



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
CAMPUS DE IMPERATRIZ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, SAÚDE E TECNOLOGIA (CCSST)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS

DIVINAS CAIXAS E SUAS HISTÓRIAS:
as filhas de santo/caixeiras e suas representações do Divino Espírito Santo em
Porto Franco/MA

BRUNO BARROS DOS SANTOS

Imperatriz/MA
2022

BRUNO BARROS DOS SANTOS

DIVINAS CAIXAS E SUAS HISTÓRIAS:
as filhas de santo/caixeiras e suas representações do Divino Espírito Santo em
Porto Franco/MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* (mestrado) em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério de Carvalho Veras

Co-orientadora: Prof^ª. Dra. Sariza Oliveira Caetano Venâncio

Imperatriz/MA

2022

BRUNO BARROS DOS SANTOS

DIVINAS CAIXAS E SUAS HISTÓRIAS:
as filhas de santo/caixeiras e suas representações do Divino Espírito Santo em
Porto Franco/MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* (mestrado) em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Sociologia.

Aprovado em: / /

BANCA EXAMINADORA

DR. ROGÉRIO CARVALHO VERAS (PPGS-UFMA)
(Presidente da banca)

DR.^a SARIZA OLIVEIRA CAETANO VENÂNCIO (PPGCult-UFNT)
(Co-orientadora)

DR. JOÃO LEAL (UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA)
(Avaliador externo)

DR.^a. MARTINA AHLERT (PPGCSOC-UFMA)
(Avaliador externo)

DR. CLODOMIR CORDEIRO DE MATOS JR. (PPGS-UFMA)
(Avaliador interno)

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Barros dos Santos, Bruno.

Divinas Caixas e Suas Histórias: as filhas de santo/caixeiras e suas representações do Divino Espírito Santo em Porto Franco/MA/ Bruno Barros dos Santos. - 2022.

156 p.

Coorientador(a): Sariza Oliveira Caetano Venâncio.

Orientador(a): Rogério Carvalho Veras.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia/ccsst, Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, 2022.

1. Caixeiras. 2. Festa do Divino. 3. Histórias de vida. 4. Porto Franco/MA. 5. Representações. I. Carvalho Veras, Rogério. II. Oliveira Caetano Venâncio, Sariza. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Essa parte do trabalho foi a última que fiz no processo de escrita da dissertação. Não por ser menos importante, ou por desleixo, mas para que eu pudesse respirar e fazer com calma, fazendo justiça às pessoas que me ajudaram nessa caminhada. Lembro-me com carinho que desde antes de entrar no Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS, sou grato às colegas Greacy Kelly, Ana Paula e Maria dos Remédios pelos estudos em grupo, a discussão e apresentação dos textos para prova teórica, a prova de língua estrangeira. Pelas aulas de inglês e pelo incentivo na entrada do programa sou grato ao professor Felipe Batista Cavalcante. Agradeço ao professor Wellington Silva Conceição por motivar minha entrada no PPGS, através de elogios aos meus artigos e no convívio presencial da disciplina de Teoria Sociológica I que cursei como aluno especial em 2019.

Quero agradecer a todos os colegas do grupo de estudos MensMemini, em especial ao professor Salvador, a Polyana, Ana Silvia, a Deyze dos Anjos e a Wellison Rafael que estiveram comigo compartilhando experiências, temas de pesquisa e por sermos praticamente irmãos de campo. Agradeço em especial ao meu orientador professor Rogério Veras que me deu uma atenção especial nesses momentos difíceis da pandemia, de escrita de artigos, de apresentação em eventos e no cuidado com a orientação e melhoramento desta dissertação. A todos os momentos compartilhados sou grato pelo retorno atento e cheio de sabedoria que teve comigo e com a proposta do trabalho desde o início.

À professora Sariza Caetano sou devedor do carinho que venho mantendo com as religiões de matriz africana, mais precisamente o Terecô, a Pajelança e a Umbanda nesses quase dez anos que tenho contato com ela e com as interlocutoras, dona Maria Bonita, dona Helena e dona Ducarmo. Sou grato por ter aceitado ser minha co-orientadora e ter abrilhantado com as contribuições o processo de desenvolvimento e conclusão desta dissertação. Suas pesquisas no mestrado e no doutorado me incentivaram a ter ainda mais respeito pela pesquisa acadêmica e pelo rigor metodológico. Sou grato a seu grupo de estudos, o GPEncanto e as colegas Maria Leal Pinto, Kamila, Gleyce e ao professor Dernival, pelo compartilhamento de saberes e de experiências de vida e de campo.

Não poderia deixar de agradecer a dona Maria Bonita pelas horas, dias, meses e anos dedicados à nossa amizade, as alegrias e tristezas da vida que vão muito além de um relacionamento

acadêmico entre pesquisador e interlocutora. À dona Helena que é muito preocupada com este trabalho e com os rumos que a Festa do Divino vai tomar nos próximos anos, agradeço sempre sua boa acolhida em todos os momentos que estive em campo com ela. E à dona Ducarmo, mulher de voz forte que vê em mim uma pessoa para ajudá-la em seus propósitos de fundar uma associação religiosa e assistencial em Porto Franco. Obrigado a essas mulheres pela inspiração em seguir sonhando, pelas boas histórias e o tempo dedicado a mim nesses dois anos de contato mais intenso.

Agradeço ao grupo “As Cantoras do Bem”, na pessoa do secretário de Cultura, Edvan, de dona Angela, Cileide, Valdane *in memorian*. Sou grato pelo caminhar junto em dias de procissão, pelas boas conversas, por ter me aceitado no grupo da rede social, pela contribuição a esse trabalho e pela amizade que espero continuar para a vida. Quero dizer que sou muito cuidadoso com as coisas do Divino e esse zelo eu devo a estas pessoas que cada uma a seu modo me ensina a ser uma pessoa melhor.

Sou grato a minha mãe dona Lila, pela boa educação que tive, pelo carinho e a força para que eu me tornasse o que sou hoje, um sonhador e orgulhoso do esforço empreendido em tudo que faço. O meu único irmão de sangue, mais novo, Robson, mestre em Geografia, que abriu os caminhos para que eu trilhasse com interesse essa etapa profissional tão árdua. A meu pai José Ramos *in memorian*, sou eternamente grato pelo carinho, pelo convívio, pela inspiração ao contar seus causos e pelo incentivo nos meus estudos. Ao professor Cleides Amorin *in memorian*, por ter me inserido no campo de pesquisa das religiões afrobrasileiras em Tocantinópolis, e pela admiração pela pessoa que ele era, pela alegria do viver e por ser inspiração.

Por fim, não poderia deixar de agradecer a importantíssima ajuda da minha companheira Karolanny que teve paciência, me segurou nos momentos mais difíceis deste trajeto até sua conclusão. Só nós sabemos o quanto sofremos pelas noites mal dormidas, por entender minha ausência em alguns momentos em família e por acreditar em mim mais do que eu mesmo.

Essa vitória é dedicada a todos os que foram mencionados aqui e outros que peço desculpas se porventura esqueci. Para nós muita saúde e o desejo de continuar vencendo.

RESUMO

A Festa do Divino Espírito Santo está presente em praticamente todo o território brasileiro, mas é no Estado do Maranhão que essa devoção se aproxima dos terreiros de Umbanda, Terecô e Tambor de Mina (LEAL, 2019, 2017; BARBOSA, 2006; FERRETTI, 1996). O problema que norteou essa pesquisa foi como caixeiras de Porto Franco/MA (sendo também filhas de santo no Terecô), produzem representações do Divino Espírito Santo e como a utilizam no seu cotidiano, ou seja, como as representações do Divino marcam suas histórias de vida, suas práticas e representações de mundo. O conceito de representação é central nessa análise, e para tanto, tomamos como referência autores como Chartier (2011; 2002; 1991) e Machado (2011). Metodologicamente nos apoiamos em Debert (1986), Levi (1998) e Portelli (2016) sobre o uso da História oral. As histórias de vida das mulheres entrevistadas, acessadas a partir de suas narrativas, remetem às suas trajetórias religiosas e históricas em cidades maranhenses. Esse diálogo vem sendo construído comigo desde a graduação através de encontros presenciais ou virtuais. A trajetória de vida dessas mulheres, que ora são filhas de santo/caixeiras ora são caixeiras/filhas de santo, aponta ainda para uma força que vem da negritude, da ancestralidade, na vitória e continuação de suas lutas.

Palavras-chave: Representações, histórias de vida, Festa do Divino, caixeiras, Porto Franco/MA.

ABSTRACT

The Feast of Divino Espírito Santo is present in practically all of the Brazilian territory, but it is in the State of Maranhão that this devotion comes close to the terreiros of Umbanda, Terecô and Tambor de Mina (LEAL, 2019, 2017; BARBOSA, 2006; FERRETTI, 1996). The problem that guides this research is how caixeiras from Porto Franco/MA (also being the daughters of saints at Terecô) produce representations of the Divine Espírito Santo and how they use it in their daily lives. I mean, how the representations of the Divine mark their life stories, their practices and representations of the world. The concept of representation is central to this analysis, as references are based on Chartier (2011; 2002; 1991) and Machado (2011). Methodologically, I rely on Debert (1986), Levi (1998) and Portelli (2016) on the use of oral history and life stories. The life stories of the interlocutors accessed by their narratives refer to religious and historical trajectories in Maranhão cities. This dialogue made even at graduation with virtual and presential meetings. The life trajectory of these women, who are sometimes daughters of saints/caixeiras, and sometimes caixeiras/daughters of saints, points too to a strength that comes from blackness, ancestry, in the victory and continuation of their struggles.

Keywords: Representations, life stories, Feast of the Divine, caixeiras, Porto Franco/MA.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Trajeto entre Tocantinópolis/TO e Porto Franco/MA.....	40
Mapa 2 – Trajeto percorrido por dona Helena até chegar em Porto Franco/MA.....	86

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Integrantes do grupo Cantoras do Bem de Porto Franco/MA.....	116
Quadro 2 – Cores e significados das linhas do Divino.....	125

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Visita ao povoado Cocalinho (zona rural de Porto Franco/MA)	49
Imagem 2 – Coroação dos membros do Império.....	99
Imagem 3 – Batismo do Mastro nas águas do Tocantins.....	100
Imagem 4 – Cortejo do Império passando pelo Cemitério.....	104
Imagem 5 – Descida do Mastro na Igreja Nossa Senhora de Fátima (2019)	106
Imagem 6 – Saída de carro do grupo do Divino em 31 de maio de 2020.....	114
Imagem 7 – Tenda São Jorge Guerreiro.....	119
Imagem 8 – Tenda São Francisco.....	119
Imagem 9 – Cruz de encantado.....	127
Imagem 10 – Poço de Diomar Mãe D'água.....	127

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico – Representação da harmonização e o equilíbrio nos terreiros de umbanda a partir de seus princípios e fundamentos.....	120
--	-----

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1.1 O que é Terecô/Umbanda? As religiões afro-brasileiras no Maranhão.....	12
1.2 Procedimentos metodológicos.....	20
1.3 Contribuições da pesquisa.....	28
2 REFLETINDO SOBRE A ENTRADA EM CAMPO E APRENDENDO A VER REPRESENTAÇÕES NO TOQUE DAS CAIXAS	33
2.1 Se a entrevista não pode se tornar um diálogo, que no mínimo se torne uma conversa amigável.....	38
2.1.1 Vantagens e desvantagens de estar próximo ao campo de pesquisa.....	42
2.2 Entrada em campo pela igreja e a pesquisa nas redes sociais.....	44
2.3 Entrada em campo pelos terreiros de Porto Franco/MA.....	50
2.4 Caminhando por Porto Franco: o cotidiano do povo de santo.....	56
3 “EU VENHO DE LONGE, MUITO LONGE” [...]: DA CORTE PORTUGUESA À DEVOÇÃO POPULAR MARANHENSE	64
3.1 Histórias do Divino Espírito Santo no Maranhão: uma festa que não é somente folclore.....	72
3.2 Migrações no Sul do Maranhão: as cidades e seus contextos históricos, geográficos, políticos e sociais.....	78
3.2.1 A Trajetória de dona Helena.....	79
3.2.2 Maria Bonita: dirigente de terreiro e devota do Divino.....	87
3.2.3 Dona Ducarmo: filha de Mariana, ela é marinheira.....	92
4 REPRESENTAÇÕES E CRUZAMENTOS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO COM O TERECÔ	96
4.1 A Festa do Divino em Porto Franco: memórias vivas e a fé em movimento.....	96
4.1.1 A pandemia chegou na cidade, e agora? Obedecer às leis dos homens ou continuar devotando?.....	108
4.2 O grupo do Divino de Porto Franco, as Cantoras do Bem.....	115

4.3 “Enrolei a bandeira do Divino na imagem e fui curar”:	ensinamentos de mestres do Divino.....	118
4.4 Representações das cores e outras representações presentes na devoção ao Divino Espírito Santo.....		122
4.5 Iniciação para uns e dom para outros ou os dois ao mesmo tempo?.....		129
4.6 “O Divino chega de junto de mim e dá aquele timbre, quando ele sai não lembro mais de nada”:	a cada um se dá um dom diferente.....	134
4.6.1 A representação política e os dons do Divino: Helena faz na prática o que não consegue explicar.....		138
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS		141
REFERÊNCIAS		144

1 INTRODUÇÃO

O Espírito Santo, entidade presente nas religiões judaico-cristãs (católica, pentecostais e neopentecostais) é a terceira “pessoa” da Trindade, formada pelo próprio Deus-Pai e Jesus Cristo. O “Divino”, como assim é mais conhecido pelos devotos, fornece dons diferentes, podem falar em línguas, profetizar, ter entendimento de línguas estranhas, curar, exorcizar, para determinados tipos de situações, pessoas e grupos. Está na Bíblia, em I Coríntios, 12: 7-11, um dos fundamentos para a crença nos dons do Espírito Santo, o dom de falar em línguas (glossolalia) é um dos mais conhecidos. Nas igrejas cristãs, o Divino pode ser recebido, realizando em cada pessoa um dom diferente. Já nas religiões afro-brasileiras, segundo Lody (2006, p.13),

fazem parte da construção de afro as manifestações tradicionais, e nelas há destaque especial para as religiões convencionalmente chamadas de afro-brasileiras – candomblé, xangô, Casa Mina, batuque, entre outras. Valorativamente, são conferidas aos terreiros a guarda, a proteção e a manutenção de conjuntos expressivos das culturas africanas [...]. Nesse campo, a história confere aos terreiros uma espécie de autoridade criativa que remete à memória africana e, ao mesmo tempo, constrói uma memória próxima, afro-brasileira.

Nesse panorama de religiões afro-brasileiras e no catolicismo popular, a crença no Divino Espírito Santo não faz crer que é possível recebê-lo, incorporá-lo, tendo em vista ser uma divindade muito distante, poderosa e pesada. Do lado de evangélicos, neopentecostais, a compreensão é de que na Umbanda não se realiza incorporação, seja de divindades e muito menos do Espírito Santo, o que acontece são possessões, logo demoníacas, onde eles teriam condições de ajudar realizando ritual de exorcismo. O Divino realizaria milagres quando solicitado, mas depende do lugar, da instituição de quem solicita. Este trabalho vem demonstrar que esta intolerância se dirige também a devotos do Divino que são católicos. Estou tratando aqui do grupo as “Cantoras do Bem”, de Porto Franco/MA, que agrega devotas/os católicas/os, umbandistas, ex-evangélicas/os, entre outros.

Em São Luís/MA, Alcântara/MA e arredores, a devoção ao Divino Espírito Santo se aproxima dos terreiros de Umbanda, Terecô e Tambor de Mina. Em “*Querebentã de Zomadônu: uma etnografia da Casa das Minas*”, Ferretti (1996) afirma que mesmo não

sendo central no calendário do terreiro, a Festa do Divino é apresentada como uma devoção muito importante para os voduns do Tambor de Mina. O autor analisa a tensão tradicionalismo *versus* modernidade, demonstrando que nenhuma religião está isenta de sincretismo. Já em “*O culto do Divino: Migrações e Transformações*”, João Leal (2017) acompanha o Divino Espírito Santo desde a vinda das ilhas de Açores, em Portugal, passando pelas comunidades cristãs dos Estados Unidos, do Canadá, até chegar em São Luís do Maranhão. Para João Leal, São Luís seria o único lugar onde a festa é realizada dentro dos terreiros e explica como, a partir disso, acontece uma maior visibilidade das religiões afro-brasileiras em espaço público, o que ele chama de modos de articulação, a estratégia de ressignificar práticas católicas, como a adoração ao Divino, e juntá-la com as práticas no Tambor de Mina.

Porto Franco/MA é o *locus* desta pesquisa, essa cidade fica localizada a 661 Km da capital, São Luís. Em 1º de janeiro de 1920, Porto Franco se tornou autônoma, sendo desmembrada de Imperatriz/MA. Tem uma população estimada em 24.294 pessoas. (IBGE CIDADES, 2022). Nessa cidade, bem como em outras partes do Brasil, é comum em 31 de maio ser comemorado o dia do Divino, podendo se estender por todo o ano, também chamado dia de Pentecostes em alusão à passagem bíblica em que o Espírito Santo desce sobre os apóstolos. Para essa festa, de forma geral, não pode faltar a bandeira vermelha e o desenho da pomba branca voando. Ainda na bandeira vêm pregadas ou costuradas as fitas multicoloridas. Não pode faltar o mastro decorado e a tribuna, o som das caixas tocadas geralmente por mulheres. Nesse contexto, elas fazem louvação, cantam, adoram e clamam pelo Divino, ao mesmo tempo em que andam pelas ruas e casas dos devotos/as.

A Festa do Divino em Porto Franco foi institucionalizada em 2005 através do incentivo da Secretaria de Cultura do município, mais precisamente na criação das Cantoras do Bem que agregou todos os devotos que faziam sua devoção de forma individual. O grupo tem como matriarca, ou seja, como madrinha e incentivadora, a filha de santo e caixeira dona Helena, que chegou em Porto Franco no ano 2000. O ex-secretário de cultura da época, Vaner Marinho, é o Imperador vitalício da festa, foi o responsável por unificar as devoções em um único grupo.

