foi um trabalho dos mais ricos que já fiz. Falo de uma riqueza, só vista e compreendida, por quem se permite fazer essa incursão. A história sempre me fascinou e esteve presente no meu pensar, no meu conduzir e no meu caminhar. Assim, parafraseando Paulo Freire: a educação foi-se constituindo, em mim, como um ato político. E como ser político em construção, fazendo e refazendo-me, num processo contínuo de experiências bem diferenciadas, fui realizando trabalhos e pesquisas sempre tentando desvelar, no "objeto", o seu aparente, a sua casca.

A perspectiva era a de chegar cada vez mais próxima das determinações contidas naquele determinado "objeto". Entretanto, a história de Mãe Nilza me fizera "cair do cavalo". Revelou-me que essa determinação iria muito além do que havia apreendido, da minha "vã filosofia" e do que me parecia ser possível "revelar". Era uma história encarnada na vida material e espiritual, com todos os elementos e alcance da dimensão, do que isso possa levar a pensar, ou mesmo representar.

Trabalhar a partir dessa perspectiva, foi um desafio sem igual, pois tive que ladrilhar um caminho que me garantisse não separar as duas dimensões, uma vez que este "ser", só poderia ser compreendido com um olhar mais amplo. Passara a mergulhar, assim, de uma só vez, na compreensão desses mundos, que "encarnados" tornavam-se um só.

Diante de problemas de saúde dela e das famílias (sanguínea e de santo), lá estava o encantado. Em uma situação limite, lá estava. Na organização das festas ou no nascimento de uma criança na família, lá estava ele, de novo, dando as recomendações de como aquele novo ser, que passaria a compor a família, deveria ser cuidado. Havia uma espécie de "casamento" realizado em outro plano.

Esse outro ser que é chamado de encantado tem morada, família, nome, rosto, roupa, doutrinas próprias, personalidade e assume papel de suma importância nos procedimentos da pessoa, na sua postura, no seu destino, nas suas decisões e no funcionamento da casa. Aparece quando é chamado, mas, também, quando não o é. Acompanha o seu cavalo[51] o tempo todo. Defende, cobra, castiga, cuida, zanga-se e vai embora.

51 Chama-se de cavalo, ou aparelho, o corpo da pessoa que o encantado se apodera para descer na Terra e fazer contatos com os presentes.

Volta quando há uma necessidade, como, por exemplo, quando é para resolver um problema sério de família ou de alguém necessitado. Às vezes, volta em outro médium da família, na velhice ou morte da pessoa, como encantado de herança (pode passar de mãe para filho, de tio para sobrinha etc.) e, quando chega a hora de partir, da "passagem" do seu/sua médium, se despede e vai embora. Às vezes, ainda em vida, essa despedida se alonga, parece que é para sempre, outras, chega a retornar, como uma espécie de amor sem fim.

Certa vez, esperando a "hora do tambor", ouvi uma história que narrava, ao que parecia, o "término dessa relação". O encantado, por algum motivo, havia se zangado com o seu cavalo. Segundo contara o nosso interlocutor, havia dois anos que ele preparava a roupa, acho que uma pequena festa e o seu encantado não comparecia. Naquele ano, zangado, pegando na roupa que mandara fazer com tanto cuidado, disse num misto de tristeza e zanga: "Se no próximo ano ele não vier, vai ser o último ano que faço festa pra ele." Não sei como finalizou essa relação.

Gostaria de chamar a atenção, na história, para a relação construída, e como esses dois mundos se afetam mutuamente. Em uma relação transformacional (Ahlert, 2015) e como um projeto contínuo da pessoa em construção (Espírito Santo, 2010), eles vão se "afetando ao longo da vida". Assim, sendo afetada e afetando, a vida de Mãe Nilza foi se construindo. A sua história revelou que, do nascimento à vida adulta, ela foi acompanhada por essas entidades.

Na realidade, a relação é bem anterior, pois ela está inscrita na história dos seus ancestrais. É como me disse certa vez: "A minha gente é toda desse negócio de encantoria. Tem os que recebem e tem os que só acompanham" (VIANA, 2018). Registrar a narrativa de Mãe Nilza, através da sua memória, para compreender a história dos grupos raciais, das mulheres, na cidade, me conduziu à percepção de sendas, fissuras, só possíveis de perceber, no esmiuçar dessas conversas.

A curta relação com a sua mãe, devido ao seu falecimento, a relação com o seu Tio Isisdoro, os enlaces entre famílias, ratificaram a informação de Cantanhede (1996), do costume que havia de pessoas próximas casarem-se entre si. Revelou, ainda, as dificuldades encontradas na época, nos quilombos, com relação ao acesso à saúde, educação etc. Concomitantemente, me fez mergulhar na história do Maranhão e dos enfrentamentos realizados pelos insurgentes, pelos quilombolas, com suas lutas empreendidas pela terra, liberdade e autonomia nas suas produções.