Minha proximidade com este tema começou em 2010 com a pesquisa de

graduação feita em Tocantinópolis/TO (cidade que faz divisa com Porto Franco/MA), onde a curiosidade deu lugar à busca por entendimento. Ao adentrar no universo de um terreiro de Umbanda desta cidade, tentando estabelecer diálogo com a mãe de santo Maria Bonita, não tinha ideia de que seria possível conhecer sua história e a de suas filhas de santo. Dentro desse universo religioso que pesquisei para a monografia, conheci algumas mulheres que “tiravam o Divino”, eram devotas e tinham suas obrigações no terreiro. Estas são mulheres naturais do Nordeste brasileiro que passaram por Pará, Tocantins e vieram se estabelecer em Porto Franco/MA ou Tocantinópolis/TO. Acompanhadas de seus filhos e em busca de melhores condições de vida, usaram da sabedoria de sua religião para alcançarem dias melhores.

A questão de pesquisa nessa dissertação é entender como caixeiras e devotas do Divino Espírito Santo, as mesmas filhas de santo dos terreiros, lidam com as representações desta entidade e como as utilizam no cotidiano “secular” ou “profano” e sagrado quando, por exemplo, usam a bandeira do Divino enrolada em imagens de santos para curar ou para realização de “rituais de ordenamento” (exorcismo). Rituais como esse são vistos nas tendas e terreiros de Porto Franco e na cidade vizinha Tocantinópolis, onde se professa a fé nas entidades do Terecô sincretizado com a Umbanda, que passaremos a chamar a partir daqui de Terecô/Umbanda.

1.1 O que é Terecô/Umbanda¹? As religiões afro-brasileiras no Maranhão

O significado da palavra Terecô é dado pela antropóloga e linguista baiana Yeda Pessoa de Castro. Segundo ela, “a palavra seria de origem banto e teria o mesmo significado que Candomblé – louvar, celebrar pelos tambores” (CASTRO, 2002, p.139 apud FERRETTI, 2007a, p.3). Mundicarmo Ferretti (2000, p.94) traz alguns depoimentos sobre essa religião, consagrada como muito poderosa na figura dos sacerdotes mais velhos

¹ Optamos por colocar essas duas denominações juntas devido a gama de significado que carregam e para fazer jus às práticas religiosas das casas visitadas. Para demonstrar historicamente como foi se moldando a religião que hoje é mais conhecida como Umbanda, a junção dos termos tenta dar conta dos usos da própria realidade da religião de matriz africana, seu sincretismo e as formas de resistência na fronteira do Sul do Maranhão e Norte do Tocantins.

da comunidade de Santo Antônio dos Pretos em Codó. De acordo a pesquisadora, trazendo o ponto de vista de sacerdotes da capital maranhense, predominaria no Terecô

a falta de organização [...]. Os terreiros da Mata [como assim são conhecidos] são por eles criticados por terem uma hierarquia simples, um ritual pobre, por terem perdido a língua africana, por serem muito permissivos em relação ao desempenho de atividades mediúnicas por pessoas não iniciadas e por serem dados à prática de feitiçaria. (FERRETTI, 2007a, p. 03).

A feitiçaria no Brasil foi criminalizada, pois eram as religiões afro-brasileiras e seus agentes, desde o século XIX no Brasil-Império, que a praticavam. De acordo com Santos (2011), alguns casos ocorridos durante o período imperial foram associados a revolta, insurreição e assassinatos praticados pelos escravos contra seus senhores. O caso de Amélia Rosa, ocorrido em São Luís/MA no final do período escravocrata (1877 – 1878), é um desses que levam em consideração as práticas religiosas e as relações sociais com os indivíduos de cor (SANTOS, 2011, p.301). Amélia Rosa, negra liberta – cognominada “Rainha da Pajelança” –, foi presa e condenada, juntamente com várias pessoas de seu grupo.

Essas características negativas do Terecô associadas à feitiçaria, relatadas por pais de santo da capital maranhense, demonstram que o Terecô recebe acusações até mesmo de outras religiões afro-brasileiras. O que é reforçado por reportagens sobre Bitá do Barão, representante da Umbanda na cidade de Codó/MA. Muito dessa fama é atribuída erroneamente. Segundo Mundicarmo Ferretti (2001) a associação de Codó à capital da magia negra é reforçada principalmente pela família de Légua Bogi, ou linha da Mata de Codó, e à aproximação de suas características com a entidade Exu da Umbanda e da Quimbanda.

Por outro lado, a visão sobre o Terecô segundo a opinião de seus próprios pais e mães de santo é a seguinte:

o que acaba sendo referência, [...] geralmente é o toque da Mata, mais acelerado que a mina e que lembra um pouco o tambor de crioula, e o panteão de encantados da Mata, tendo na figura de Légua Bogi Buá da Trindade o chefe da família de encantados mais famosa no Maranhão e Pará. Tanto que dizem que qualquer codoense que se preze tem pelo menos um Légua que o acompanha. (ARAÚJO, 2008, p.5)

No terreiro de Maria Bonita, em Tocantinópolis, era forte essa influência

tereçozeira, quando ela chegou a esta cidade na década de 1970, o que a levou a declarar: “meus vizinhos aqui eram cobras e caranguejeiras e [...] eram jogando pedra dia e noite aqui na minha casa porque eu era macumbeira e não botava esse terecô aqui, [...] entravam era dezesseis pessoas armadas aí dentro”². Por conta da perseguição policial que é sabido aconteceu em todo o território brasileiro, a Umbanda surge para agregar todos os elementos culturais, regionais, locais, em uma religião com começo, meio e fim bem estabelecidos e que favoreceram a abertura de centros, tendas legalizadas. No começo do século XX surge o “mito” de Zélio de Moraes como o primeiro médium umbandista a fundar essa nova religião, que agrega elementos do espiritismo kardecista, da pajelança, do candomblé num amálgama que atrai camadas médias e altas da sociedade, possibilitando maior legalização e uma síntese de inúmeras práticas ditas ilegais na República brasileira.

Esse processo aconteceu também em Codó. Para fugir da perseguição, a maioria das casas e tendas afroreligiosas são chamadas de Espíritas Umbandistas (ARAÚJO, 2008). Maria Bonita conta que na época em que havia muita perseguição policial, era proibido fazer pajelança, ela então trabalhava escondida com Légua-Bogi e outros encantados. Sobre a pajelança, muitos são os símbolos utilizados pelos pajés na realização de seus rituais, como o uso do maracá, penacho³, tauari⁴, e “glanchamas⁵”. O pajé dispõe de uma mesa rodeada de santos católicos, bem como de entidades caboclas e indígenas. Há também uma ajuda espiritual que o pajé recebe no momento do culto. A entidade espiritual que cura e tira o feitiço é chamada de mestre. São inúmeros os mestres e as linhas a que eles pertencem, uma dessas linhas é a de água doce, há também a mata, os igarapés e os mares (FERREIRA, 2003).

No Maranhão, um dos mais famosos representantes dessa religião foi pai Euclides Menezes Ferreira, ele falava que no ritual chamado Brinquedo de Cura, a incorporação é constante e mestre de cura é ligado à linha de água doce. Nesta, há uma separação entre o

² Entrevista realizada em 16 de setembro de 2010.

³ Objeto feito de penas de aves, geralmente de araras que são bem coloridas. Lembra muito os rituais feitos por alguns indígenas.

⁴ Líber de uma árvore da família das Lecitidáceas, utilizado para mortalha de cigarros. Apenas os pajés utilizam cigarros enrolados em tauari. (GALVÃO, 1976, p.149).

⁵ Faixas coloridas usadas para representar o santo respectivo do médium. É um adereço fundamental, assim como as guias servem para identificar o médium.

que é Mina e o que é pajelança, até mesmo fazem-se os rituais em locais diferentes. O uso de sucções, tabaco, lambedor e vomitórios geralmente é realizado nessas práticas.

A cura nos terreiros de mina da capital costuma ser apresentada como uma tradição de origem indígena (ameríndia) há muito absorvida por negros, embora nunca se explique como se deu a passagem da cultura indígena para a afro-brasileira e nunca se encontre no Brinquedo de Cura ou em outro ritual público ligado a ela um cântico, uma reza ou outro elemento que possa ter sido recebido de pajés indígenas ou caboclos (índios mestiços). A falta desses traços culturais indígenas chama a atenção, principalmente porque os terreiros de mina dispõem, em seu repertório, de grande número de músicas cantadas de língua africana ou ‘enrolada’ (supostamente africana). Por essa razão, a cura encontrada em terreiros maranhenses tem sido encarada por nós mais como uma representação da pajelança indígena feita por negros do que como uma herança cultural recebida por eles, de pajés indígenas ou caboclos. (FERRETTI, 2008, p.9).

No terreiro de Maria Bonita (hoje fechado), conhecido como Tenda São Jorge Guerreiro, temos explicações para o surgimento dos encantados da família de Légua-Bogi-Buá e a presença da linha de Légua no *panteon* do terreiro. Foi Pacília (*in memoriam*) filha de santo e ogã do terreiro que nos contou:

O Légua-Bogi ele não morreu. No tempo do Dilúvio eles eram vivos. Eles ficaram numa loca de pedra, eles não morreram, eles iam e eles transitavam. É que eles não estavam acreditando que ia existir aquele Dilúvio, quando as águas começou a subir [...] aí eles tinham uma loca de pedra, eles ficaram dentro daquela loca de pedra. Eles se protegeram, naquela loca de pedra então eles, eles ficaram lá, até o Dilúvio abaixar até as águas abaixar, eles não ficaram, não morreram afogados não eles ficaram debaixo da pedra. [...] Eles se encantaram, na pedra, eles moram debaixo da pedra⁶.

No terreiro do dirigente Raimundo, na cidade de Porto Franco, a partir de sua narrativa, encontramos a versão sobre o mito de origem dos poderes de cura de Légua-Bogi. Segundo o religioso,

quem fez o primeiro trabalho de Umbanda foi Jesus Cristo com 7 anos de idade, para tirar três sombras, almas penadas que tinha em cima de uma criança da mesma idade dele embaixo de um pé de maçã [...]. Quando ele terminou, procurou se Pedro queria, procurou Jacó, Israel, procurou tudo nenhum quis. E quando ele procurou tudim, os doze apóstolos dele que ele procurou e nenhum quis, apareceu Leguá-Bogi, ele perguntou: para que serve esse trabalho? Serve para fazer o bem, para fazer o mal, para crescer para fazer tudo, se você me dê eu quero, pois fique com ele, o que eu fizer de bem é teu, o que eu fizer de mal é meu. Jesus que disse ao Leguá-Bogi entoncé tem uma parte da linha de

⁶ Entrevista realizada no dia 08 de novembro de 2010.

encantaria que tem uma banda branca e uma preta sabe por quê? Porque uma parte é de Légua-Bogi e outra parte é da luz, Noé é da família dele, que ele tem 368 filho, o Légua-Bogi tem⁷.

De acordo com a literatura consultada, são várias as possíveis origens desta entidade, que podem corroborar com a explicação dada pelos terecozeiros citados acima. Primeiro é Mundicarmo Ferretti (2001, p.163) quem apresenta as principais características de Légua e sua família, reunidas através de fragmentos de entrevistas e relatos ouvidos de outros encantados:

Légua Bogi é, geralmente, representado como um vodum velho (cambinda?); um preto-velho africano (de Angola?) que veio para Codó depois de ter andado por outros lugares (Trindá); filho desobediente e o primeiro espírito a vir no mundo. Agrega, em sua família, espíritos de negros maranhenses ‘endiabrados’, como Lauro Bogi, que teve vida desregrada (alcoólatra), [...]. Apesar de a família de Légua Bogi ser ‘pesada’, Légua defendeu os negros dos senhores, e um dos seus filhos deu a dona Antoninha muitos bens materiais.

Essas qualidades de Légua se aproximam dos motivos que levaram o Terecô a ser criminalizado, como prática de feiticeiro que promovia balbúrdia, incitando a revolta e a violência contra os senhores. Além da versão de Légua Bogi como um justiceiro, um vodum velho, ele se apresentou na tenda São Jorge Guerreiro para ajudar Maria Bonita a construir o terreiro, mas a família desta entidade nunca deixou de frequentar esta casa. Na tenda em questão “desciam” entidades pertencentes à família de Légua, são estes: Teresa Légua e Raimundo Bogi-Buá, cujas doutrinas são:

Hoje eu vi uma estrela lá no céu clareou
Eu sou um cometa, Teresa Légua chegou
Deus salve os cavalos velhos, ô Teresa Légua chegou
Hoje eu vi uma estrela lá no céu clareou...
Teresa Légua é uma moça que não namora ninguém
É das matas, eu venho da eira de Belém
Foi onde nasci

No dia deste ritual, dia 08 de junho de 2010, uma médium também cantou uma doutrina referente a Légua Bogi, logo depois da doutrina de Teresa Légua, que é esta: “Ô sou eu mestre Bogi que vem abeirando o mar, ô com minha vida ninguém pode, Légua-Bogi é rei, Légua-Bogi é rei do mar”. A outra doutrina é de Raimundo Bogi que segue à

⁷ Entrevista realizada no dia 10 de janeiro de 2020.

frente:

Ê Raimundo Bogi, ê Raimundo Buá
Ê Raimundo quando chega
Pelo canto se conhece
As folhas do mato cai, as pedras do morro desce
Eu me chamo Zé Raimundo
Morador na beira d'água
Zé Raimundo, Zé Raimundo
Zé Raimundo camarada

Não quero dizer, com isso, que a família de Légua só aparece no Terecô, muito pelo contrário, no Tambor de Mina ela também se faz presente, devido à índole e comportamentos de algumas entidades, como Teresa Légua, que mesmo depois de encantada continuou somando experiências. De acordo com Loureiro (2020, p.3), esta entidade...

é da encantaria. Ela é uma das filhas mais velhas e rebeldes do Velho Légua. Em sua biografia mitológica ela, suas cantigas, e os outros encantados nos contam que com 7 anos de idade ela levou uma surra de seu pai e, revoltada, saiu das encantarias da mata de Codó e foi buscar abrigo na encantarias de Rei Sebastião, na Ilha dos Lençóis, por isso ela pertence a essas duas famílias/linhas/correntes.

A afirmação de que a família de Légua é pesada, se justifica, pois quem os incorpora fica muito cansado, mesmo o médium sendo um homem jovem, como foi observado. Este apanhava muito quando estava “atuado”. por ficar muito tempo sem frequentar o salão de Maria Bonita ou qualquer outro. Por outro lado, com a entrevista obtida por Ahlert (2019, p.461) temos ciência de outras características dessa família, por exemplo, “Lionesa Légua nos disse que sua família tem 21 filhos de sangue e 375 filhos adotivos. A família de Légua é grande porque Leguá acolhia muita gente. Quando o encantado via uma entidade fraca, ele a pegava para cuidar e ela se tornava um Légua”.

Na tenda de Seu Antônio Macumba, de Porto Franco/MA, é notória a presença de outra encantada dessa família, Rita Légua, que é homenageada em 29 de junho, dia de São Pedro. Na ocasião da festa, se faz bolo de aniversário e todos do terreiro comem a pedido da entidade incorporada no chefe da casa. No terreiro de Antônio Macumba a entidade Rita Légua diz não ter tido vida terrena, acreditamos então que já nasceu encantada. O dirigente seu Antônio afirma que o dia 29 de junho marca seu casamento espiritual com esta

entidade, por isso celebra essa data, ele conta que sonhou estar dentro de um casamento, quando acordou foi buscar explicações para o que tinha acontecido, a encantada tinha lhe escolhido⁸.

Essas agências da encantaria podem ocupar posições diferentes dentro da vida dos mestres, dependendo da importância que é dada a estes e de como eles são recebidos dentro das religiões. De acordo com Mundicarmo Ferretti (2000, p.76-77):

algumas entidades espirituais (como Légua Bogi Buá) manifestam-se em uns terreiros como vodum, em outros como fidalgo, e em outros ainda como caboclo. [...] Essa variação depende muito da posição ocupada pela entidade no terreiro ou na cabeça de quem a recebe. Assim, quando uma entidade cabocla (que é geralmente classificada abaixo dos voduns e dos gentis e/ou fidalgos) é ‘dona’ ou chefe de um terreiro ou da cabeça do pai ou da mãe de santo, sua posição tende-se a se elevar ali, buscando-se para tal, apoio em versões de ‘mito’ daquela entidade em que ela aparece em posição mais alta (como filha adotiva de um rei, por exemplo).

O protagonismo de Teresa e Rita Légua é diferente dependendo das posições que ocupam nos enredos das casas; por exemplo, na Tenda São Jorge a primeira não ocupa tanto prestígio, pois a mãe de santo Maria Bonita tem outras entidades como Mãe Marina, cabocla Aninha e a pomba-gira Moça Rica como suas entidades principais. No terreiro de Antônio, Rita Légua é sua companheira nos trabalhos e na vida espiritual. O que nos leva a acreditar que este também é um pajé, pois uma das características destes é o trânsito entre a vida no plano material e a convivência com seres encantados.

Essas narrativas não são exclusividade do universo afroreligioso do Maranhão, e de seu Antônio, pelo contrário, elas são recorrentes. Heraldo Maués e Gisela Villacorta (1998, p.17) relatam a história de vida da pajé D. Maria Rosa, que morava em Belém/PA e que, por conta de um “resgate cármico”, decide mudar para Colares a fim de desempenhar sua missão como pajé. D. Maria Rosa afirma que em outra vida foi filha de um cacique Tupinambá, a mais querida deste por sinal. Doravante, a aldeia em que viveu recebe a visita de um pesquisador francês, ambos, o pesquisador e a índia Tupinambá, se apaixonam e decidem fugir para a casa do pesquisador. Muito tempo depois, ele recebe a proposta para ir trabalhar longe de casa, a índia então cai em pranto, e morre de saudade do amado.

⁸ Conversa realizada dia 28 de março de 2022.

Outro relato semelhante é narrado por Rachel Barros (2007), onde ela apresenta a história de um babalorixá que se diz filho espiritual legítimo de uma pomba-gira chamada Figueira Maria. Isso porque toda sua vida profissional é uma comprovação tida por ele mesmo para atestar que Figueira Maria foi sua mãe em outra vida. O babalorixá em questão diz que já transitou por todos os níveis administrativos do Estado de Alagoas: “entrei como auxiliar de contínuo na Assembleia Legislativa, não é corte? Depois, entrei no Palácio [do governo]: corte! [Por fim] no Tribunal de Justiça: corte! Transitei nesses três poderes! Não é isso? Fui filho dela mesmo, não foi?” (BARROS, 2007, p. 7).

Para Blanes e Espírito Santo (2014, p.12):

a literatura sobre possessão do espírito em particular ainda parece presa ao que fazer antropológicamente com o próprio evento de posse, e isso tem indiscutivelmente restringido suas estruturas analíticas. Enquanto a posse é concebida como a chave para tornar os espíritos reais ou naturais [...], e sua mecânica é um objeto de fascinação, significativamente menos atenção é dada ao ‘trabalho’ dos espíritos e o que fazem em qualquer sociedade, o que é uma preocupação muito mais central para aqueles que experimentam isso do que sua capacidade de manifestar espíritos através da dissociação ou extensão de si mesmos [tradução nossa]⁹.

Tendo em vista a vida social dos encantados, eles podem escrever novos capítulos de suas existências nas encantarias, desse modo que a vida dos pais e mães de santo também pode influenciar no aparecimento dos encantados nesta ou naquela religião, dependendo da iniciação, dos sincretismos.

Os sincretismos vão além daqueles “tradicionalmente” relacionados ao catolicismo, kardecismo e tradições religiosas africanas. O que encontramos foram adaptações no próprio seio das religiões afrobrasileiras, a exemplo de uma Umbanda que sincretizou elementos do Tambor de Mina e do Terecô maranhense, da Umbanda piauiense influenciada pela Jurema nordestina e da Pajelança paraense e/ou maranhense. (VENÂNCIO, 2013, p.21)

Essa é a gênese da religião afro-tocantinense, modelo desenvolvido na pesquisa de Venâncio sobre a Encantaria. Esse modelo serve para entendermos outras territorialidades presentes, por exemplo, nas casas aqui mencionadas. O Terecô

⁹ The spirit possession literature in particular still seems trapped with what to do anthropologically with the possession event itself, and this has arguably constrained its analytical frameworks. While possession is conceived of as key in making spirits real or natural (Levy, Mageo, and Howard 1996, 17), and its mechanics are an object of enduring fascination, significantly less attention is accorded to the “work” spirits do in any given society, which is a far more central concern for those who experience it than is their ability to manifest spirits through dissociation or extension of themselves.

Maranhense, linha de Codó ou Tambor da Mata é um entre vários elementos que constituem a Umbanda no Sul do Maranhão e Norte do Tocantins. São vários os elementos arquetípicos que compõem as religiões afro-brasileiras em todo o território nacional e estas têm suas fronteiras fluidas e em constante movimentação e troca, traços típicos da cultura. Por exemplo, as doutrinas que invocam os encantados, os santos, podem ser compartilhadas entre estas, apesar das religiões ganharem nomes diferentes. Como é o caso da doutrina: “a Umbanda não é abc, não é colégio que se aprende a ler”, ouvida em Porto Franco sendo entoada por dona Ducarmo, atuada com cabocla Mariana, encantada do Tambor de Mina Paraense que também canta nesta versão “a Mina não é abc, [...]” (PEREIRA, 2017, p.1).

1.2 Procedimentos metodológicos

Esta pesquisa foi realizada por meio de estudo bibliográfico e pesquisa de campo, tendo as representações, Festa do Divino e religiões afro-brasileiras no Maranhão como temas principais. A construção de dados empíricos foi feita através de entrevistas, conversas e observações em campo e nas redes sociais, aplicações de questionários com membro(a)s/devoto(a)s do grupo do Divino Espírito Santo de Porto Franco/MA. As questões aplicadas através do questionário foram: 1º) Como você vê o Divino Espírito Santo, qual a importância para sua vida? 2º) Quando começou sua devoção? Por quê? 3º) É possível ser devota/o do Divino Espírito Santo e fazer parte de outra religião que não somente o catolicismo? Por quê? 4º) Qual sua posição na Festa do Divino Espírito Santo? Por que você assumiu essa função? 5º) Na sua opinião, qual a importância do salambisco ou outras danças após a realização da devoção ao Divino?

Estes questionários foram aplicados via rede social WhatsApp em 2020 e 2021. Em formato PDF, estes foram disponibilizados para serem respondidos através de áudios ou por escrito com as mensagens de texto da rede social. Através destes questionários foi possível perceber como cada devota acredita que o Divino é; muito dessa percepção representacional é fruto do contato pessoal de cada um, com o alcance de milagres, com as manifestações do Divino e a posição do indivíduo dentro da festa e no cotidiano.

O contato presencial foi realizado quando possível antes e durante a pandemia de

covid-19, tendo em vista que as interlocutoras são em sua maioria idosas, consideradas grupo de risco no começo da pandemia. O contato distanciado foi uma imposição da qual tivemos que “lançar mão”, uma vez que a conversa, a entrevista distanciada pelo celular não era aceita por algumas interlocutoras. Segundo dona Helena, há coisas que não podem ser ditas pelo telefone.

Conversei por telefone e WhatsApp com devotas do Divino, mulheres, em sua maioria, também filhas de santo do Terecô. Pude oportunamente visitá-las, quando assim foi possível, através de contato prévio ou quando me convidavam inesperadamente. Apesar de levar comigo alguns temas que gostaria de abordar, as conversas muitas vezes saíam do controle, desembocando em experiências pessoais que não foram ignoradas.

Os primeiros contatos que tive com algumas interlocutoras se deram entre 2010 e 2011, familiaridade que usei mais tarde para estabelecer outros contatos e, assim, pude adentrar no espaço do terreiro não mais como um total desconhecido. Além das observações e entrevistas realizadas em festas dentro do terreiro, em dia de Festa do Divino e em chamadas particulares via Whatsapp, pude oportunamente observar o grupo de devotos também nessa rede social.

Foi a partir do acompanhamento do grupo, em 2019, de forma presencial, que pude ter acesso ao grupo do WhatsApp, as Cantoras do Bem, a seus áudios, fotos, *prints* e pude observar sua interação virtual. Dentro do grupo, se compartilham imagens de santos católicos e vídeos motivacionais, costuma-se convidar para visita a velórios, acertar detalhes de onde será aplicado o dinheiro das esmolas do santo, e planejar como será a devoção dos anos de 2020 e 2021.

No grupo dos devotos/as na rede social, adotei a postura da observação parcialmente aberta, “neste caso, o observador participa da comunidade ou página, mas só se comunica formalmente com os membros e sempre em relação à pesquisa, sem abandonar o papel de pesquisador” (FERRAZ; ALVES, 2017, p.21). Presencialmente, fui a campo sem hipóteses pré-formadas, deixei que a própria realidade fosse me mostrando o caminho através do melhor instrumental possível – a boa conversa –, que tive devido ao conhecimento estabelecido em outros momentos.

Sobre a pesquisa com religiões afro-brasileiras, desde muito cedo o povo de santo

faz questão de demarcar o que é permissível e o que é interdito ao pesquisador. Ele pode frequentar o terreiro, ser bem recebido, tomar parte de algum ritual, ajudar na organização de uma festa, mas daí a ser aceito como alguém a quem, pelo nível de proximidade, seja permitido confessar alguma coisa, abrir algumas concessões, há uma distância grande (AMORIM, 2001). Dito de outra forma, estas religiões “erigem suas fronteiras de modo que apenas o contato constante e prolongado pode enfraquecê-las, deixá-las mais flexíveis, permitindo ao estrangeiro sair da condição de não pessoas, espectros, criaturas invisíveis” (AMORIM, 2001, p. 16), e mesmo que nunca cheguemos a ser considerado um deles, ao menos podemos ser vistos “como um ser humano em vez de uma nuvem ou um sopro de vento” (GEERTZ, 1989, p. 279). Sem esse contato prolongado, ou se cai nas graças do grupo ou se continua como uma “sombra moral ou metafísica” (GEERTZ, 1989, p. 279).

Em outras palavras, queremos dizer que o êxito de quem pesquisa religiões afro-brasileiras passa necessariamente por um “deslocamento metodológico e epistemológico” (AMORIM, 2001, p. 19). Ou seja, o pesquisador “precisa sair da condição de observador participante para a de participação observante” (AMORIM, 2001, p.19). Mas essa postura, por outro lado, pode nos levar a perder nossa capacidade de nos surpreendermos com o objeto da pesquisa, de forma que a possibilidade de estranhamento fica “amortecida quando se propõe a fusão total do discurso do investigador com o grupo investigado” (OLIVEIRA,1998).

Com isso, não estamos afirmando que o envolvimento social e psicológico com os sujeitos pesquisados constitui um defeito ou deformação da pesquisa. Ao contrário, como se sabe, existem “aspectos de uma cultura e de uma sociedade que não são explicitados, que não aparecem à superfície e que exigem um esforço maior, mais detalhado e aprofundado de observação e empatia” (VELHO, 1978, p. 37). Mas por outro lado, nem sempre a “conversão”, o envolvimento traduz-se em conhecimento, pois “o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico” (VELHO, 1978, p. 39), mas não totalmente desconhecido. Desta forma, a grande “mágica” do trabalho antropológico consiste em produzir um deslocamento epistemológico onde se transforma “o exótico em familiar e o familiar em exótico” (DAMATTA, 1976).

Associada à etnografia presencial e às redes sociais, me utilizo também da história oral, seguindo os passos de Santos (2016, p.9) quando afirma que esse método “passou a ser uma forma de se utilizar as vozes das interlocutoras como uma estratégia [...] de responder à necessidade de ser mais coerente com o que foi obtido em campo”. Essa coerência está associada com o melhor tratamento que deve ser dado ao material que se obtém ouvindo interlocutoras, e na observação prolongada realizada em campo através da etnografia. A partir de Pacheco e Corradi (2016, p.3), temos a compreensão de que “esse enlace metodológico possibilita criativo e rico movimento de reconstituição do cotidiano de mulheres [...] de matrizes historicamente silenciadas”.

Memórias de mulheres que formam a identidade em trânsito e representações do grupo religioso tanto no Terecô como na Festa do Divino. São memórias fragmentadas porque cada indivíduo vai acioná-las de acordo com a vivência do presente. Cabe ao pesquisador que trabalha com história oral “juntá-las” para formar o mosaico de histórias que mostram representações, além de conhecimentos de mundo construídos e ressignificados em diferentes situações.

Procurei utilizar também a história de vida, “as vantagens desse instrumental são expressas através da abertura de dois campos de problemas, que tendem a mostrar que a coleta de relatos orais é praticamente insubstituível” (DEBERT, 1986, p. 141). O primeiro desses campos é a produção de uma nova documentação que atenda a uma lacuna da história oficial; e o segundo é a democratização da história, que possibilita aos marginalizados produzirem suas narrativas, pondo em xeque preconceitos e pressupostos existentes sobre esses grupos na historiografia.

Trabalhamos com a história de vida e esperamos que “a partir dela, da experiência concreta de uma vivência específica, possamos reformular nossos pressupostos e nossas hipóteses sobre um determinado assunto” (DEBERT, 1986, p.142). Em outras palavras, queremos estabelecer uma relação recíproca entre história de vida e o contexto estudado, interpretando e realizando...

uma descrição das normas e de seu funcionamento efetivo, sendo este considerado não mais o resultado exclusivo de um desacordo entre regras e práticas, mas também de incoerências estruturais e inevitáveis entre as próprias normas, incoerências que autorizam a multiplicação e a diversificação das práticas (LEVI, 1998, p.180).

Sabemos que mesmo dentro de um grupo que aparentemente se mostra coerente e estável, podem existir conflitos e versões contraditórias para ritos, para normas e o sentido dado para a realização de práticas e representações fica a cargo da interpretação das tradições e da maneira de ser do povo de uma época, cultura ou região. Dentro de práticas e representações religiosas não é diferente, pois interesses pessoais, influências externas e liberdades são negociadas com outros grupos ou instituições, de modo a legitimar e fugir parcialmente da opressão.

Foi necessário um longo convívio com estas mulheres para saber sobre suas trajetórias de vida, para chegar a essas desobediências, não foi trilhando um caminho linear e constante. Apesar do longo convívio, foi como montar um mosaico, onde organizo fragmentos de memórias aqui e ali, para chegar às biografias. Tive conversas sobre a vida, a trajetória pessoal, profissional, mas “o que permitiu que a entrevista continuasse foi o fato de que eu não fiz perguntas investigativas nem indiscretas. Eu principalmente escutei o que eles/as tinham para dizer. [...] viam que eu não os estava estudando, mas aprendendo” (PORTELLI, 2016, p.14). Aprendi a ouvir, a ver, a falar em um processo compartilhado de formação e transformação ao longo desses anos.

Aprendi com Josso (2007) que tanto trajetórias como histórias de vida escondem processos de transformação e de formação. Esses processos podem ainda se resumir...

na necessária tomada de consciência e de consideração de que toda história contada é, por definição, interpretativa e que uma grande parte de nosso trabalho de análise consistirá em desvelar as pré-interpretações contidas nas suas ‘descrições dos fatos’ da vida. [...]. Certas pessoas estão convencidas de que, tendo acesso explicitamente às pré-interpretações, preconceções, preconceitos, nós conseguimos atingir a subjetividade do autor. Ora, nós atingimos o que há de menos pessoal e, portanto, de menos subjetivo no sentido próprio do termo. Nós atingimos a dimensão mais sociológica e antropológica (dimensão cultural) do pensar. Gostaria de insistir na ideia e no fato de que a subjetividade é uma conquista que exige precisamente um despojamento dessas camadas de verniz, sociais e culturais, que nos fazem acreditar que pensamos por nós mesmos (p.428-429).

A formação de dona Helena enquanto caixeira, filha de santo e devota, como veremos, por exemplo, é um processo constante, que não termina com o batismo no terreiro, ou alcançando a velhice, nem tampouco está associado apenas à formação profissional; é uma trajetória que pode nos ajudar a entender outras histórias de mulheres

como ela, da região da fronteira Amazônica, e pode ainda ser útil no estudo do Terecô/Umbanda dessa região, nas formas particulares que a devoção ao Divino adotou nas cidades do Centro-Sul Maranhense, dando pistas de como mulheres e homens lidam com o sagrado.

Versões rivais de histórias são contradições significativas

Dona Maria Bonita, a mãe de santo de Helena, quando eu estava em pesquisa de campo na graduação, nos nossos primeiros contatos, pensava que eu me formaria em Medicina e ia ao terreiro para aprender sobre suas práticas terapêuticas não hegemônicas. Ela acredita que os médicos deveriam ir lá para aprender sobre o uso de ervas, e como tratar os “loucos”. Ela é benzedeira e foi parteira e muito de sua resistência em me aceitar se justifica pelo fato de que os médicos nunca lhe ensinaram nada sobre como realizar um parto, então, por que ela deveria ser solícita?

A forma como ela me percebia foi mudando, creio, através das pequenas entrevistas formais, que foram dando espaço a longas conversas. Devido às visitas constantes, a real intenção de minha pesquisa foi ficando mais clara, cada vez que ia assistir aos toques de tambor no terreiro. Fiquei mais conhecido, ao ponto de entrevistar uma entidade (Mãe Marina) quando ela estava em cima da dirigente. Mas de que modo essa trajetória de pesquisa serve aos interesses atuais? Sinto necessidade de relatar aquela primeira entrada em campo, porque assim como fora naquela ocasião, no campo atual eu também precisei me deixar afetar (FAVRET-SAADA, 2005).

O afetar remete-se ao deixar ser tocado pelas questões subjetivas do campo, como sonhos que me deixam curioso pela vivacidade. Assim foi a conversa franca com entidades quando estavam “em cima” dos interlocutores. É claro que as interlocutoras podem contar versões distintas de uma mesma história, fazer elucubrações sem sentido aparente. Neste caso, sigo as pistas de Leach (1996, p. 308) quando diz:

os antropólogos sociais tendem apenas a pensar que os sistemas de mitos são coerentes internamente porque conservam algo da noção do etnólogo segundo a qual o mito é uma espécie de história. Devido a esse preconceito, tornam-se seletivos em sua análise do mito e tendem a discriminar entre versões ‘corretas’ e ‘incorretas’ do mesmo conto. [...] As contradições e incoerências, [...] são fundamentais. Onde existem versões rivais da mesma história, nenhuma versão

é ‘mais correta’ do que outra. Ao contrário, afirmo que as contradições são mais significativas do que as uniformidades.

As falas das entrevistadas são ricas e posso dizer que existem, sim, contradições nos relatos, como aponta a citação, mas entendo que não existe só uma verdade, mas verdades. Sobre o Divino, por exemplo, cada um do grupo vai ter sua concepção, uma forma específica para dizer como este se manifesta, como se apresenta, sobre a festa e como esses vários significados se completam. Cabe a mim, lidar da melhor maneira possível com essa riqueza, traçando considerações e generalizando na medida do possível. Existe ainda a questão da posição de poder, onde “a diversidade de status dos depoentes não é unicamente função da situação e dos papéis psicológicos e sociais de uns e de outros. No que concerne às fontes orais, essa diversidade advém primeiramente dos objetivos enunciados da pesquisa para a qual contribuem as testemunhas” (VOLDMAN, 1998, p.39).

Eles e elas acreditam que o Divino é de verdade, não é inventado, eles acreditam não só por conveniência. Não é que as mulheres acreditam, só por acreditar, como se isso fosse algo banal. “Elas não [somente] ‘acreditam’: é uma verdade! É um saber sobre o mundo” (GOLDMAN, 2003, p.449). Levando em consideração a questão do status, se este ou aquele sujeito é coadjuvante ou protagonista, isso vai depender do pesquisador e da configuração do período histórico da pesquisa, bem como das intenções do pesquisador e dos sujeitos no campo no momento da interação. Como o próprio Marcio Goldman deixa claro, em “Tambores dos Mortos e Tambores dos Vivos” (2003), é preciso conhecer a realidade política e material dos sujeitos pesquisados para entender porque se ouve tambores do outro mundo, isto é, para ouvir os tambores dos mortos, primeiro é preciso ouvir os tambores ou as caixas dos vivos.