É importante perceber, também, como o Estado tomou a decisão, no pós-abolição, de não incluir e não promover políticas que dessem condições de acesso aos bens básicos de

sobrevivência a essa população. Pelo contrário. Alijou, empreendeu perseguições às suas práticas, através da polícia e da mídia, rechaçando as suas existências, tentando edificar uma "identidade maranhense" plastificada, sob o delírio de tornar-se europeia, mesmo que fosse a partir de símbolos frágeis. E os símbolos frágeis passam. Não sustentam uma tradição. Ou são engolidos pelas práticas culturais/religiosas, que sobrevivem à revelia do Estado, e da sua imposição; ou vivem nesse embate permanente de forças.

Com essa perspectiva que a tese foi construída. Tentei apreender, a partir da história de Mãe Nilza, como esses embates de forças, lutas por espaços, por bens básicos sendo disputados, conquistados e negados à população negra da cidade, iam se edificando. No desenrolar da tese, as mulheres negras foram se apresentando, cada uma na sua particularidade e lutas encarnadas neste ser mulher.

Assim, apareceram as seguintes histórias: da professora, Filomena Catarina, primeira professora negra normalista, primeira diretora da Escola Colares Moreira, que conseguira estudar ainda sob o lastro da escravidão, no pós-abolição; a também professora, Lurdinha Siqueira, antropóloga, intelectual negra, que tem feito inúmeras reflexões sobre essa condição da mulher negra e Dona Concita[52], parteira e a negra mais idosa do quilombo de Santo Antônio dos Pretos, na época, fazendo-me entender que a cidade de Codó era uma terra de encantaria e que não poderia pensar a vida de Mãe Nilza, a sua história, sem ter essa referência.

Surgiram, além dessas, as histórias e os seguintes feitos: da umbandista, Maria Piauí, desafiando a polícia e as normas da época, aliando-se com políticos e comerciantes para poder realizar os seus ritos, na zona urbana da cidade, e não mais na mata, como era comum; da Dona Antoninha, terecozeira famosa da cidade, apresentada por Mãe Nilza como uma grande mulher, especial, tanto no que diz respeito à sua forma de ser e tratar as pessoas, como na sua sapiência, na doutrina do Terecô da mata. Preparou muitos filhos e filhas de santo na cidade, e fora dela. Além disso, foi a responsável pela preparação da cabeça de Mãe Nilza, para a construção da relação que iria se estabelecer com o seu encantado.

É no desenrolar da vida de Mãe Nilza que aparece, também, Ruth Evangelista, amiga e mãe pequena do Terreiro Ylê Axé. Pessoa responsável por ajudar na edificação do terreiro, na construção da relação de Mãe Nilza com o seu encantado, Waldemar Librina, e na constituição da sua representação na cidade, como Yalorixá e liderança religiosa.

Foi no imbricar da sua vida, com a história das demais, direta ou indiretamente,

52 Dona Concita faleceu antes de lançarmos o filme Zeladoras e encantados, em setembro de 2017.

que pude conhecer um pouco mais sobre essas mulheres de axé e sobre a cidade. Tornou-se possível, ainda, perceber as implicações dessa dimensão espiritual na vida material, seus pontos de intersecção, distanciamentos e movimentos produzidos por essa relação.

Foi possível, através da narrativa de Mãe Nilza, compreender as práticas racistas existentes na cidade, bem como o machismo atrelado ao patriarcado, moralizador de práticas, que acabaram por postergar o tratamento dos seus infortúnios, tão logo apareceram. As entranhas da cidade foram se revelando e, por sua vez, mostrando um Maranhão, de muitos contrastes e pouco ou nenhum cuidado com os seus.

A situação do trabalho precoce de crianças negras, órfãos de um Estado incapaz de dar provimento às suas famílias para poderem criá-las, colocá-las para estudar, fez com que inúmeras delas "doassem" os seus filhos (as) para terem essa oportunidade. Muitos acabaram não estudando, pois o trabalho doméstico pesado já se fazia presente, dificultando o processo de aprendizagem e distanciando-os da escola.

O resultado dessa combinação de descaso do Estado, insuficiência de políticas públicas destinadas à melhoria dessa população, são os índices alarmantes que retratam a situação do município com relação à chamada escravidão moderna, na qual figura como um dos maiores exportadores desse tipo "selvagem" de mão de obra. Aliada aos conflitos fundiários, grilagens de terras, inchaço da zona urbana, aumento da periferia da cidade, falta de trabalho e qualificação, essas práticas vão reproduzindo um quadro já identificado, há décadas, com tímidos passos na sua erradicação.