Em 2011, Dona Helena, na configuração da pesquisa monográfica, era para mim “coadjuvante”, mesmo sendo muito solícita para conversar e durante as entrevistas. Ela morava em Porto Franco e só vinha em algumas ocasiões no terreiro e na casa de suas irmãs de santo¹⁰. Hoje ela é uma das únicas que procura saber sobre a “madrinha”¹¹. Em uma das

¹⁰ Esse é um rótulo dado após a iniciação, quando a pessoa sai da condição de uno e vai para a condição de múltiplo, ou seja, quando recebe seus guias ou sabe se comportar melhor nas incorporações. As pessoas médiuns na condição de filhos de santo chamam seus iguais de irmãos. Para mais, ver Augras (1983).

¹¹ Aqui ela se refere à Dona Maria Bonita. Espécie de pronome de tratamento usado pelo povo de santo em

minhas visitas a campo nessa época, tive o privilégio de gravar sua fala, onde ela começou a se abrir.

[...] Eu nasci e me criei nessa religião, Divino Espírito Santo. – Aonde? [Eu pergunto]. No sertão, lugar chamado Santa Maria, com idade de sete anos eu comecei a cantar o Divino, ele era feito de cajá porque não tinha outro jeito, as bandeiras, era um pedaço de pano que minha mãe me dava, porque eu chorava e ela me dava, e eu ia fazer aquela bandeira. [...] fazia o Divino bem no meio daquele pedacinho de pano, fazia aquela lua assim ô, lua nova, fazia aquele Divino bem no meio, hoje em dia eu sei fazer, [mas] não faço mais¹².

Até contar essa narrativa, Helena precisou se sentir à vontade. Ela não estava sozinha com um desconhecido. Pacílicia (*in memoriam*), filha de santo, estava presente e já me conhecia. O começo da entrevista girou em torno de perguntas sobre a abertura dos trabalhos de cura no terreiro e a apresentação de minhas transcrições das doutrinas. Porém, também fui muito questionado sobre para onde iriam aqueles dados, se todos que fazem faculdade precisam fazer aquele trabalho. Elas me alertaram para o fato de que eu precisava corrigir algumas palavras nas transcrições, que elas chamam de doutrinas, mas que estavam gostando muito da minha pesquisa e acreditavam ser um trabalho importante. Logo, eu estava falando sobre elas de forma indireta, dona Helena quis falar sobre sua verdade, suas origens, e não desmereceu o meu ponto de vista naquele momento.

Eu também não desmereci seu ponto de vista, por isso gostaria de mostrar que desde aquele momento entendia que dona Helena não queria se sentir inferior, ela também tinha conhecimentos que achava importantes e eu não os negligenciei, mesmo o tema do Divino Espírito Santo não sendo o foco naquela época, eu quis ouvi-la.

Hoje, 11 anos depois, posso analisar a entrevista procurando estar mais próximo da interlocutora, fazendo perguntas, buscando entender suas representações de agora. Posso comparar com a Helena de hoje e perceber que naquele tempo, além de ser mais jovem, ela já se mostrava interessada na pesquisa acadêmica, na valorização de sua história. Ela chama sua devoção naquele momento de religião, percebo que ela não queria ficar por baixo naquele dia, uma vez que a conversa girava em torno dos trabalhos na Umbanda. Ela

atribuição a sociabilidade que acontece no momento da iniciação. Chamar de madrinha faz parte dos códigos usados no batismo realizado para entrar na condição de filho de santo.

¹² Entrevista realizada dia 26/04/2011.

procurou trazer palavras que fossem próximas do interesse da conversa, para que sua verdade, sua perspectiva fosse também registrada.

1.3 Contribuições da pesquisa

Nosso objetivo nessa sessão é fazer um recorte na imensidão de trabalhos sobre o Divino na última década, de modo a focar as pesquisas sobre a Festa do Divino no Maranhão e com isso apontar a importância desta pesquisa. A Festa do Divino realizada pelo povo de santo, tendo as caixeiras, muitas das quais também são filhas de santo, é um elemento muito importante nesse exercício de delimitação. Procuramos pesquisas que apontassem uma proximidade com Porto Franco/MA ou alguma relação com o estado do Maranhão, Pará e/ou Tocantins, com quem faz fronteira, e com os terreiros de Umbanda, Terecô e Tambor de Mina.

Antes de chegar no Maranhão, é preciso dizer que em quase todo o território brasileiro se realizam festas em devoção ao Divino, podemos citar principalmente as regiões Centro-Oeste, com as festas de Pirenópolis/GO e do Vale do Guaporé/MT; Mogi das Cruzes/SP, São João Del Rei/MG e Paraty/RJ na região Sudeste; na região Nordeste temos a proeminência de Alcântara/MA e São Luís/MA (THOMSEN; PRADOS; BONINI, 2017). Fica muito difícil fazer, mesmo no Brasil, um quadro geral de festas, no máximo o que se pode fazer é um levantamento das principais e tentar o exercício de aproximação e distanciamento das mesmas em uma amostra razoável.

Dito de outro modo, falando em escala, a Festa do Divino alcança uma importância transcontinental, pois está presente desde Portugal, nas ilhas de Açores e Madeira, passando pela América do Norte, com os imigrantes açorianos da comunidade de Nova Inglaterra. Sobre a produção bibliográfica, podemos dizer que:

é vasta a literatura produzida sobre as festas do Divino Espírito Santo. Estudiosos de folclore (Casudo, 1962; Moraes Filho, 1999; Van Gennepe, 1947, 1949), historiadores (Abreu, 1999; Melo e Souza, 1994), antropólogos (Brandão, 1978; Leal, 1994; 2001; Salvador, 1981; 1987) têm produzido uma extensa bibliografia sobre a ocorrência dessas festas na Europa, no Arquipélago dos Açores, na Ilha da Madeira, no Brasil, nos Estados Unidos e no Canadá (GONÇALVES; CONTINS, 2008, p.69).

Interessante notar a interdisciplinaridade presente nos vários estudos sobre a Festa do Divino, desde pesquisas com viés das Ciências Humanas, seja na graduação, sejam com os programas de pós-graduação em Geografia, Antropologia e História. Existem abordagens nos cursos de Linguística, de Música, de Turismo, Artes Visuais, enfim, uma gama de pesquisas que abordam a festa sob diferentes ângulos e modos de articulação (LEAL, 2017; 2021).

Esses estudos também contam com a abordagem socioantropológica de Emilio Willems (1949 [2016]), que acompanhou o processo de transição do modo de vida rural para o modo de vida urbano na comunidade de Cunha no estado de São Paulo. Este estudo ancorado nos processos de transformação da sociabilidade estava baseado na teoria da aculturação, sendo a Festa do Divino um exemplo para conhecer trocas culturais no Brasil.

O pioneirismo de Willems soma-se, dentro da Antropologia, da Sociologia e da História, com os estudos de Carlos Rodrigues Brandão, que se debruçou sobre o catolicismo rústico do camponês e de suas festas do Divino de Pirenópolis/GO, as Cavalhadas e outras devoções na década de 70 e 80. O autor diferencia o rural do urbano com as festas de Igreja e as folias do povo através do referencial teórico da Sociologia de Max Weber, como também influenciado por Gramsci.

As pesquisas, em todo o Brasil, estudam atualmente as festas do Divino Espírito Santo, seja através da análise da migração de Portugal para o Sul, Sudeste e Nordeste do Brasil (GONÇALVES; CONTINS, 2008; GANDRA, 2017; LEAL, 2017; 2019; 2020; 2021; MARIANO; SIUDA-AMBROSIK, 2021), seja analisando as músicas cantadas pelas caixeiras e sua relação com os terreiros de Tambor de Mina de São Luís (PACHECO; GOUVEIA; ABREU, 2007, BARBOSA, 2006), as interações entre pesquisador e os sujeitos pesquisados através da proximidade do primeiro em relação ao grupo (AIRES, 2014), ou através da comensalidade, da hospitalidade, que também é uma riqueza da festa (GASTAL; MARTINS, 2018).

Através do recorte de nossa pesquisa, encontramos os estudos de Sergio Ferretti, seus principais trabalhos que tratam da Festa do Divino no Maranhão são: “Sincretismo e religião na Festa do Divino” (2007b), “Religião e festas populares” (2007c), “Festas religiosas populares em terreiros de culto afro” (2006) e o livro “Querebentã de Zomadonu”

(1996), que tem uma parte dedicada à festa e à devoção do voduns da Casa das Minas ao Divino. A importância dos estudos de Ferretti pode ser vista nos diferentes trabalhos recentes que ainda contam com sua contribuição referencial. Tanto na antropologia das religiões como na História do Maranhão e de sua religiosidade africana, podemos perceber a importância deste autor e seus seguidores.

João Leal também merece destaque, pois sua contribuição vem desde os estudos de Portugal, sua análise da migração açoriana, os fatores que contribuem para a transnacionalização das festas do Divino estão contidos em seus trabalhos mais recentes já citados linhas atrás. Convém dar ênfase à cautela que este tem ao tratar do sincretismo afro-católico presente nas festas do Divino (LEAL, 2017). O autor é enfático ao dizer que este conceito é mencionado por ele de forma rarefeita e amparado por outros autores. Tendo em vista o desgaste do conceito, atualmente o autor aponta sua própria contribuição para os estudos da Festa do Divino no Maranhão.

A escolha da expressão ‘modos de articulação’ decorre desta opção por uma categoria analítica que, embora não seja uma categoria *emic*, tem pelo menos a vantagem de descrever experiências *emic* de uma forma menos controversa. Simultaneamente, a expressão tem também – creio – algumas vantagens analíticas: insiste na pluralidade e na multiplicidade dos modos de interação entre gêneros religiosos diferentes; insiste no seu carácter aberto e incerto; foge de concessões excessivamente geométricas – como as que encontramos em Bastide –, preocupadas com o produto final exato dessa interação e menos com a sua dimensão processual¹³. (LEAL, 2017, p.375)

Temos, mais recentemente, pesquisas sobre as festas do Divino que tentam conhecer as formas como os grupos, os foliões e diversos atores e agências envolvidas, ao se transformarem ao longo do tempo, acabaram por transformar as festas, os rituais. As pesquisas ainda apontam quais os novos modos de sobrevivência e como se articula hoje a Festa do Divino no espaço público (MARIANO, 2020; LÔBO *et al*, 2021).

Em todos esses âmbitos, as mulheres estão presentes, mas não se leva muito em consideração sua história, suas lutas, seus sofrimentos, suas vitórias e o caminho até serem consideradas donas de si mesmas e do conhecimento de mundo que é necessário para que

¹³ Esta preocupação geométrica de Bastide é evidente na terminologia que frequentemente usa para tematizar o sincretismo: “princípio do (ou de?) corte” (1955), “sincretismo em mosaico” (1967, p.159), etc. (LEAL, 2017, p.375).

os rituais aconteçam. Já se falou sobre as caixeiras e as filhas de santo dentro da festa, a sua migração do campo, ou de cidades pequenas para as metrópoles (MENESES, 2011; MARIANO, 2020), mas ainda existe uma lacuna no quesito representações do Divino Espírito Santo dessas mulheres e como isso se articula na fronteira Amazônica, com o enfrentamento do preconceito, da intolerância, do patriarcalismo e do colonialismo.

*

*

*

Esta dissertação se estrutura em três capítulos. No primeiro capítulo, nos propomos a analisar os procedimentos para a produção de dados, mostrando como chegamos às fontes, como esse processo é importante para a delimitação e compreensão do objeto da pesquisa. O objeto não foi se delimitando tão facilmente de um momento para outro, resultou de um longo processo de reflexão e ação, fruto do contato deste pesquisador com as interlocutoras em momentos diversos. Assim, o objeto foi sendo construído e reconstruído ao longo das experiências de minha formação acadêmica até aqui. Através desta pesquisa de campo, mostrou-se necessário seguir por outros trajetos, optar por investigar o objeto a partir da categoria de representações e não de identidade, perspectiva que nos guiava nos primeiros passos desta pesquisa. Procurei abordar minha entrada nesse universo religioso na condição de pesquisador participante, desde quando iniciei os estudos acadêmicos em Tocantinópolis/TO e fui pesquisar um terreiro de Umbanda. Com essa primeira experiência conheci outras interlocutoras que aparecem nessa dissertação.

No segundo capítulo, utilizo as entrevistas, as observações e estudo bibliográfico para demonstrar a importância da devoção presente na trajetória de dona Helena, Maria Bonita e Ducarmo, minhas principais interlocutoras. Narro a devoção no Maranhão somente por onde nossas interlocutoras passaram e descrevo processos históricos, políticos e sociais para formação da devoção ao Divino Espírito Santo em Porto Franco/MA. Aponto as aproximações e distanciamentos entre as “filhas de santo/caixeiras” do Divino e uma representatividade buscada na amizade com padres e líderes políticos, estratégias de resistência frente ao preconceito religioso. Considerei as narrativas produzidas no presente em comparação com narrativas de outrora, tendo em vista também o contexto pandêmico.

No último capítulo, procuro aprofundar nas histórias de vida das filhas de santo, a compreensão de suas representações do Divino e a importância dele nas suas narrativas

de vida e representações de mundo. Este capítulo apresenta como dona Helena, Maria Bonita e dona Ducarmo veem o Divino Espírito Santo, o qual, apesar de fazer parte do seu universo religioso, tem diferentes representações dentro das relações de poder destas mulheres, o que demonstra um conflito de compreensões de mundo, de gerações, de interesses. Conflito que se estabelece não só com outros agentes religiosos, mas dentro de sua própria religião, nas representações que são entendidas aqui como “um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma ‘imagem’ capaz de repô-lo em memória e de "pintá-lo" tal como é (CHARTIER, 1991, p.184).

2 REFLETINDO SOBRE A ENTRADA EM CAMPO E APRENDENDO A VER REPRESENTAÇÕES NO TOQUE DAS CAIXAS

Este capítulo demonstra minha relação com o campo, com as interlocutoras, como e quando comecei a pesquisar as caixeiras/filhas de santo devotas do Divino. Para isso, sirvo-me da reflexão acerca do como essa relação foi sendo estabelecida e como as posições sociais, os papéis de investigador e interlocutora foram sendo negociados. É momento de traduzir as sensações, os sentimentos do campo através do estar lá da etnografia. Entendo que não existe autoridade etnográfica que me faça sair do campo “ileso”, com dados produzidos, sem o retorno devido (o ético, moral, político e material das trocas simbólicas entre as diferenças), reconhecendo que na pesquisa ocorre – ou deveria ocorrer – uma relação entre sujeitos sociais de conhecimentos equânimes.

Procuro mostrar por meio de cenas cotidianas como foi se constituindo essa relação intersubjetiva, por exemplo com os sentidos dados ao termo “representação” usado pelas interlocutoras, como fui sendo percebido por elas assim como percebo agora a importância da representação enquanto prática e discurso. Eu tentei não só representar as observadas, mas perceber como fui guiado para chegar a alguns contatos, como elas tinham consciência de que suas práticas precisavam ser conhecidas e qual a melhor forma para isso ser feito.

O exercício que ora faço se dispõe a mensurar as condições sociais de produção dos dados empíricos e dão ideia das representações em campo. Descrevo o contato com o grupo pesquisado, quando conheci parte deste ainda na graduação de Ciências Sociais e como permaneci tendo contato, o que gerou a escrita de artigos e esta pesquisa. Proponho-me, “ao invés de falar sobre o Outro, ou pelo Outro, [...] passo a falar com o outro, através da elaboração de um tipo de etnografia caracterizada por uma escrita dialógica e/ou polifônica” (CLIFFORD, 1998, p. 45 apud VERSIANI, 2008, p. 6). A reflexão sobre o estar lá é uma conversa consigo mesmo e com os outros, é um recurso metodológico, assim como faz parte do produto. É um diálogo que busca obter conhecimento com as experiências, tentando desestabilizar a posição hegemônica “epistemocêntrica” de investigador (ALIANO *et al*, 2018, p. 203) cometida quando apenas se contempla, cria-se

a realidade se colocando na posição de autoridade.

Estive lá, perto das interlocutoras (tomando os devidos cuidados, nestes tempos pandêmicos) com quem conversei, questionei, tomei café, me diverti, me abri, assim como elas também fizeram ao compartilhar esses momentos. Percebo que o convite à conversa presencial em plena pandemia, aconteceu primeiro, porque no começo elas, assim como muitos outros, não tinham real noção do impacto da doença e segundo porque elas estavam me testando para saber até onde eu iria para produzir os dados.

Minha conversa começa com dona Helena. Seu nome completo é Helena Martins de Sousa, tem 69 anos, é caixeira e filha de santo. É considerada a matriarca do grupo as Cantoras do Bem, este grupo foi criado em 2005, por iniciativa de Vaner Marinho, então secretário de Cultura de Porto Franco, que reuniu em assembleia todos os devotos que realizavam suas práticas de forma isolada. (SANTOS, 2014). Dona Helena é devota do Divino Espírito Santo desde os 7 anos, quando brincava de fazer caixa com latas de chocolate, couro de boi e utilizava seu próprio vestido para fazer a bandeira do Divino¹⁴. Sua iniciação no Terecô/Umbanda se deu com Maria Bonita da Tenda São Jorge Guerreiro de Tocantinópolis/TO. Helena chegou a Porto Franco em 13 de junho de 2000, após morar em Santa Maria (no município de Montes Altos/MA, hoje Lajeado Novo), Pacajá/PA, passar por São Domingos do Maranhão quando morava em Tuntum/MA. Minha proximidade com ela começou a ser estabelecida desde o fim graduação em 2010, onde fui construindo uma admiração por seu saber, tanto do lado da devoção ao Divino, quanto do lado do Terecô.

A busca por respostas para o meu problema de pesquisa começa aqui, falando com Helena, apresentando cenas em que eu, ela, e outros sujeitos da pesquisa aparecem. Logo, o critério de seleção das cenas se baseia na relação estabelecida com ela, quando me guiou para chegar a outros sujeitos e buscando refletir sobre minhas próprias mudanças de posição em campo. Helena, para mim, é muito mais do que uma interlocutora, tenho ela como uma mestra, um “Doc”¹⁵ que me perguntava o que era necessário que fosse dito para

¹⁴ Entrevista realizada em 31 de maio de 2020.

¹⁵ É um interlocutor que abre o campo para o pesquisador, é como um guia, que apresenta os melhores lugares, as melhores experiências e outros bons interlocutores. Para mais, ver: FOOTE WHYTE, W. Anexo A: Sobre a evolução de Sociedade da Esquina (2005).

melhor obtenção e escrita do trabalho, e ainda me tinha como um herdeiro em potencial das obrigações do Divino.

É visível ao longo do trabalho uma ênfase maior sendo dada à vida e prática da devoção realizada por Dona Helena, secundadas pela trajetória de Maria Bonita e Dona Ducarmo. Isso se deu porque, desde o início da pesquisa, ela se mostrou a mais interessada em se abrir sobre a questão da representação, expressando preocupação e disponibilidade para me levar aos lugares, apresentando-me a pessoas com quem eu deveria falar, agindo como quem quer ter sua história registrada.

É na escrita deste trabalho que entendi os sentidos envolvidos no ato de *representar* realizado por ela. Diante de mim, ela procurava se mostrar enquanto mestra do Divino, adotando uma posição de guia e de autoridade. Ao representar a devoção ao Divino na minha frente, como resposta às minhas perguntas, dona Helena estava se comunicando, me ensinando como eu deveria fazer se quisesse seguir seus passos, mostrando ainda como eu deveria colocar aquela representação prática no papel. Até entender que aquela prática de colocar o instrumento – a caixa – de um lado do corpo e tocá-la com duas baquetas, trazendo cantigas e deixando que o próprio Divino lhe ajudasse a prosseguir na cantoria era o jeito dela de me dizer sobre suas representações, eu ficava esperando as respostas através do discurso dela.

A representação de Helena se dá demonstrando aos meus olhos o passo a passo da devoção que acontece quando, geralmente no final de maio, a comitiva do Divino sai às ruas. Ela tentava reproduzir uma forma de fazer a devoção que para ela é a mais correta, usando como cenário a frente de sua casa, a mangueira como ponto de partida e o interior de sua casa como a chegada. Foram necessárias muitas visitas, que ocorreram intercaladas de janeiro de 2020 a dezembro de 2021, para que eu refletisse sobre essas cenas como uma “piscadela” no sentido geertziano¹⁶.

Sobre o termo representação, a caixeira Dona Helena me apresentou o Divino com performances, usando imagens de gesso e madeira, o toque da caixa, a bandeira, o mastro

¹⁶ Uma piscadela pode ter vários sentidos dependendo do contexto. Nestes casos, Geertz diz para estarmos atentos aos códigos de cada cultura, para desse modo interpretar da melhor forma, por acaso a piscadela pode ser um tique nervoso, uma comunicação entre amigos, um coquete, um cisco no olho etc. Para mais, ver: Geertz (1989).

levantado. Na linguagem dessa interlocutora, a história dentro da devoção é sua razão de viver, não há como descrever apenas em palavras, pois o improviso das cantigas e sua mediação pelo Divino com os símbolos sagrados demonstram a essência do representar e de ser representante.

De acordo com Chartier (2002, p.20) “a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma ‘imagem’ capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é”. Para Chartier, a relação dos sujeitos com as representações não é estática e conveniente, esta categoria deve ser entendida na “variabilidade e pluralidade de compreensões (ou incompreensões) [...] do mundo social e natural propostas nas imagens e nos textos antigos” (CHARTIER, 2002, p.21). Logo, as representações devem ser entendidas no processo de interação, sempre de forma relacional. No nosso caso, eu como pesquisador e interessado, ela na posição de caixeira e mestra, querendo se apresentar como legítima representante tanto do lado do Terecô como do lado da devoção ao Divino.

Em razão da minha necessidade de perguntar, acabei negligenciando no começo do contato as representações feitas por Helena. “Eu pretendia obter – e esperava ouvir – um discurso narrativizado das formas de fazer [...] suas trajetórias, suas motivações, seus desejos e ansiedades. [...] O que encontrei, sobretudo, foi um discurso estereotipado de paixão” (ALIANO *et al*, 2018, p.201).

Apesar de querer me dedicar por completo ao momento da pesquisa, eu ainda estava “cego” à comunicação que Helena queria estabelecer comigo, ela querendo me ensinar a me aproximar do seu universo semântico, epistemológico (eu como que não conseguia ouvir os toques de caixa), enquanto eu seguia usando um referencial acadêmico, onde eu teria de perguntar e ela responder. Eu queria observar e controlar a pesquisa como uma autoridade.

A cegueira epistêmica [...] ocorre quando somos incapazes de ver camponeses, indígenas e outros estratos alheios ao universo da academia como sujeitos produtores de saberes, seja ambientais, existenciais ou históricos; de reconhecer que produzem ontologias, epistemologias, metodologias e narrativas que objetivam interpretar o tempo e suas experiências (RAMOS JR., 2019, p.366).

Minha cegueira não era somente com Dona Helena, mas com outras

interlocutoras, como Dona Ducarmo. Seu nome completo é Maria da Conceição Silva, é filha de santo, devota do Divino e trabalha em sua casa com “mesa”¹⁷. Tem 67 anos, chegou a Porto Franco em 2010, também é costureira. Nossa conversa para essa pesquisa começou por conta de uma figurinha que ela enviou no grupo de WhatsApp das Cantoras do Bem, nesta estava escrito: “virei” e tinha uma mulher negra, vestida de branco com contas no pescoço. Não me recordo do contexto da postagem, mas essa foi a oportunidade de “puxar” conversa. Eu lembrava dela de Tocantinópolis de quando visitava as festas no terreiro de dona Cícera (*in memoriam*). Eu então mandei fotos desse período (final de 2010), que eu tinha guardadas no computador. Ela me chamou de “danadinho” por isso. Ela fala em tom alegre quando se expressa com esta palavra. Fica feliz, pois queria estas fotos há muito tempo.

Eu via em dona Ducarmo a oportunidade de tirar dúvidas sobre alguns pontos das entrevistas que tive com dona Helena, pelo fato de a primeira estar mais disponível com o uso do celular, além do fato de eu não querer ir a campo¹⁸ devido à pandemia. Apesar de serem ambas devotas do Divino e filhas de santo, elas têm visões de mundo diferentes, representações diferentes acerca do Divino. Por exemplo, para Helena, o motivo de não ter dado certo o seu relacionamento com homem é a herança da divindade que ela herdou da avó, que também nunca teve marido. Já para dona Ducarmo “o Divino não derruba ninguém, faz é tirar do fundo do poço”.

Não me questionei no princípio desta pesquisa sobre o fato de, fazendo parte do mesmo grupo, ou comunidades, elas tenham visões de mundo diferentes. Era como se eu conseguisse ouvir melhor dona Ducarmo em detrimento de Helena. Mas minha conversa com Ducarmo não ficou apenas no celular. Fotografei uma festa de santo a pedido dela e em troca ganhei um livro de São Cipriano (capa preta), eu não pedi o livro, mas ela insistiu que eu devia aceitar. Livro ao qual eu nunca tive coragem de abrir, mesmo dona Ducarmo

¹⁷ Ela tem seu altar onde ficam expostas as imagens de santo, num dos cômodos de sua casa. É neste local que recebe seus clientes, amigos, para dar banhos, descarrego, para jogar cartas, rezar e fazer os demais trabalhos.

¹⁸ Infelizmente, nem todas as interlocutoras têm facilidade com o uso do celular. E por conta do pedido de algumas, que achavam mais viável a conversa *tête-à-tête*, tive que retomar o método tradicional da construção de dados. Felizmente, até o presente momento, nenhuma das mulheres com quem tive contato, e nem eu, apresentou sintomas de Covid-19.

dizendo que estava tudo lá. Ela afirmou que outras pessoas do seu círculo de amizade já tinham pedido o livro, mas ela viu em mim uma pessoa certa para doá-lo.

O meu medo de ver, de abrir o livro, contrasta não com minha cegueira em relação às representações, mas com a coragem de Ducarmo em me dar o livro e se declarar abertamente como terecozeira, o que não aconteceu no caso de Helena. Eu transformei o livro em um objeto de decoração. Não negligenciei os significados transmitidos em forma de alerta que vinham de dona Ducarmo. Ela disse: “não coloque o livro dentro do quarto de dormir, ou em outros lugares de convívio, deixe o mesmo no fundo de casa, em cômodo afastado”, e assim o fiz.

O livro era como um arco e flecha que um/a pesquisador/a traz da comunidade onde esteve e coloca no seu escritório como objeto de decoração, sem vida, sem sentido original. Por medo, por não ter conhecimento, eu lidei com o livro de São Cipriano apenas como um presente, uma troca. Mas agora vejo se tratar de uma troca intercultural, meu medo se junta à coragem de Ducarmo em me dar o livro. Para ela, este representa a confiança que ela estabelecia comigo e é outra piscadela. Uma piscadela intencional em ambos os casos, neste momento eu vi o livro como uma representação, assim como Ducarmo também o vê. Já no caso do toque da caixa, em todas as vezes que eu era confrontado com esta, parece que era uma representação diferente, eu não via a prática como representação, pois fugia do meu universo semântico. Enquanto dona Ducarmo intermediava a comunicação com um referencial do meu universo de compreensão, demonstrando suas intenções, Helena vinha com seu próprio referencial e eu não entendia.

2.1 Se a entrevista não pode se tornar um diálogo, que no mínimo se torne uma conversa amigável

Meus primeiros passos em direção à Festa do Divino começam em 2009, quando morava em Tocantinópolis/TO e cursava Licenciatura em Ciências Sociais. Para completar as exigências avaliativas da disciplina de Metodologia da Pesquisa, fui com uma colega assistir às celebrações da devoção ao Divino Espírito Santo na residência de uma devota. Naquela ocasião, junho de 2009, tarde quente, esperando a presença amiga do orientador

(que por acaso não foi), não tinha ideia de que o mesmo (Cleides Amorim, *in memoriam*), tivesse feito aquilo conosco de propósito, como que dissesse, “vão lá, caneta, máquina fotográfica e papel na mão, tornem-se pesquisadores, pesquisando”.

Naquele rito, nós enquanto neófitos observamos, assistimos todo o ritual, as rezas, louvações e benditos, os toques de caixa, fizemos entrevista após as representações¹⁹, senti na pele as dificuldades de tomar nota, tentando passar as melhores impressões e entender algo a princípio tão fugidio e ao mesmo tempo belo.

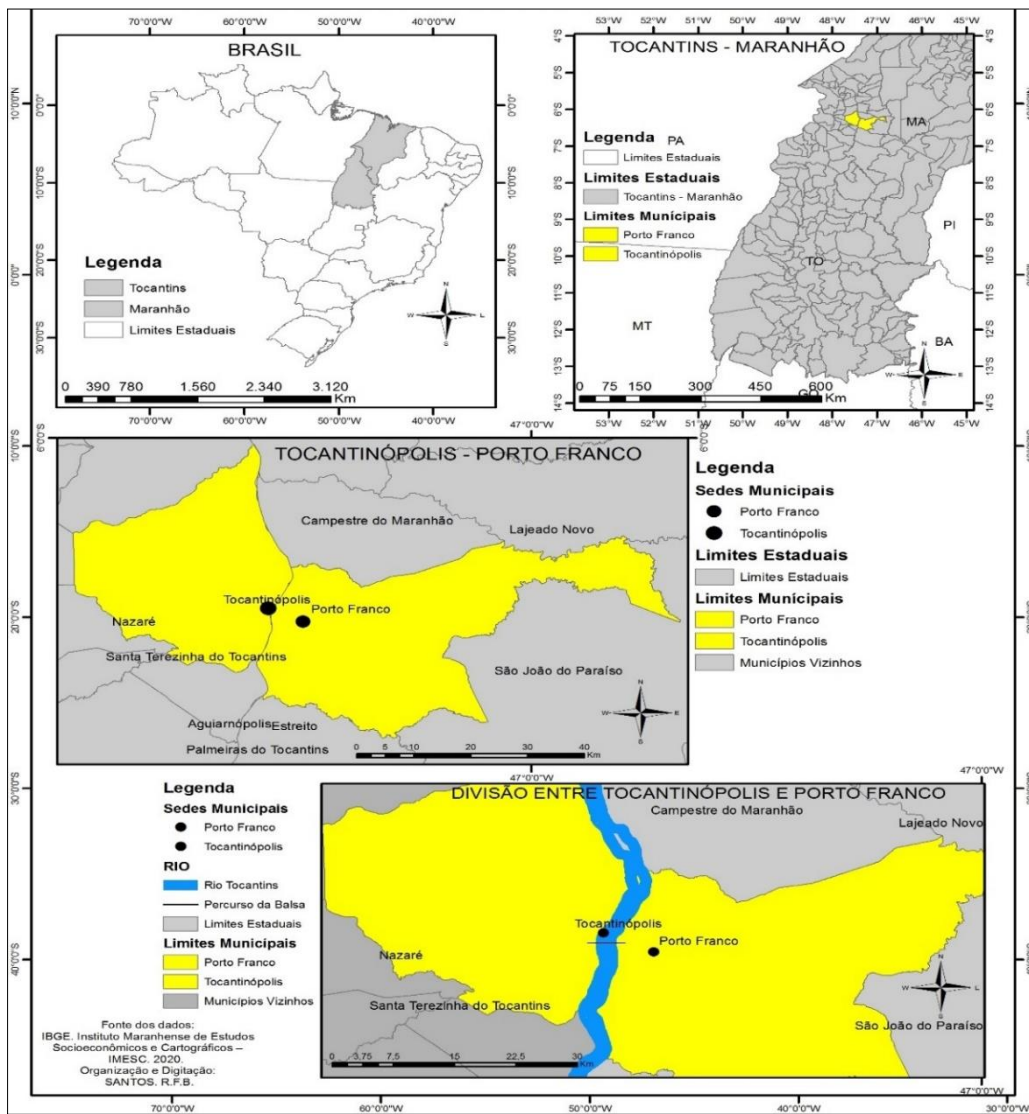
Naquela ocasião, os requisitos para cumprir os créditos da disciplina não me permitiam o aprofundamento naquele campo, a ponto de fazer leituras sobre o tema que me dessem uma segurança epistemológica de comparar aquela festa com outras realidades. Eu sequer sabia da existência de uma festa do outro lado do Rio Tocantins, na cidade vizinha, Porto Franco/MA, e do contato entre esses dois grupos entre maio e junho.

O grupo de Porto Franco saía de balsa para se encontrar com o Divino de Tocantinópolis, que esperava na beira do rio, percurso que dura em média 30 a 60 minutos (dependendo da quantidade de tripulantes, automóveis que querem atravessar ou ainda se o rio está cheio).

Nessa oportunidade, acontecia a visita à casa dos devotos em Tocantinópolis/TO e uma grande reunião na casa de um representante político que ficava responsável pela acolhida e o banquete de todos os envolvidos na procissão. A pessoa responsável por essa organização era a ex-vereadora Leolinda, que ao perder a eleição em 2016, não continuou mais com a organização da festa. Então, desde 2017, os “Divinos” destas cidades não se encontram.

¹⁹ Esse termo é tomado de empréstimo da pesquisa atual, uma vez que não tenho condições de dizer se já naquela época dava-se esse rótulo.

Mapa 1 – Trajeto entre Tocantinópolis/TO e Porto Franco/MA



Começo, a partir daqui, a narrar a ida a campo em 2010, para produzir os dados da monografia de graduação. Nessa oportunidade, muito tímido, fui sem querer incomodar, incomodando. Eu era o estranho, sentia muita insegurança, era cheio de dúvidas, usava palavras que logo eram corrigidas pelas interlocutoras. Mas fui estabelecendo meus interesses, no contato com aquela realidade, que me instigava e me atraía cada vez mais, pelo cheiro, o colorido, o mistério que hoje acredito se tratar dos imponderáveis da vida real. Sentia-me com uma responsabilidade além da pesquisa, pois, a cada ano que passava, parecia que o terreno estava mais perto do declínio; mas além de colecionar memórias, eu

queria entender aquela realidade.

Estava realizando pesquisa sobre a Umbanda. E por mais que eu denomine assim, em alguns momentos os próprios adeptos vão chamar de Terecô, Macumba, Tambor de Mina, são fluxos de ritos e entidades que demonstram muito do universo religioso afro-brasileiro da região. Na ocasião, despertou em mim o interesse por fazer entrevistas cotidianamente, pois tinha a impressão de que só assim ficaria mais à vontade em campo, ou elas teriam repulsa de mim de tanta insistência. Apostei tudo, fui o mais fundo que pude e muito desse esforço devo a todos os sujeitos envolvidos direta ou indiretamente na pesquisa.

Na busca de estabelecer esse diálogo, um dos primeiros procedimentos que adotei foi observar as filhas de santo dentro do *locus* do terreiro, lugar onde o *ethos* dessas interlocutoras e do grupo está presente. Segundo Wagner (2010) os outros, os etnografados, produzem uma ciência própria, um conhecimento próprio, têm medos em relação àquele desconhecido/a que procura saber de tudo da sua cultura, como se fosse uma criança.

Entendo que já tenho um histórico dentro do grupo afro-religioso da cidade, tenho um conhecimento dentro do tema, mas não me deixei levar pela ideia de que estava entre amigos, em vez de interlocutoras. É fundamental manter um distanciamento, para que a diferença entre mim e elas não se confunda com meros detalhes e minha capacidade de estranhamento não seja amortecida. Em relação a frequentar o terreiro de outro povo de santo, (minha pesquisa na graduação foi no terreiro de Maria Bonita, a Tenda São Jorge Guerreiro de Tocantinópolis/TO) isso pode causar certa desconfiança por parte de ambos os grupos. O pesquisador, neste caso, pode se confundir não com uma criança, um curioso, mas com um espião, que pode levar e trazer informações para outra casa, o que ameaça a confiança estabelecida dentro do grupo e o que é pior, pode trazer infortúnios se revelar todos os segredos.