A história de Mãe Nilza, assim, vai demonstrando uma cidade marcada por tensões, por cortes de classe, de raça, de gênero, religião, que vão se entrecruzando e fazendo com que ela passasse a enfrentar uma violência a mais nesse ser negra. O fato de carregar encantados passava a ser outro distintivo no racismo institucionalizado. Ela não era só uma mulher negra. Ela era uma mulher negra que carregava encantados. Somente com esse olhar, sobre o marcador da raça, pude compreender melhor esse ser mulher.

A orfandade, a separação dos irmãos, a criação na casa da sua mãe adotiva, a escola, o tempo para estudar, o lazer, as responsabilidades que chegaram cedo, ainda criança, foram se constituindo como elementos de negação do Estado e, por outro lado, de resistência a essa negação. Mãe Nilza tinha uma relação de muita amizade, com a sua mãe adotiva, Maria Alice. Era tão forte, que quando mostrei a foto dela na tese, ela ficou emocionada e disse: "Oh, ela era uma pessoa muito boa. Até hoje, quando tô muito aperreada, às vezes, ela me aparece em sonho. Eu já sei que é alguma coisa boa. É sempre assim" (VIANA, 2018).

É importante ressaltar que, embora seja reconhecível essa relação de respeito e

amizade, a lógica que regulamentava essas situações, de "pegar uma menina pra criar", continham todos os absurdos da época, inclusive a exploração do trabalho infantil, situação essa só combatida pela Constituição de 1988, e pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, em 1990. Antes disso, esse era o "padrão" de normalidade encontrada no Maranhão e no Nordeste – e provavelmente em muitas outras partes do Brasil.

Depois que se casou, Mãe Nilza continuou a trabalhar muito duro para poder criar os seus (as) filhos (as). Lavou, passou, cozinhou, vendeu bolo, cafés em festas de Terecô, foi servente em escola pública, ou seja, trabalhou demasiadamente para poder dar condições de sobrevivência aos seus. Aliada a todo esse fazer, havia também a cobrança dos encantados e do seu Orixá, situação essa que atravessou toda a sua vida.

Foi assim, que inicialmente resistindo às cobranças e, mais tarde, tendo que fazer as suas obrigações, é que ela adquiriu os ensinamentos da doutrina do Terecô da Mata, em 1965, e vinte anos depois, foi feita na doutrina do Candomblé. Manejar com esses dois saberes na cidade acabou tendo mais um "preço" e mais uma violência, uma vez que passou a ser discriminada pelo fato de a doutrina do Candomblé trabalhar com "Exu" e fazer sacrifícios de animais, práticas compreendidas como a chamada "magia negra", para alguns.

Mesmo assim, contrariando a lógica religiosa local, seguiu, mais uma vez, o seu destino. Tornou-se a Yalorixá Mãe Nilza de Odé, na nação Ketu, tendo o seu processo de renascimento com o seu Orixá Oxóssi, de frente e, como segundo, Iemanjá. Assim sendo, começou a edificar na cidade, através da inauguração do seu barracão ou Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum, a realização de ritos com toques para as duas doutrinas, Candomblé e Terecô. Mãe Nilza, assim, acabou unindo bantos e sudaneses, com suas práticas ritualísticas separadas, historicamente, no mesmo espaço.

Na edificação do barracão, a sua relação com o seu Waldemar se alargou. Tornaram-se amalgamados. Ele, como uma espécie de "encarregado" do Orixá Oxóssi, foi trabalhando para que essa referência, com relação aos "trabalhos" realizados, dessem respeitabilidade e prestígio, junto ao povo de terreiro e à Mãe Nilza. Foi trabalhando muito, segundo ela mesma, que ele edificou o salão. Dessa forma, ele tornou-se uma entidade presente, e quase imprescindível, na vida de todos (as) da casa. Tem um espaço, na família (sanguínea e de santo), de pai, consultor, orientador, disciplinador, amigo, etc.

Tomando essa referência como Yalorixá, pôde constituir, com ajuda de Ruth Evangelista e de Marcelo Cenzala, a AUCAC (Federação de Matriz Africana do Estado do Maranhão), projetos de capacitação para a população negra e de terreiro, abrindo várias frentes de trabalho e construindo uma "forme de saber" específica para esse segmento.

Experiências essas, que serviram como fomento para a busca de políticas públicas ao povo de terreiro.

Em um novo embate de forças na cidade, desta vez, com o avanço da lógica conservadora no país e a organização das mais variadas vertentes de evangélicos, essa luta por espaço tem sido mais acirrada. Um exemplo disso foi a mudança do portal da cidade, a instituição do feriado do dia do evangélico etc.

Longe de ter um fim, pois são formas muito distantes de pensar, praticar os seus ritos, cultuar os seus deuses, se relacionar com a natureza e com as pessoas, o que se percebe é que, organizados nos terreiros, nos salões, eles fazem as suas resistências. Eles/elas existem. Estão lá. Embora, atualmente, o quadro seja bem difícil, essa correlação de forças, mesmo sem políticas públicas destinadas e com a escassez de recursos, a resistência se faz pela existência. Eu não tenho, mas não morro!

E assim, os tambores seguem tocando. As giras seguem acontecendo noite adentro e alvorada à fora. Encantados (as) descem para festejar, deixar o axé e encontrar com os seus. Passam remédios, reclamam, cumprimentam, ficam felizes de nos ver, convidam para os seus festejos e vão embora. Momentaneamente, se despendem.

Terminando a tese, lembrei-me do depoimento de Luara, neta de Mãe Nilza. Luara é uma das medidas do tempo que utilizo para pensar na minha convivência com a Mãe Nilza, com a sua história, a sua família, o terreiro e com os (as) amigos (as) que fiz: os da vida material e os da vida imaterial. Conheci-a criança, com nove anos. Hoje, está adolescente, com quinze anos. Vi o tempo passar acompanhando o seu crescimento, espiritual e cronológico. Na verdade, vi várias delas crescerem. Sempre me chamou a atenção a alegria das crianças. O sorriso largo, feliz, as brincadeiras, a seriedade de criança com os ritos, a participação nas obrigações, a alegria da festa dos erês, o orgulho da "roupa nova", sempre foi visível. As crianças de lá não tem "olhos de velho" e, tão pouco, têm rugas[53]. Elas são felizes nesse convívio entre a vida doméstica e a vida espiritual no mesmo espaço.

Um dia, conversando com a Luara, gravando para o filme da Ylê Axé, ela me disse muito emocionada:

> Aqui é só alegria. Quando começa a festa é só alegria. Quando termina, já vem aquela tristeza, fica tudo quieto. É uma coisa linda e alegre. Aqui, o que eu mais gosto, é da festa dos Erês e da roupa nova. Vovô Demar sempre fala que a alegria da casa são as crianças. Não pode faltar criança. Gosto de todos os encantados: Vovô

53 Lembrei-me do texto, difícil de terminar, da Eliane Brum, sobre as crianças de Altamira, no Pará. Fiquei tão chocada com a descrição da tristeza das crianças, narrada emocionadamente por ela, que me veio, de imediato, o contraponto para expressar o que vi nas crianças da Ylê Axé.

> Demar, Seu João de Guará, Seu Ricardinho, Seu Tortinho, gosto de todos.
> Quando tá prestes de acontecer uma coisa ruim, Vô Demar vem e fala; quando é boa, vem e fala também. É muito bom conviver no mesmo espaço. É um espaço de alegria. O barracão é uma alegria para todos nós. Se um dia chegar a acabar, eu não sei como vai ser. Vai ser uma grande tristeza para todos. Vovô Demar às vezes fala que quando a vó falecer, ele não vai mais vir, a casa acaba e ele vai embora. Vai ser muito triste de ficar sabendo de uma coisa dessas... Aqui é uma casa alegre, cheia de pessoas encantadas com a casa (GUILHON, 2018).

Choramos juntos ouvindo o depoimento da Luara. Ninguém tinha domínio sobre essa relação, pelo menos naquela nossa conversa. Por enquanto, o mais importante a destacar na sua fala era a quantidade de vezes que a palavra alegria aparecia. O barracão era uma alegria. A festa era uma alegria. A casa era uma alegria. Em outras palavras, a vida que a avó construíra para ela, os irmãos e a família extensa, era uma grande alegria.

A Luara tinha razão. Cheguei e saí encantada com as pessoas e com a casa. Sábia menina grande!

REFERÊNCIAS

ABREU, Dácia. **Os dias de União**: a experiência de uma entidade mutualista de trabalhadores em Codó (1932-1945). Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Federal do Maranhão. 2010.

AHLERT, Martina. A família de Légua tá toda na eira: tramas de parentesco nas relações entre pessoas e encantados. **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**. João Pessoa/PB, 03 a 06 de agosto de 2016.

AHLERT, Martina. Carregado em saia de encantado: transformação e pessoa no terecô de Codó (Maranhão, Brasil). **Revista Etnográfica**, v.20, n.2, p.275-294, 2016.