No meu caso, nas visitas ao terreiro Tenda Santo Antônio, em Porto Franco/MA, percebia os olhares de desconfiança, o enrijecer do semblante, as perguntas dirigidas a mim que, apesar de poucas, sempre eram em tom de investigação. Mesmo tendo uma certa familiaridade com aquele universo, percebia que eu não deixava de ser um estranho, que precisava traçar um caminho, estratégias metodológicas até ser mais bem aceito ou pelo

menos ter as intenções da pesquisa minimamente estabelecidas.

O terreiro visitado para esta pesquisa não tem Festa do Divino no calendário ritual, mesmo assim, o terreiro Tenda Santo Antônio é frequentado por nossas interlocutoras, o que me levou a observá-las neste lugar. Esse estar lá, em outro terreiro, é interessante para demonstrar as dificuldades que o pesquisador encontra em pesquisas que tem o Terecô/Umbanda como *locus*, ou seja, apesar de meu conhecimento sobre o tema, eu tive necessidade da intermediação de dona Helena e dona Ducarmo para que não fosse confundido com alguém mal-intencionado.

2.1.1 *Vantagens e desvantagens de estar próximo ao campo de pesquisa*

Morei de janeiro de 2015 a dezembro do mesmo ano na casa da mãe de santo Maria Bonita, com quem tinha feito pesquisa de campo para a conclusão da graduação em Ciências Sociais. Neste momento, eu trabalhava em Porto Franco. Tomei posse naquele ano, para a vaga de Cientista Social da Prefeitura, fui lotado na Secretaria de Educação. Dona Maria Bonita morava sozinha, até então, em Tocantinópolis. Eu estava pagando a entrada de um financiamento imobiliário e não sobrava muito dinheiro para pagar aluguel. Nessa nova oportunidade, utilizei novamente um diário de campo. Todo dia eu anotava, fazia uma descrição da rotina de dona Maria, as visitas dos amigos, os relatos onde apareciam as entidades, suas brigas familiares, companheiros que teve. Durante um ano, o caderno de campo esteve recheado de relatos, observações de ida a campo para acompanhá-la em oferendas em encruzilhadas, trabalhos dentro de casa, incorporações e suas memórias. Eu trabalhava apenas 20 horas na prefeitura, o que me permitia observar metade do dia e à noite, quando não dormia cedo, continuava ouvindo e escrevendo.

Maria do Rosário Gomes do Nascimento – Maria Bonita – tem 83 anos, destes, mais de 40 são dedicados aos “trabalhos pesados” da religião. Ela se mostra saudável, é alegre em contar seus causos e ainda atende clientes em casa, onde joga cartas, dá conselhos, prescreve tratamento, faz benzimento e indica outros nos casos em que ela não pode ajudar. Seu salão está fechado, pois não restam mais filhas de santo com ela, e sozinha não consegue bater tambor e fazer sessões de descarrego. Algumas filhas de santo já

morreram, ou estão frequentando outros terreiros (como é caso de Dona Helena e dona Maria Preta) ou largaram a Umbanda e se tornaram evangélicas.

Casos de amizade como esse, entre pesquisador e interlocutores, não são raros (VILLACORTA, 2011; GOLDMAN, 2003). Mas não é comum o/a pesquisador/a, no contexto das religiões afro-brasileiras, fixar residência junto ao grupo pesquisado. José Jorge de Carvalho, depois da experiência de ter morado na residência de um pai de santo, alega que não faria mais isso, segundo ele, porque limita o campo de abrangência da pesquisa, uma vez que o/a pesquisador/a não será bem-visto se frequentar outro terreiro (SILVA, 2006, p.38). Há vantagens e desvantagens nessa aproximação. Desvantagem por ficar preso dentro de uma estrutura de poder e não ser conveniente visitar outras casas. Uma das vantagens é o diário de campo, que estará muito mais cheio de dados e dará conta de todo o calendário ritual da casa, do itinerário do/a interlocutor/a. Enfim, potencialmente o pesquisador terá mais chances de fazer uma boa etnografia.

Conceição (2016) mostra como a proximidade do pesquisador com o grupo, os moradores de um bairro no caso de sua pesquisa, se aproxima do que ele chama de natividade. A natividade pode ser útil quando o “nativo etnógrafo” sabe as pessoas certas com quem conversar, por conta da condição de ex-morador do bairro. Favorece a comunicação saber com quem falar, mas ao mesmo tempo, aspectos importantes do campo podem passar despercebidos, tamanha a relação familiar que se tem com este. Nessa condição, a capacidade de ver algumas coisas é amortecida, tamanha a imersão e tempo de campo.

Através de Goffman (1985) e de sua análise microsociológica da interação social, percebo que na minha relação atual com os interlocutores há uma proximidade com a antropologia reversa de Roy Wagner, ou seja, “se o indivíduo lhes for desconhecido, os observadores podem obter, a partir de sua conduta e aparência, indicações que lhes permitam utilizar a experiência anterior que tenham tido com indivíduos aproximadamente parecidos com este que está diante deles” (GOFFMAN, 1985, p.11). Entendo que as sujeitas e sujeitos pesquisados também têm julgamentos e percepções sobre mim, elas também estão observando e têm questionamentos ao meu respeito. Tenho que me policiar, pois minhas experiências anteriores podem influenciar minha observação do presente,

preciso usar daquilo que seja conveniente e possa ajudar no estabelecimento de amizades, ou no diálogo, me colocando na posição de aprendiz e interessado. Entendo que a cultura delas é tão ou mais importante do que qualquer outra cultura, pois assim como produzimos formas de entender o outro, elas também produzem.

2.2 Entrada em campo pela igreja e a pesquisa nas redes sociais

As interlocutoras têm uma promessa a ser cumprida todos os anos, através da organização de uma festa, seja somente em casa, ou todos juntos, devotas/os na festa “maior”, que começa e termina na Igreja Católica. Para Waldemar Pereira (1997, p.43) enquanto devoto, não é necessário estar presente na festa todos os anos, só é necessário que se cumpra por 3 (três) anos seguidos. Noto que alguns filhos de santo não realizam mais a devoção “maior” com o grupo Cantoras do Bem, são estes: Enilde, Severo e Maria Preta, todos terecozeiros. Com estes só tive conversas muito pontuais, pois moram em povoados (zona rural de Porto Franco).

No dia 09 de junho de 2019, fui acompanhar o encerramento da Festa do Divino em Porto Franco. Nesta cena, abordo o caminho que tive de percorrer até chegar a ser incluído em 2020 no grupo do Divino no WhatsApp, onde também tive informação de que uma monografia sobre o Divino em Porto Franco poderia me ajudar. Foi a ocasião em que fiz minha apresentação para o grupo.

Fui até a casa de Dona Helena pela manhã, neste dia ela não estava. Fui informado através de um vizinho de que ela estaria em um povoado chamado “Ribeirãozinho”, localizado dentro dos limites do município Governador Edison Lobão, distante 70 km de de Porto Franco/MA (pensei em ir de moto até lá, mas hesitei). Como eu ainda não tinha contato com o grupo as Cantoras do Bem antes dessa data, procurei informações sobre a devoção por outros meios.

O nome do grupo foi dado pelo secretário de cultura, Vaner Marinho, em 2005. Segundo ele, as vestimentas do grupo, as procissões, foram baseadas nas caixeiros de Alcântara/MA. O grupo Cantoras do Bem no aplicativo de WhatsApp é composto ao todo

por 29 participantes. Os caixeiros são Valdanes (*in memoriam*)²⁰, Cileide e Domingas (Dona Helena e Melquiades também são caixeiros/as, mas não estão no grupo na rede social). Tem uma imperatriz, Suellen; um imperador, que é Paulo Ricardo; e a rainha, Luzia. Ângela é cantora de músicas católicas e Valéria traz uma faixa no peito onde se diz “Sete dons”.

Dona Teresinha segura a bandeira durante a procissão, dona Rosa, Edvan (atual secretário de cultura) e todos os demais são devotos convidados para o grupo. Helena não tem celular com o aplicativo, mas quando quer passar um recado, ela procura suas vizinhas, e quando ela mesma não envia os áudios, pede que as outras falem.

Para ter conhecimento do encerramento da festa, eu perguntei no WhatsApp de outro grupo, o da escola onde trabalho, se alguém sabia das celebrações ao Divino. Por esse meio, fiquei sabendo do festejo no povoado São Raimundo (zona rural de Porto Franco), mas nunca tinha estado lá, nem conhecia quem fosse de lá ou que pudesse me levar.

Quando fui para a Igreja Católica nesse dia, atrás dos foliões, soube que sairiam carros após o encerramento da missa, na Igreja Nossa Senhora de Fátima (localizada na saída da cidade), para outro povoado, Cocalinho, por volta de meio-dia. Este último fica a 3 km de Porto Franco/MA. Fui acompanhando o grupo na minha moto. Moro perto desta igreja e me dirigi para lá quando soube da missa, que fazia parte do encerramento da festa. Pensei que ia encontrar de cara com o grupo do Divino por lá. Mas na primeira vez que fui (depois de ter ido à casa de Helena e não a encontrar) avistei apenas três fiéis sentados nos bancos da igreja, que esperavam começar a missa. Perguntei para eles sobre o povoado Cocalinho, mas não sabiam me informar. Saindo da igreja, encontro a caixeira Cileide, me apresento e pergunto se ela pode me confirmar a saída de algum carro. Ela me fala que sim e que também vai para o povoado.

Voltei para casa, para trocar de roupa, mas com intenção de logo retornar, esperando encontrar os demais devotos quando estivesse mais perto do começo da missa. Quando retorno à Igreja neste dia, de longe avisto ainda na rua, à sombra de um muro, as

²⁰ Morreu em 28 de novembro de 2021 em decorrência de complicações provocadas pela Covid-19.

mulheres, homens e crianças se protegendo dos raios de sol, já eram quase 10 horas. Tratava-se de todo o Império do Divino, as Cantoras do Bem, com suas vestimentas que lembram o período histórico do Brasil-Império. Suas cores fortes, o dourado, o vermelho e branco, assim como o luxo presente na indumentária, deixam visíveis o esplendor e a imponência da folia. O imperador, a imperatriz, a rainha, o andor, as devotas mais velhas, uma devota com a faixa no peito onde está escrito: sete dons do Espírito Santo (Conselho, Entendimento, Fortaleza, Sabedoria, Piedade, Ciência e Temor a Deus), cantores católicos, caixeiras/os e ainda mordomos, crianças que representam anjos e princesas. O Império estava prestes a entrar, para assistir à missa, todos muito bem caracterizados, como pede o *script*. Eles entraram juntos da equipe de liturgia. Era um momento muito esperado e o clima quente demonstra a força da devoção. As caixas e os foliões entram calados, somente Dona Ângela esteve cantando com os músicos da liturgia.

Padre Brandão, em seu sermão, exalta no grupo o vigor das mulheres mais idosas, a coragem de sair às ruas e andarem por tanto tempo. Menciona ainda a importância de preservar essa tradição que faz parte da cultura, do folclore da cidade, pontuando que a Igreja tem que andar com o povo. O padre fala com a propriedade de quem é filho da cidade. Como o padre da Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade, não quis realizar a celebração, coube ao padre Brandão realizar do início ao fim a parte que lhe cabe na Festa do Divino de 2019.

Para entender essa relação dúbia da Igreja com os problemas sociais, ou a relação de seus representantes, padres, bispos, religiosos e agentes de pastoral, me utilizo de Martins (1994) quando estudou a relação da Igreja com o Estado, e mais precisamente o apoio dado a camponeses e índios na luta pela terra e por condições dignas de vida. Martins (1994, p.98-99) afirma que:

Bispos chamados de ‘conservadores’ atuam, em certas circunstâncias, de maneira ‘progressista’ [...]. Essas concepções distorcem completamente o sentido da ação pastoral e de sua relação com as condições sociais e históricas da qual resulta. Deixam de lado a mediação institucional da Igreja e da religião que tornam peculiar a relação de sentido entre a posição social (e institucional) do bispo [...]. A interpretação dessas aparentes descontinuidades e rupturas ganha em perspectiva e riqueza de compreensão quando considera que o trabalho pastoral, numa sociedade convulsionada, incide diretamente sobre contradições sociais, sobre desencontros históricos, rupturas profundas cujos ritmos não convergem [...]. Em certas circunstâncias sociais e históricas, o bispo,

independentemente de sua biografia social, diversifica a sua ação pastoral para ultrapassar o âmbito convencionalmente definido da sua rotina e alcançar um âmbito que pode ser concebido como histórico por suas consequências.

Essas diferentes ações realizadas por membros da Igreja Católica podem ser vistas na história de Porto Franco e Tocantinópolis, que é marcada pelo triunfalismo de padres, bispos, frades, representantes da Igreja Católica que, atuando como “desbravadores” ajudaram a desenvolver as vilas, à época rodeadas de “perigos e de indígenas”, posseiros e ainda envoltas pela força do coronelismo. As missões da Igreja Católica estão narradas nas obras de memorialistas portofranquinos como Waldemar Gomes Pereira, que aborda a obra da missão Capuchinha na região, que até hoje possui a Igreja Matriz e um colégio católico (Dom Marcelino) liderados por padres e frades dessa ordem.

Estamos no ano de 1915. Porto Franco é um pequeno vilarejo plantado à margem direita do caudaloso Tocantins. [...] Vila embrionária, cresceu com a travessia de muitos moradores da velha ‘Boa Vista’, que fica do outro lado do rio, cuja famílias corriam, periodicamente, assombradas com as constantes brigas chamadas por eles de ‘revolução’, geradas entre políticos, os padres e os índios daquela localidade. Passado o perigo, muitos regressavam, mas diversos grupos familiares aqui se estabeleceram, definitivamente, aumentando a população. [...] por essa época, a presença dos padres capuchinhos já se registra aqui, pois a vila já recebia frades que vinham em desobrigas. Tem-se notícia que Frei Carvílio foi o primeiro missionário aqui chegado, sendo, portanto, o precursor [...] (PEREIRA, 1997, p.57).

De volta à cena da entrada em campo, me deparo com a saída de todos de dentro da Igreja em 2019, as caixas são tocadas, bandeiras são balançadas de um lado para o outro, não vejo nem dona Helena, Ducarmo ou outro filho de santo conhecido. Todos se dirigem para debaixo das coberturas de telha da casa paroquial, se protegendo do sol ardente. Depois de darem voltas em torno do mastro, de o derrubarem simbolizando o fim da festa, todos os devotos são convidados a lanchar (refrigerante e salgados) para irem à zona rural, ao povoado Cocalinho. Nesse intervalo, entre o lanche e a saída, conversei com uma devota, dona Teresinha, ela diz que não irá ao povoado com os demais, pois vai realizar uma reza em sua casa a partir das 17 horas neste dia. Eu iria assistir a essa reza após voltar da zona rural.

Saindo da cidade, antes de chegar à fazenda do povoado, ficamos às margens da estrada de terra, o transporte alternativo deixou uma parte dos devotos esperando embaixo de árvores à beira da estrada de terra. Retornou para a igreja e novamente voltaria, trazendo

os demais integrantes do grupo. Neste momento me apresentei a uma mulher que estava com uma faixa escrito “7 dons do Espírito”, era Valéria, sobrinha de dona Helena. Ela, então, falou para todos do grupo ali presentes quem eu era e me levou para conversar com Dona Teresa. Dona Teresa não quis muita conversa e pediu que eu falasse com Dona Ângela, e Ângela me encaminha para o senhor Melquíades que, segundo ela, é quem sabe dizer mais coisas sobre o Divino.

Nisso eu fui passando de mão em mão, ninguém queria se abrir, até que conversei com seu Melquíades, que é caixeiro, é professor aposentado da rede pública municipal. Ele, juntamente com Suellen, que representa a imperatriz, disseram que existe uma monografia sobre as Cantoras do Bem e que eu iria encontrar todas as respostas que procurava por lá. Suellen é filha de dona Raimunda da Silva Santos, devota do Divino, graduada em História e autora da monografia, intitulada “Festividade do Divino Espírito Santo: religiosidade e cultura em Porto Franco/MA”, apresentada em 2014. Dona Raimunda me disponibilizou uma cópia da monografia quando lhe procurei em sua residência, dias depois.

Quando os demais integrantes do grupo (os da segunda leva) chegaram, todos se juntaram e foram a pé cantando, pela estrada de chão, entoando cantigas do Divino Espírito Santo até a chegada ao sítio de Cocalinho, onde havia muitas pessoas esperando. Eu estive em cima de minha motocicleta nesse período, atrás do grupo, filmando e fotografando, foi lindo aquela imagem, quando eu parava a moto e via eles seguindo viagem, veio na memória um período áureo de simplicidade, que remeteu a minha infância, um misto de cores, o céu azul límpido, o verde da vegetação, parecia estar em outro tempo e contexto.

Imagem 1 – Visita ao povoado Cocalinho (zona rural de Porto Franco/MA)



Fonte: arquivo pessoal

Depois de uns dez minutos de caminhada, chegaram ao sítio e todos ficaram embaixo de uma pequena cobertura de palha, do lado de uma residência, onde foi montado um altar, com pombas do Divino em gesso e bandeiras. Os moradores da casa, uma senhora em especial, havia perdido o irmão há pouco tempo e se emocionou ao ouvir as cantigas. Parece que alguns moradores do local não sabiam da vinda do Império. Senti que se estabeleceu um clima pesado entre as pessoas. Pesado no sentido de “climão” mesmo, ficaram se entreolhando, como se perguntassem, o que realmente aconteceu? O grupo do Divino foi convidado pela filha do dono da casa, mas por conta do falecimento do familiar, esta não se lembrou de cancelar a visita. Para completar, o falecido não era devoto, o que poderia justificar a visita e contornar a situação, pois é costume as Cantoras do Bem serem convidadas para realizar essa última homenagem. Dona Ângela conversou com a matriarca da casa que estava de luto pelo irmão, a matriarca então diz que não quer que o grupo vá embora, somente tinha se emocionado ao vê-los chegar.