AHLERT, Martina. **Cidade Relicário:** uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). Brasília: Universidade de Brasília, 2013. (Tese de Doutorado em Antropologia Social).

AHLERT, Martina. Notas sobre o governo de coisas e corpos na encantaria maranhense. **Dossiê Repocs**, v. 15, n 30, p. 49-66, jul/dez. 2018.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Coleção feminismos Plurais).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **A ideologia da decadência:** leitura antropológica a uma história da agricultura no Maranhão. Rio de Janeiro: Casa 8/FUA, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: **Projeto Vida de negro** (Org.). Frechal – terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís: SMDDH/CCN, 1996.

ALVARENGA, Oneyda. **Tambor de Mina e Tambor de crioulo:** registros sonoros de folclore nacional brasileiro II. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1948.

APPIAH, kwane Anthony. **Na casa do meu pai**. A África filosófica da Cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. **Umbandização, Candombleização**: para onde vai o terecô? São Paulo: USP, 2008. Disponível em: http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/araujo-paulo.pdf. Acesso em junho de 2019.

ARAÚJO, R.I.S. **O Reino do Encruzo**: histórias e memórias das práticas de Pajelança no Maranhão (1946-1988). Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2017.

ASSUNÇÃO, R. Matias. Memórias de cativeiro de escravos no Maranhão. **Revista Tempo**. Niterói (RJ): UFF, n. 29, p. 67-110, 2010.

BARROS, Evaldo A. **O pantheon encantado**: culturas e heranças étnicas na formação da identidade maranhense (1937-1965). Salvador: UFBA, 2007. (Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar em estudos étnicos e africanos)

BARROS, Evaldo A.. Em trilhas encantadas: sociedade, cultura e religiosidade no Maranhão. **Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões**, São Paulo, 2008.

BARROS, Evaldo A.. O processo de formação da identidade maranhense em meados do século XX. **Revista TOMO**, São Cristovão (SE), n.17, p.1-10, jul/dez, 2010.

BARROS, Luiza. **Nossos feminismos revisitados** (1995). Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Nossos_Feminismos_Revisitados_Luiza_Bairros.pdf. Acesso em 22 de abril de 2019.

BARROS, Sulivan Charles. **Encantaria de Bárbara Soeira:** a construção do imaginário do medo em Codó/MA. Brasília: Universidade de Brasília, 2000. (Dissertação de Mestrado em Sociologia).

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil:** contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1971. 2v. (Orig. 1960).

BINON, Gisèle Cossard. A filha de santo In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Olóòrisà:** escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981, p.87-126.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. 8.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BRASIL. **Atlas do Desenvolvimento Humano Brasil**. Disponível em: http://www.atlasbrasil.org.br/2013/. Acesso em 25/07/2019.

BRASIL. **Atlas do Desenvolvimento Humano do Brasil**. 1950

BRASIL. **Censo Demográfico 2010**: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência, 2010.

BRASIL. Censo demográfico. Maranhão-Piauí. **VII Recenseamento Geral do Brasil**. Série regional. V.I. Tomo III. 1ª Parte, 1960.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros.** Volume XV, 1959.

BRASIL. Oxfram Brasil. Disponível em http://g1.globo.com/natureza/blog/nova-etica-social/post/estudo-mostra-concentracao-de-terras-no-brasil-expressao-maxima-da-desigualdade-social.html. Acesso em setembro de 2019.

BRASIL. **Tendências demográficas no período de 1950-2000**. Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/.../tendencias_demograficas/comentarios.pdf. Acesso em: 02 de julho de 2019.

BURKE, Peter. **A escrita da História**: novas fronteiras. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

BUZAR, Benedito. **Vitorinistas e oposicionistas**. São Luís: Lithograf, 2001.

CABRAL, Wagner da Costa. **Sob o signo da morte: decadência, violência e tradição em terras do Maranhão**. Dissertação apresentada ao Mestrado de Filosofia e Ciências humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

CANTANHEDE, Aniceto. A pesquisa antropológica nos quilombos: uma experiência. In: CANTANHEDE, Aniceto (Org). **O INCRA e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas**: uma experiência. Brasília: MDA, 2006, p. 14-35.

CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras**. **Negros Bantos.** 2.ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero (2003). Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro_Feminismo%20negro.pdf. Acesso em: 12 de maio de 2019.

CARREIRA, Denise. A execução orçamentária das políticas da diversidade nos governos Lula e Dilma: obstáculos e desafios. **Revista Brasileira de Educação**.v. 24, Rio de Janeiro, 2019.

CASTRO, Yeda Pessoa de. De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. **Caderno Pós Ciências Sociais/UFMA.** São Luís, v. 1, n. 2, p. 119-126, ago./dez. 2004.

CENZALA, Marcelo. **Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira**. São Luís, 05 de setembro de 2018.

CONCEIÇÃO, Maria Iracema da. **Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira**. São Luís, 06 de junho de 2013.

COSSARD, Gisèle. A filha de santo. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Org.). **Olóòrisà:** escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981, p. 136-156.

COSTA, V.; GOMES, F. (Orgs.) **Religiões negras no Brasil**: da escravidão a pós emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016.

COSTA, Wagner C. da. **Do Maranhão novo ao novo tempo**: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão. São Luís: Centro de Estudos Básicos, 1997.

DANTAS, Beatriz Góis. **De feiticeiros a comunistas: acusações contra o Candomblé**. Comunicação realizada na Reunião Anual da SPBC, 1982.

DAVIS, Ângela**. Mulheres negras na construção de uma nova utopia**. Disponível em: https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/. Acesso em: 12 de maio de 2019.

DJAMILA, Ribeiro. **Quem tem medo do feminismo negro**? São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

DONA CONCITA. **Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira**. São Luís, 06 de dezembro de 2013.

EDUARDO, Octávio da Costa. **The negro in Northern Brazil, a study in acculturation**. New York: J.J. Augustin Publisher, 1948.

EVARISTO, Conceição. **Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio**. Carta Capital Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d/. Acesso em agosto de 2019.

FERRETI, Sérgio. **Contribuição cultural do negro na sociedade maranhense.** Trabalho apresentado em Mesa Redonda no Curso de Letras da UFMA, p.1-7, 2008.

FERRETI, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu:** Etnografia das Casas das Minas no Maranhão. São Luís: EDUFMA, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Matriarcado em terreiros de Mina do Maranhão: realidade ou Ilusão? **Revista Ciências Humanas: Dossiê Religião e religiosidade**. v.5, n.1, p.11-20, jul./dez. 2005.

FERRETTI, Mundicarmo. (Org.) **Um caso de polícia!** Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977. São Luís: EDUFMA, 2015.

FERRETTI, Mundicarmo. **A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras.** Universidade estadual do Maranhão, 2008

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma:** o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti. 2.ed., São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo**. Encantados e encantaria no folclore brasileiro**. Apresentado no VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de "Barbara Soeira":** Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o terecô de Codó (MA). **Cadernos de Pesquisa**, 14, p. 95-108, 2007.

FERRETTI, Mundicarmo. Lugares sagrados da encantaria maranhense. **Anais 56ª Reunião Anual da SBPC**. Cuiabá, MT, 2004.

FERRETTI, Mundicarmo. Religião e magia no Terecô. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 59-73.

FERRETTI, Sérgio. **Querembentã de Zomadônu:** uma etnografia da Casa das Minas. São Luís. EDUFMA, 1996.

FERRETTI, Sérgio. Sincretismo e religião na festa do divino espírito santo. **Revista Anthropológicas**, v.18, n. 2, p. 105-122, 2007.

FRANÇA; João Lima; ABRANCHES, Garcia de. **Espelho crítico da Província do Maranhão (1822)**. Lisboa, Typ. Rollandiana, 1822.

GAIOSO, Raimundo José de Sousa. **Compêndio Histórico**: político dos princípios da lavoura do Maranhão (1741-1813). Belo Horizonte: Livros do Mundo Inteiro, 1970.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. **O saber local.** Petrópolis: Vozes. 1997.

GOLDMAN, Marcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 1983.

GOLDMAN, Marcio. Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de antropologia**, v. 54, n. 1, p. 133-156, 2011

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e sociedade**, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise social**, XLIV, p. 105-137, 2009.

GOLDMAN, Marcio. **O dom e a iniciação revisitados**: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. Mana: Estudos de Antropologia Social, 2012.

GOMES, Flávio. **Negros e política (1888-1937)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo; BITAR, Nina Pinheiro; GUIMARÃES, Roberta Sampaio. **A alma das coisas**: patrimônios, materialidade e ressonância. Rio de Janeiro: Mauad: FAPERJ, 2013.

GONÇALVES, Maria de Fátima C. **A reinvenção do Maranhão dinástico**. Disponível em: https://www.skoob.com.br/livro/pdf/a...do-maranhao-dinastico/.../edicao:248212. Acesso em: 21 de maio de 2019.

GONZALEZ, Amelia. **Estudo mostra concentração de terras no Brasil, expressão máxima da desigualdade social**. Disponível em: http://g1.globo.com/natureza/blog/nova-etica-social/post/estudo-mostra-concentracao-de-terras-no-brasil-expressao-maxima-da-desigualdade-social.html. Acesso em agosto de 2019.