Passado isso, os devotos são convidados a esperar a hora do almoço. Fico por ali, tentando aproximação com os mais velhos e acabo fazendo o oposto, converso com Paulo Ricardo, que representa o Imperador do Divino. É ele também o responsável por registrar as fotos e vídeos em todas as visitas do grupo, em todos os rituais. Ele me passa o nome de uma página do Youtube onde devo encontrar vários vídeos do grupo²¹. É ele quem vai me

²¹ Paulo Ricardo me fala o nome do canal “Vozes de Porto Franco”, mas não encontrei. Dias depois, ele

adicionar ao grupo do Divino no WhatsApp. É a partir desse contato que começo a realizar entrevistas com o envio de questionários semiestruturados aos integrantes do grupo.

Quando começaram a servir o almoço, percebo que os pratos não eram suficientes, o que reforça a ideia de que os anfitriões não estavam prontos para tantos convidados. Quando uns terminam de comer, os pratos que usaram logo são lavados para servir a outros, mesmo assim tem muita comida na mesa, o que é tradição quando tem reza. É mencionado no meio da multidão que “antigamente vinha muito mais gente” nestas ocasiões. Declínio da devoção, do número de devotos? Somente com a narrativa desse episódio do campo não se pode atestar, o que percebo é que a zona rural é parte importante do circuito da Festa do Divino, assim como já foi no Norte do Maranhão, no começo da devoção ao Divino, e em outras partes do Brasil.

De acordo com Leal (2017, p.357-358), “ainda hoje é frequente encontrarmos devotos do Divino que fazem recuar essa devoção às suas origens rurais”. O autor refere-se à circulação da festa do âmbito dos terreiros para o espaço público; em São Luís essa saída de festas particulares para a abertura dos terreiros demonstra uma relação do povo de santo com outros agentes eclesiásticos e as festas dos terreiros teriam vindo à capital pelo meio rural. No povoado de Cocalinho, em Porto Franco/MA, neste dia visitado, não presenciei dona Helena, dona Ducarmo ou qualquer outra filha de santo, no entanto, Helena nos conta que sua devoção começou na zona rural, Povoado Santa Maria, município de Montes Altos/MA e que, mesmo indo morar na cidade, o vínculo com as origens do campo teima em permanecer. É possível dizer, a partir disso, que as fronteiras do que entendemos por cidade e campo também são fluidas, assim como cidade grande e cidade pequena, todas estão em constante mudança, em negociação, seja por meio da migração de pessoas, de interesses e de práticas culturais, como visto nesta devoção.

2.3 Entrada em campo pelos terreiros de Porto Franco/MA

Algumas devotas do Divino Espírito Santo que também são filhas de santo têm

afirma que o canal é de um amigo e que este tinha tirado o mesmo das redes.

uma vida dedicada ao terreiro e às entidades do Terecô/Umbanda, como é o caso de Helena, Ducarmo, Maria Preta e Enilde. Essa dupla, tripla ou múltipla associação (RIBEIRO, 2018) não são fixas no sentido de identidades fechadas e acabadas. Para elas, isso não é um problema, o problema é que o grupo do Divino já foi chamado de grupo de Macumbeiros. O estigma direcionado a essas mulheres de terreiro teria atingido todo o grupo, até mesmo os que não se identificam ou sequer conhecem que ali dentro da devoção existam pessoas afroreligiosas.

Apesar de a pesquisa não ser propriamente dentro do terreiro, ou sobre o terreiro, as minhas informantes o frequentam. No terreiro de Antônio Macumba, tive a oportunidade de observar como elas se comportam, ao mesmo tempo em que realizei entrevistas. Frequentar o terreiro foi útil para estabelecer contatos e porventura descobrir se mais alguém, que tem promessa com o Divino Espírito Santo, também é filho de santo.

Essa entrada em campo pelo terreiro Tenda Santo Antônio aconteceu, primeiramente, de forma despretensiosa. Eu já conhecia Seu Antônio por ter ido a uma festa no terreiro de Maria Bonita em 2010. Mas a primeira vez que visitei a Tenda Santo Antônio foi em 2019, na festa do dia 29 de julho, quando a entidade Rita Léguas é homenageada. Tive conhecimento desta festa por intermédio de Marcos Robson, umbandista, outro conhecido da época de minha graduação.

Não pude ir à casa de Sr. Antônio Macumba na manhã do dia 29 de julho. Fui ao terreiro por volta das 15 horas. Como eu não sabia onde era o local, liguei para um mototáxi. Mas não foi difícil de encontrar.

Chegando na casa, já avisto o dirigente, percebo o empenho das mulheres na preparação da comida. O local fica afastado do centro comercial da cidade. Logo que desci da moto, pedi licença, dei boa tarde, perguntei em voz alta se era ali mesmo que iria ter uma reza, pois um conhecido havia me falado. Seu Antônio estava sem camisa, de calças e com chapéu de palha. Ele logo veio me cumprimentar, dizendo que a reza aconteceu meio-dia e que do período da tarde em diante aconteceriam os preparativos para o Terecô. Eu disse que era isso mesmo que eu queria ver.

Seu Antônio me oferece uma cadeira, fico observando. Estão presentes alguns filhos de santo (o que se confirma no momento da festa). A casa onde estávamos é feita de

barro, com parte coberta de palha e outra parte coberta de telha “brasilit”. Tem uma área com cobertura do lado esquerdo, onde ficam a mesa de café, água e bolo para os visitantes. Noto uma pia, um fogão à lenha, um poço, e um cruzeiro perto de um cajueiro pequeno. O terreiro tem o piso de cor vermelha. Existem assentos, que são de cimento e estão embutidos na parede. Também se observam grades ao lado da entrada do terreiro, que possibilitam a visão dos rituais sem necessidade de entrar.

Seu Antônio se levanta, liga um motor que faz retirar água de um poço, a água então é despejada no piso do salão que as mulheres estão lavando. Antônio faz um preparado dentro de um recipiente, uma garrafa usada de óleo de soja, que será o defumador. Ele pede que uma mulher vá buscar algo em um terreiro que fica em uma rua próxima dali, é o terreiro do dirigente Raimundo. A mulher então traz uma caixinha com o nome “afasta espíritos”, Antônio diz que não é esse que ele quer. Maria “Cabelão”, a mulher encarregada da busca, retorna ao terreiro de Seu Raimundo e volta com a caixa certa. Ela traz duas caixinhas, em uma está escrito “contrademanda” e na outra “fortalecimento”, são duas caixas um pouco maiores do que uma caixa de fósforo. Seu Antônio então joga a mistura destas substâncias no salão, assim como água quente num balde cheio de ervas e folhas.

Depois Antônio pede a Teresa e Vanda, suas filhas de santo, que tragam pipoca para jogar na frente da porta do salão. Todos esses rituais servem para a limpeza e para que tudo ocorra bem. É na certeza de que o semelhante produz o semelhante que o ritual é realizado, ou seja, os produtos lançados ao chão, lugar sagrado, têm a intenção de produzir aquilo que está escrito no rótulo das caixas.

Eu permaneço como bom observador, desde o momento que cheguei, tranquilo, mas esperava que alguém de rosto familiar chegasse. Marcos Robson não veio, Dona Helena demorava a chegar. Liguei para o mototáxi que havia me levado, já eram 17:30h, e ele não atendeu, sequer a ligação completou. Liguei para outro, este disse que não conhecia aquele local. Fiquei apreensivo a princípio, por causa da distância para minha casa, estava escurecendo rápido. Me acalmei. Alguns minutos se passam e aparece um conhecido, se trata de “Cebolinha”, morador de Tocantinópolis/TO. Ele trouxe um bolo e entregou ao Sr. Antônio. Cebolinha chegou por volta das 17:45h. Ele ficou pouco tempo, antes de voltar,

pergunto se pode me dar uma carona. Ele me deixa bem próximo de casa, onde termino de chegar caminhando.

Tomo banho, como uma maçã e volto na minha própria moto para o terreiro. Estava com medo de não acertar o retorno, achava que não havia iluminação naquele bairro, que fica distante do centro da cidade. Preconceito meu, pois só não tem iluminação na estrada onde o terreiro se localiza. Lembrando que nesse meio tempo, da minha chegada às 15:10h até a hora de sair do terreiro, foi-me oferecido um pedaço de bolo com café. Depois, ajudei a pegar lenha para colocar na frente de casa, ajudei a descarregar um botijão de gás de cima de uma moto. Transitei entre as posições de observador participante e de participante observante. Nisso, ainda levei lenha para esquentar os tambores, tudo pela ciência!

No retorno à noite, logo me foi servido o jantar, arroz com frango e caldo, uma delícia. Me senti acolhido, bem recebido, mas não tive a mesma sorte com as entrevistas. Quando retornei, Dona Helena já tinha chegado, ela se sentou próximo de mim. Antes disso ninguém falou comigo, além de Seu Antônio. Deixei meu crachá da Universidade onde trabalhava como professor substituto à mostra, na inocência, esperando ser entendido, que eu estava ali como professor e/ou como pesquisador. Enfim, eu não queria que me vissem apenas como um curioso qualquer, um jovem, mas como um interessado dotado de boas intenções.

Vejo agora que as diferenças não precisam de adereços para se tornarem claras, somos diferentes e pronto, os marcadores saltam aos olhos sem precisar de contorno. Tendo em vista meu cabelo comprido à época, a primeira vez que estava ali, eles não sabiam minha história, mas minha postura falava por mim, eu era estranho. Reconheço que por um momento aquela mensagem poderia me ajudar de alguma forma, mas as marcas da diferença já estavam nítidas.

As conversas entre os homens giravam em torno de piadas sexuais, (meu repertório é muito pobre e não quis me intrometer). Jovens e crianças estavam distribuídas em forma de roda na chegada da casa e seu Antônio estava no meio. À noite muitas pessoas chegam, umas com faixa no pescoço, faixa sobre os ombros que é típico do povo de santo, faz parte da firmeza no momento da incorporação; essas faixas são de várias cores, que

remetem às características dos encantados. Seu Antônio entra na casa e sai com uma vestimenta amarela e vermelha de cetim e com um turbante também amarelo. São essas as cores predominantes deste dia. Os “trabalhos” começam por volta de 21:30h. Fico observando a circulação do povo de santo em volta da *guma*²², andam, rodam, em sentido anti-horário. Todos, ao saírem momentaneamente do círculo em volta desta, passam por seu Antônio e o cumprimentam.

Chega uma mulher com vestido vermelho e uma pomba branca desenhada no peito, típico vestuário das devotas do Divino. É a primeira vez que vejo aquela mulher. Não tenho coragem de conversar com ela. Neste momento, eu poderia pensar que o fato de ser homem pôde limitar minha aproximação, o que não estaria errado. No entanto, com Antônio não foi diferente, ele também se mostra muito arredo e eu tentei conversar com ele em particular, mas sem muito êxito. Perguntei a Ducarmo em outra ocasião de quem se tratava, ela disse que não conhecia, e que “ela mesmo não teria coragem de vestir a roupa do Divino e ir para a Macumba”. O que nos faz refletir sobre o vestuário apropriado para cada momento e lugar, parece uma coisa simples, mas é como um código, que é preciso ser obedecido, assim como não se pode usar qualquer roupa para ir à igreja, na escola, no trabalho, cada lugar tem sua etiqueta, moral e conduta, assim também é dentro do terreiro, e seus modos de comportamento.

Sobre essa relação com a vestimenta, com o comportamento humano e dos encantados, Leal (2017, p.365-366) afirma que, “dada a correlação mais ou menos antiestrutural dos segmentos rituais relacionados [...] esta opção estilística pela discrição em detrimento do ruído tem consequências nos modos de articulação entre Mina e Divino. A discrição se contrapõe à extravagância dos caboclos farristas que prezam pelo excesso, o que não é bem-visto em ambiente público onde pais e mães de santo querem manter uma boa imagem de sua religião para os visitantes. Essa discrição é procurada pela Igreja Católica, neste caso, Leal (2019, p.433) fala que esta instituição procura manter durante a festa uma autoridade sobre a brincadeira, sobre o excesso e a contenção através da missa e da procissão, mantendo assim uma relação de poder nítida sobre os excessos da cultura

²² Parte central do terreiro, onde estaria concentrado a energia vital da casa.

afroreligiosa. Mas não é somente a Igreja que procura manter o equilíbrio e a harmonia no plano do sagrado e da vida material. No Terecô/Umbanda,

Não é incorreto dizer que [...] os encantados se transformam na relação que constroem com seus ‘cavalos’ – como podem ser denominados aqueles que os recebem. Luiza, por exemplo, afirmava que só construiu sua tenda depois que os encantados concordaram com a condição, por ela estabelecida, de que eles não lhe causariam constrangimentos durante os seus trabalhos como mãe de santo. Igualmente, em outro momento, negociou com um encantado que, quando ele fosse recebido, ele não deveria beber – hábito que lhe era caro –, já que ela, ‘pura’ (ou seja, sem receber a entidade, não bebia). (AHLERT, 2016, p. 284).

O que se vê na citação é o processo de “doutrinar” (fazer negociações com as entidades para que certos comportamentos desaprovados pela coletividade possam ser diminuídos ou extintos) a entidade, para o povo de santo existe também uma conduta, um código que deve ser levado em consideração pelas entidades, são acordos estabelecidos entre as partes – o santo e seu “cavalo” – para diminuir as más impressões de um público externo que pode não gostar de excessos, assim como a família do filho de santo, que muitas vezes sofre pelo comportamento do familiar quando ele está atuado. Existe uma preocupação recorrente com as opiniões externas, com o intuito de preservar a boa imagem da comunidade.

Até aquele episódio da mulher vestida com a roupa da devoção do Divino, não tinha visto nenhum filho ou filha de santo no salão com roupas que não fossem aquelas características de se usar no terreiro. Mas ninguém dentro do salão questionava a mulher, não lhe olhavam de canto de olho. Ela estava no terreiro vestida para ir devotar, mas rodava, dançava, cumprimentava o dirigente como todos os outros. O espaço do terreiro nesses casos é visto como democrático, por aceitar diversas classes sociais, diferentes credos, e está aberto a negociar.

Em Porto Franco, como já foi dito, não se verificou a Festa do Divino sendo realizada no terreiro. Observa-se que não existe um dia reservado para a folia, o que existe são devotos isolados que saem dos terreiros e vão fazer parte da festa maior aberta ao público em geral. Mesmo assim, as filhas e filhos de santo são agências que carregam não só o peso de suas entidades espirituais, elas também representam o Divino por serem devotas e representam os terreiros e a religião Terecô/Umbanda.

A compreensão clássica sobre esses significados, nas Ciências Sociais, procura

ver equilíbrio permanente nas práticas culturais de um povo ou grupo, mas também se compreende que cada sujeito tem uma forma diferente de se comportar, de explicar a realidade, uns podem continuar sendo peregrinos da religião e outros são convertidos (HERVIEU-LÉGER, 2015). A comunidade não dita comportamento a ponto de prender os movimentos dos indivíduos completamente, pelo menos não por muito tempo, como pensava Lévi-Strauss em seu estruturalismo. Por mais que haja o *ethos* do grupo, cada indivíduo pode ter crenças próprias, visões de mundo particulares, construídas com experiências cotidianas, que mudam e são ressignificadas. Existe a necessidade de ser aceito e seguir as normas grupais, baseadas na tradição e legitimidade (convertido), que dão identidade coletiva e status social, mas também existem as formas de escolha, a liberdade de aderir a práticas diversas (peregrino).

2.4 Caminhando por Porto Franco: o cotidiano do povo de santo

Dona Helena mora na mesma cidade que dona Ducarmo e outros representantes do povo de santo, ou seja, em Porto Franco. Todos moram em bairros próximos, divididos pela ferrovia Norte-Sul. No entanto, antes do contato mais prolongado para esta pesquisa, não os via tão facilmente, na realidade, como vou demonstrar, em alguns casos fazia um bom tempo que não mantínhamos contato.

Apesar de fazermos parte da mesma cidade, o meu mundo e o mundo das interlocutoras estão muito afastados epistemologicamente. Diferentemente de pesquisas clássicas da antropologia, como as de Evans-Pritchard, Clifford Geertz, Roberto DaMatta, Ruth Benedict, não foi necessário me mudar para estabelecer residência dentro deste campo. Mesmo assim, Magnani (1996) ainda fala que existe a tentação da aldeia, quando, ao realizar pesquisa de campo na cidade, o pesquisador quer, de dentro de uma casa ou edifício, observar o todo. A cidade, no referencial do autor mencionado, se volta para as metrópoles, no meu caso, de cidade pequena, necessário se torna contextualizar os procedimentos empregados na pesquisa. No presente momento, os procedimentos “de pesquisas que operam com temas, conceitos e métodos da antropologia, [e que] voltados para o estudo de populações que vivem nas cidades. A cidade é, portanto, antes o lugar da

investigação do que seu objeto” (DURHAM, 1986, p.19). Daí a ideia de uma antropologia *na cidade e não da cidade*.

Na situação de campo tradicional, no trabalho que se desenvolvia com sociedades ‘primitivas’, a participação é antes objetiva do que subjetiva – o pesquisador convive constantemente com a população estudada, permanecendo, entretanto, um estrangeiro (mesmo que bem aceito). [...] Na pesquisa que se faz nas cidades, dentro de um universo cultural comum ao investigador e ao objeto da pesquisa, a participação é antes subjetiva do que objetiva. [...] busca, na interação simbólica, a identificação com os valores e aspirações da população que estuda (DURHAM, 1986, p.26).

É preciso superar a tentação da aldeia, assim como se torna necessário descentralizar a noção de cidade, ou urbano que é associado apenas com a metrópole. A pequena, a média e a grande cidade têm especificidades que tornam difícil realizar um processo de generalização. De acordo com Gabriel Noel (2016, p. 70), mais importante do que a generalização é adotar um procedimento metodológico que considere as cidades, independentemente de suas escalas, não mais como ilhas no meio do oceano, tampouco considerá-las como se fossem apenas uma junção de pedaços que se justapõem, formando um mosaico.