GONZALEZ, Lelia**. Racismo e sexismo na cultura brasileira (1984)**. Disponível em: http://www.academia.edu/27681600/Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira_-_L%C3%A9lia_Gonzales.pdf. Acesso em: 23 de junho de 2019.

GUILHON, LUARA. **Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira**. São Luís, 06 de setembro de 2018.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017. (Tradução de Marcelo Brandão Cipolla)

HOOKS, Bell. **Olhares negros**: raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019. 356p.

II ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ. Promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, 1995. Salvador, BA: Ianamá; Centro de Estudos AfroOrientais da UFBA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1997.

JAGUN, Marcio de. **Orí:** a cabeça como divindade. Rio de Janeiro. Littteris, 2015.

JORNAL MONITOR CODOENSE, Ano I, nº 27, 23/02/1895. Disponível em: www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/. Acesso em: 27 jan. 2018.

JORNAL O MONITOR (1951).

JORNAL O POVO (1951).

KAPHAGAWANI, Didier; MALHERBE, Jeanette. **Epistemologia africana**. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/didier_n._kaphagawani___jeanette_g._malherbe_-_epistemologia_africana.pdf. Acesso em fevereiro de 2019.

LIMA, Vivaldo da Costa. Nações-de-Candomblé**, Encontro de nações-de-candomblé.** Salvador: Ianamá/Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA/Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984, p.65-90.

LOPES, Edmundo Correia Lima. Vestígios da África no Brasil. **O mundo português,** v.6, n.63, p.109-21, mar., 1939.

MACHADO, João Batista. **Codó, histórias do fundo do baú.** São Luís: FACT/UEMA, 1999.

MACHADO, João Batista. **Codó, histórias do fundo do baú**. São Luís: FACT/UEMA.

MAGALHÃES, Marcelo. **Imigração e colonização no maranhão na segunda metade do século XIX:** o caso dos portugueses. Comunicação apresentada no XII Encontro Estadual de História –ANPUH-RS, p.1-15. Realizado dia 11 a 14/08/2014. UNISINOS, São Leopoldo, RS.

MAGGIE, Yvonne Alves Velho. **Medo do feitiço***:* relações entre magia e poder no Brasil. Rio de janeiro: Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça, 1992.

MARANHÃO 66. Direção Glauber Rocha. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=t0JJPFruhAA. Acesso em agosto de 2019.

MARANHÃO. **Carregado em saia de encantado**: transformação e pessoa no terecô de Codó (Maranhão, Brasil). **Etnográfica**. v.20, n.2. jun. 2016.

MARANHÃO. Censo Demográfico. **VI Recenseamento Geral do Brasil**. 1950.

MARANHÃO. Censo Demográfico. **VII Recenseamento Geral do Brasil**. 1960.

MARANHÃO. **Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão** – AUCAC. http://aucaccodo-nufac.blogspot.com/p/blog-page.htmlhttp://aucaccodo-nufac.blogspot.com/p/blog-page.html. Acesso em: agosto de 2019.

MARANHÃO. Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão – AUCAC. **Projeto NUFAC-Núcleo de Formação de Agentes de Cultura**, 2011.

MARANHÃO. Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão – AUCAC. **Projeto Sou de Axé!**, 2012

MARANHÃO. Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão – AUCAC. **Projeto Mulheres quilombolas, com suas próprias mãos**, 2012.

MARANHÃO. Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão – AUCAC. **Projeto Sou de Terreiro, sim Senhor!**, Codó, 2013.

MARANHÃO. Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão – AUCAC. **Projeto Amor sem barreiras-consciência, responsabilidade e liberdade,** 2015.

MARANHÃO. Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão – AUCAC. **Projeto Direitos humanos e cidadania de crianças e adolescentes de quilombos e terreiros,** 2016.

MARANHÃO. **Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia**: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos. Quilombolas de Codó, Peritoró e Lima Campos. Fascículo 09, São Luís, 2006.

MARQUES, César Augusto. **Dicionário Histórico e geográfico da Província do Maranhão**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Fon-fon e Seleta, 1970.

MOREIRA, Alverino dos Santos. **Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira**. São Luís, 11 de novembro de 2017.

MOREIRA, Alverino dos Santos. **Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira**. Codó, 11 de novembro de 2017.

MOREIRA, Vanda. **Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira**. São Luís, 14 de setembro de 2017.

MOTA, Antonia da Silva. Família e fortuna no Maranhão setecentista. In: COSTA, Wagner Cabral da. (Org). **História do Maranhão**: novos estudos. São Luís: EDUFMA, 2004, p.51-79.

MOURA Flávia de Almeida. **Escravos da precisão:** representações acerca do trabalho escravo em Codó (MA). Disponível em: http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/abet/article/view/16605/9468. Acesso em agosto de 2019.

MOURA, Flávia de Almeida. **Escravos da precisão**: economia familiar e estratégias de sobrevivência de trabalhadores rurais em Codó–MA. São Luís: EDUFMA, 2009.

MOURA, Flávia de Almeida. Escravos da precisão: representações acerca do trabalho escravo em Codó (Ma). **Revista da ABET**, v.11, n.2, jul/jdez, 2012.

MUNANGA, Kambegele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** In: Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói: EDUFF. 2004.

NAGIB, Francisco. **Diretrizes Gerais**. Plano de Governo. 2016.

NUNES, S. R. Perseguição religiosa: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896. In: FERRETTI, Mundicarmo (Org.). **Um caso de polícia!** Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977. São Luís: EDUFMA, 2015, p. 75-86.

OBSERVATÓRIO DA ERRADICAÇÃO DO TRABALHO ESCRAVO E DO TRAFICO DE PESSOAS/2018. **Promoção do Trabalho Decente Guiada por Dados**. Disponível em: https://smartlabbr.org/trabalhoescravo. Acesso em agosto de 2019.

PEREIRA, Nunes. A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil. In.: ALERTH, Martina. **Cidade Relicário:** uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). Brasília: Universidade de Brasília, 2013. (Tese de Doutorado em Antropologia Social).

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v.5, n.10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v.2, n. 3, p.3-15, 1989.

RABELO, Miriam. **Enredos, feituras e modos de cuidado**. Salvador: Edufba, 2014.

RELATÓRIO DE CONFLITOS NO CAMPO, 2018. Disponível em: https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/4687-conflitos-no-campo-brasil-2018. Acesso em agosto 2019.

REVISTA CARTA CAPITAL. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d/. Acesso em: agosto de 2019.

REVISTA LEIA HOJE. v.7, n. 49, 2000.

RIBEIRO, Paulo Rios. **"Greve de 51**:mito ou verdade?"São Luís: UFMA, 1997.(Monografia Graduação em História. Universidade Federal do Maranhão).

SANTOS, Ana Emília Moreira. **Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira**. São Luís, 11 de novembro de 2017.

SANTOS, Juana ELBEIN dos. **Os nagôs e a morte**. 6. ed., Petrópolis: Vozes: 1976.

SANTOS, Kátia; SOUZA, Edileuza. **Promovendo a igualdade racial**: por um Brasil sem racismo. 1.ed. Brasília, 2016.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão social no Brasil (1870-1030). São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

SERRA, Ordep. **Águas do rei.** Petrópolis: Vozes, 1995.

SERRA, Ordep. **Na trilha das crianças**: os erês num terreiro angola. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília, 1978.

SERRA, Ordep. No caminho de aruanda: a umbanda candanga revisitada. **Afro-Ásia**, n.25-26, p. 215-256, 2001.

SILVA, Ana Ruth Evangelista. **Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira**. São Luís, 07 de junho de 2013, 14 de setembro de 2014 e 25 de setembro de 2017, 04 de setembro de 2018 e 02 de julho de 2019.

SILVA, José Carlos Aragão. **Ser livre e ser escravo**. São Luís: EDUFMA, 2013.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô.** Petrópolis: Vozes, 2017.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria – ou um planetário de erros:** uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

THOMPSON, Edward Palmer. **A voz do passado**: história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VERGER, Pierre, Fatumbi. **1902-1996.Orixás, deuses iorubás na Àfrica e no Novo Mundo.** 5.ed., Salvador: Corrupio,1997.

VERGER, Pierre. **Uma rainha africana mãe de santo em São Luís.** Disponível em: http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35735/38451. Acesso em 22 de junho de 2019.

VIANA, Nilza Moreira**. Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira**. São Luís, 08 de junho de 2013, 14 de setembro de 2014 e 25 de setembro de 2017, 04 de setembro de 2018 e 02 de julho de 2019.

VIANA, Nilza Moreira. **Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira.** Codó, 06 de setembro de 2018.

VILAS BOAS, Sérgio. **Biografismo: reflexões sobre a escrita de vida**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

XAVIER, Manuel Antonio. **Memória sobre o decadente estado da lavoura e comércio na província do Maranhão e outros ramos públicos que obstam a propriedade e aumento do que é suscetível**. R.I.G.H.B. Vol.231. Rio de Janeiro, 1956, p-305.