Na minha compreensão, as localizações geográficas são importantes para o estabelecimento de delimitações na pesquisa, mas as fronteiras entre as cidades devem ser entendidas como fluidas, uma vez que os cidadãos estão em constante ir e vir, seja por questões de necessidade laboral, comercial, seja pelas atividades religiosas, pela necessidade de tratar de interesses pessoais ou profissionais, os sujeitos das cidades estão sempre transitando por cidades próximas ou distantes. As trajetórias de vida e socioespaciais desmistificam a dicotomia entre o urbano e o rural, ou seja, o entendimento do urbano apenas como o local do progresso, do avanço, da cidadania, da impessoalidade e o rural como lugar de conservadorismo, de atraso. (NOEL, 2017, p.141).

Para se chegar o mais próximo das características da cidade onde minhas interlocutoras moram, nada melhor do que abordar o cotidiano destas a partir de nossas interações e das narrativas produzidas em campo. Sobre esse conceito, é possível afirmar que agrega “a percepção de que a apreensão de fenômenos [...] a partir do dia a dia das pessoas permite compreender como a violência acessa e impacta as experiências. [...] é no cotidiano que se dá o lento processo de construção das subjetividades e das formas de

habitar o mundo” (AHLERT, 2021, p.380). Segundo Ndebele (1986 apud Ahlert, 2021, p. 380), observa-se que no cotidiano “narrativas extraordinárias [...] são portadoras de moralidades maniqueístas [...] formulações simplórias sobre a complexidade das experiências. [...] No ordinário nascem as formas de resistência política e de transgressão, pois nele reside a construção de sentido”. Em resumo, o cotidiano é um espaço de construção de sentido e de criação política.

Narrando o cotidiano de mulheres afroreligiosas nordestinas, a partir de suas trajetórias de vida neste espaço, podemos mensurar como é a cidade de Porto Franco e outras nas mesmas condições. Sobre a vida das interlocutoras, basicamente buscou-se responder sobre questões como: O que fazem? Como se mantêm? Com quem se relacionam? Para onde costumam viajar? Enfim, como é o dia a dia delas. Começo por Dona Helena, que é aposentada por idade e também recebe benefício por viuvez. Apesar disso, não deixa de trabalhar, em algumas oportunidades²³ ela disse que seu patrão continua sendo Vaner Marinho, que já foi secretário de Cultura do Município, considerando-se assim uma ex-funcionária desta pasta e subordinada a sua autoridade. É comum Helena pedir que eu procure este homem para saber como prosseguir em alguns assuntos da devoção, como assistência em viagens, ou ajuda em resposta nas entrevistas.

Helena costuma sair a pé quase todos os dias para almoçar na casa de amigas, devotas do Divino que moram nas proximidades de sua residência, na oportunidade ela aproveita para enviar áudios para o grupo Cantoras do Bem. Ela sai também a pé para comprar seus próprios mantimentos que são deixados pelos entregadores. Costuma caminhar longas distâncias (o que dispensa as atividades físicas no Centro de Referência da Terceira Idade, vinculado a Assistência Social do município) vestida com uma blusa vermelha, um desenho de pomba branca costurada no peito e trazendo na cabeça um pequeno turbante de cetim, na cor branca. Em outras ocasiões, usa um boné de cor vermelha, assim vai até o centro da cidade, que fica a aproximadamente uns 3 km de sua casa. Esse trajeto ficou limitado, durante um período, em razão da pandemia.

Como terecozeira, ela já realizou trabalhos em sua casa, que consistem em manter

²³ Áudio enviado no grupo do WhatsApp em 12/04/2020, às 10:14h.

o consulente próximo à residência, dando conselhos e prescrevendo tratamento. Esses trabalhos podem ser pagos em forma de serviços, este foi o caso do cliente Evandro, um jovem de pouco mais de 30 anos que lhe procurou para obter ajuda com o vício em bebida alcoólica e, como pagamento, limpou a casa e o quintal dela²⁴. Não sabemos se esses trabalhos espirituais são constantes, esse pelo menos foi o único de que tivemos conhecimento durante a pesquisa. Mas, ela já mencionou discretamente que fazia testes adivinhatórios para saber se o seu candidato a prefeito iria ganhar.

Em algumas oportunidades, quando ia visitá-la, seus vizinhos diziam que ela poderia estar ali por perto, na casa de amigos, que também são terecozeiros. Helena costuma ir à noite para o terreiro do Sr. Antônio Macumba, em dias de festa de santos e encantados ou quando tem trabalhos durante a semana, ocasião que aproveita para jantar e realizar suas obrigações religiosas.

Nesse momento, passo a falar de Dona Ducarmo, esta que é mãe de santo e atende em sua residência. Na casa há um cômodo dedicado à sua mesa de Umbanda, mas ela atende também pelo celular, dando por exemplo conselhos amorosos. Ducarmo é viúva e recebe benefício financeiro. Trabalha ainda como costureira em casa. É ativa nos encontros da Associação de Terreiros de Cultura e Religião de Matriz Africana (ASTERCMA), localizada em Imperatriz/MA. Já participou de debates em plenária da Câmara de Imperatriz, bem como em caminhadas e toques de Tambor na beira-rio desta cidade. Costuma viajar para o Pará, nas cidades de Marabá e São Geraldo do Araguaia, para participar de festas de terreiro. Ela luta para criar uma associação umbandista em Porto Franco, diz encontrar grandes dificuldades e resistência dos próprios umbandistas. Ela não tem medo de se dizer terecozeira, mas quer construir um terreiro na Seval, um assentamento próximo a Porto Franco (situado a 12 km) na zona rural. Isso, segundo ela, é necessário para sair da companhia de um dos seus filhos que, ao ingerir álcool, apresenta dificuldades em manter um comportamento pacífico.

Ducarmo mora com este filho e sua netinha. Ela costuma fazer almoço e jantar para suas amigas e nessas ocasiões fala que casa de macumbeiro é sempre cheia, mas

²⁴ Relato trazido pelo consulente em conversa no dia 03 de maio de 2020.

reclama para mim do filho, que quer impor limites em sua própria casa. A residência é muito bem-organizada, com portão e vários cômodos. Em diversas ocasiões, ela me chamava para conversar presencialmente e me pedia para tirar fotos de festas no terreiro. Nesses momentos, ela pegava na minha mão e me apresentava para algumas pessoas.

Também frequentava o terreiro do Sr. Antônio Macumba, mas por não ter conseguido apoio para abrir uma associação umbandista com este, se afastou. O pai de santo Sr. Deoclides, da cidade de Estreito/MA, é seu amigo, e é quem lhe acompanha para Imperatriz/MA na luta pelos direitos de sua religião. Dona Ducarmo se diz preocupada com a cultura de matriz africana desde muito nova, ela chegou a organizar em 16 de dezembro 2021 uma caminhada pelas ruas de Porto Franco, próximas ao terreiro de Seu Antônio Macumba, que contou com representantes da Secretaria de Cultura do Município e o presidente do PSOL – Partido Socialismo e Liberdade da cidade. Foi uma caminhada curta, de aproximadamente 35 min, até a praça do bairro vila Expansão, mas muito significativa para o movimento que ela quer impulsionar. A mobilização contou com carro de som, escolta policial e discurso dela e de outros umbandistas no fim da caminhada.

Porto Franco

O significado do nome da cidade vem das proximidades à beira-rio, que na época das navegações lhe rendeu essa fama de Porto Franco, aberto e livre a receber os viajantes e embarcações. Segundo o site do IBGE Cidades (2022).

admite-se que o povoamento de Porto Franco tenha sido iniciado por volta de 1854, quando em suas terras se instalaram agricultores vindos de Boa Vista, situado à margem esquerda do rio Tocantins, em Goiás. Poucos anos depois, o povoado por eles fundado foi visitado pelo português José Joaquim Severino, que percorria o Tocantins vendendo às populações ribeirinhas sal e outras mercadorias que trazia de Belém do Pará. Casando-se com uma senhora paraense que possuía parentes na região, Severino lá decidiu fixar residência. Entre 1858 e 1878, o povoado experimentou grande surto de desenvolvimento. A 2 de abril de 1919, pela Lei Nº 853, foi elevado à categoria de vila. A 1º de dezembro desse ano elegeu seu primeiro prefeito, tenente Valério Neves de Miranda, cuja posse ocorreu no dia 1º de janeiro de 1920, data em que conquistou sua autonomia, sendo desmembrado de Imperatriz.

De acordo com Waldemar Gomes Pereira (1997, p.14), ex-secretário de cultura, professor, advogado, poeta e maçom, Porto Franco, em seus primórdios, consistiu em

marco gigantesco de uma civilização nascente; confidente dos audazes bandeirantes que descambavam dos Pastos Bons e, ao seu abrigo, lançavam o olhar contemplativo sobre o rio silenciosos o cantar dolente dos velhos barqueiros do botes lendários que desafiavam o torvelinho das cachoeiras e zombavam das ciladas das boiunas e dos negros-d'água: herói anônimo que viu descansar ao seu tronco os trabucos e bacamartes dos insurretos de Carlos Leitão e Francisco Perna, que, de 1892 a 1894 lavaram em sangue a terra da sua cidade irmã, ali defronte, e destruíram o vilarejo que aqui se erguia; atalaia gigante e testemunha solitária de todas as epopeias, de todas as facetas de nossa história que ainda guarda, cioso e enternecido, o ardor cívico e a vibração incontida de uma população que a 1º de janeiro de 1920 proclamava a independência administrativa de Porto Franco, com a sua elevação à categoria de município e a investidura de seu primeiro prefeito!

A cidade de Porto Franco, localizada às margens do Rio Tocantins, faz divisa com a cidade de Tocantinópolis/TO, localizada do outro lado do rio. A cidade é atravessada pela rodovia Belém-Brasília e pela ferrovia Norte-Sul, a qual faz parte do Corredor de exportação da Mineradora Vale, de extração na Serra de Carajás/PA. Tem uma população estimada em 24.294 pessoas (IBGE CIDADES, 2022). Em 2019, o salário médio mensal era de 2,0 salários mínimos, 2.642 pessoas estavam ocupadas, correspondendo a 11,1% da população. Em 2010, o IBGE²⁵ aponta que 2.958 pessoas recebem mais 1 salário mínimo. Muitas das pessoas que trabalham em Porto Franco são de cidades vizinhas, como Tocantinópolis/TO, Campestre/MA (distante 23,9 km), Estreito/MA (30,3 km) e São João do Paraíso/MA (41 km de distância). Esse fluxo de pessoas é constituído pelos profissionais da educação da rede municipal e alunos que vêm e vão de barco ou de balsa de Tocantinópolis para Porto Franco e vice-versa. Outro motivo para o aumento do fluxo de pessoas na cidade foi a realização de obras, que resultou em oportunidade de trabalho para os visitantes, além da abertura da rodovia Belém-Brasília em meados da década de 1970. Segundo o Documento Curricular de Porto Franco/MA (2021),

outras obras movimentaram a economia e o crescimento demográfico como: a construção da barragem em Estreito; do Linhão Norte-Sul com uma subestação que abastece o 'Sistema Regional Porto Franco' distribuída pela Companhia Energética do Maranhão - CEMAR; Ferrovia Norte-Sul; Instalação de um Distrito Agroindustrial para a implantação da Usina Esmagadora de Soja do grupo Algar, implantação do Pátio Multimodal VLI, utilizado para operações de carga, transbordo e armazenagem de grãos. [...] a economia interna [ainda é movimentada] através de serviços prestados às repartições públicas [...], destacando-se principalmente as mulheres na maioria dos departamentos

²⁵ Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/porto-franco/pesquisa/23/22787?detalhes=true>.

municipais. Os demais trabalhadores contribuem com a economia através de pequenos plantios de hortaliças, verduras, legumes e frutas que são vendidos na feira coberta durante toda a semana e ao ar livre aos sábados e domingos. O comércio também vem se destacando na cidade através de pequenas empresas metalúrgicas instaladas nas principais avenidas e o ramo de confecções vem passando por transformações significativas economicamente, pois as boutiques estão perdendo espaços para lojas populares, diminuindo a procura destas últimas nas cidades vizinhas. Não se pode esquecer da parcela contributiva dos espaços gourmet instalados em todos os pontos da área urbana (PORTO FRANCO, 2021, p.66-67).

A cidade também conta, desde 2011, com um escritório da empresa Suzano Papel e Celulose, que dá suporte e apoio administrativo às atividades realizadas em Imperatriz e que cultiva o eucalipto na região. A empresa Viana Indústria Siderúrgica S/A também trabalha com o plantio e uso do eucalipto para a produção de carvão vegetal e derivados. Vê-se que na região da fronteira Sudoeste do Maranhão e Norte do Tocantins é forte essa monocultura da produção do eucalipto para atender às demandas do setor em nível internacional. De forma resumida,

a indústria de celulose é uma das mais poluidoras do mundo. Pela liberação de resíduos comprometedores dos ecossistemas situados nas proximidades do empreendimento agroindustrial; pelo impacto causado com a plantação de grandes florestas homogêneas, verdadeiros ‘desertos verdes’ que comprometem a biodiversidade do ambiente; pelo uso intensivo de agrotóxicos que contaminam todo o ambiente (MIRANDA, 2012, p.4).

Esse desenvolvimento econômico destinado a grandes empresas do setor caminha em sentido do incremento dos males decorrentes da alteração no ambiente e nas relações sociais da cidade. O clima muda, alterando a forma de viver dos mais pobres, que é cada vez pior. Com a saída destes da zona rural, pouco se ganha em empregos dignos, a não ser como mão de obra barata, que vai diminuindo com o avanço tecnológico.

Sobre o tema de nossa pesquisa, Porto Franco conta com uma loja especializada em produtos de Umbanda, que atende à clientela local, que antes precisava se deslocar para Imperatriz. A loja é pequena e disponibiliza produtos de primeira necessidade, como materiais para banhos e descarrego, conforme descrito em grupo de WhatsApp da comunidade do terreiro Tenda Santo Antônio. Araguaína/TO era uma cidade destino dos umbandistas da região, mais precisamente por conta da loja Cabana Rompe Mato, associada à Tenda Joana D’arc, da mãe de santo dona Valdeci. Quem nos conta é Maria

Bonita, que comprava seus produtos lá e recebia em sua casa, entregues pelo serviço de transporte alternativo de Tocantinópolis/TO.

Sobre a localização das casas das terecozeiras em Porto Franco, noto que fica distante dos centros comerciais e é comum que as pessoas leigas no tema não conheçam seu endereço. Não há placa ou indicação na porta das casas. A invisibilização dos terreiros é uma condição, que promove uma certa proteção contra atos de intolerância religiosa. Apesar de ser comum o anúncio de trabalhos de Umbanda²⁶, impresso em folha de papel e colado em postes de iluminação nas ruas principais da cidade, essa publicidade não envolve a divulgação dos terreiros aqui mencionados, se restringindo a visitantes que estão de passagem ou terreiros de outras cidades.

Sobre o período a partir do qual o povo de santo mora na cidade, podemos citar o caso de dona Helena, que chega no ano de 2000, e dona Ducarmo, em 2010, época em que a cidade ganhava em desenvolvimento e atraía migrantes em busca de trabalho e melhor renda por conta da Barragem UHE (Usina Hidrelétrica) em Estreito e do Pátio da Ferrovia Norte-Sul. No entanto, existem aqueles que chegaram há mais tempo, como no caso de dona Enilde, que nos relata ter chegado em Porto Franco há mais de 40 anos²⁷.

O próximo capítulo nos aproxima da trajetória socioespacial de Helena, caixeira e filha de santo; de sua madrinha Maria Bonita, mãe de santo e devota do Divino; bem como de dona Ducarmo, que também é devota do Divino. Elas nos fornecem uma representação própria de como veem a devoção ao Divino, como deve ser realizada, quais os cuidados que precisam ter por seguir essa divindade. Com as trajetórias narradas por elas, onde aparecem seus encantados, seus companheiros humanos e invisíveis, é que podemos perceber como a devoção ao Divino vai se constituindo enquanto representação, onde os discursos são negociados em relação a outros agentes religiosos e a outras entidades.

²⁶ Em alguns anúncios espalhados por postes de Porto Franco e Tocantinópolis está escrito “faço e desfaço qualquer trabalho”, “trago o amor em três dias”, por exemplo. Alguns anúncios podem estar mencionando terreiros ou mesas de outras cidades, como é o caso de uma propaganda localizada em Darcinópolis/TO (minha cidade natal), que anunciava um terreiro de Araguaína/TO.

²⁷ Entrevista realizada em 29 de junho de 2020 no terreiro de Antônio Macumba, onde esta entrevistada costuma ser assídua. Ela transita entre o Residencial Esperança em Porto Franco e a zona rural desta cidade. É natural de São João dos Patos/MA, mas se criou em São Domingos do Maranhão.

3 “EU VENHO DE LONGE, MUITO LONGE [...]”: DA CORTE PORTUGUESA À DEVOÇÃO POPULAR MARANHENSE

Esse título refere-se à primeira estrofe de uma canção das caixeiras do Divino²⁸, entoada e representada em Porto Franco. O restante da letra é a que segue:

Ele vem de longe, muito longe (2 vezes),
De longe eu vim avisando (2 vezes),
Ô vem uma caixa batendo (2 vezes),
A bandeira vem voando (2 vezes),
Ê avoa pombinha avoa (2 vezes),
Por cima das árvores verdes (2 vezes),
'Aonde' os passarinhos cantam (2 vezes),
Mas não descobre os segredos [Esse cântico foi representado para mim por dona Helena, em 10 de janeiro de 2020, na sua casa].

Por mais que não tenha nítida menção geográfica, sabe-se se tratar dos “mitos” de origem do Divino que remontam a Portugal, ou como diz Mircea Eliade (1992), foram criados *in illo tempore*²⁹ (em tempo remoto). De acordo com Leal (2017), podemos falar em uma institucionalização das festas do Divino Espírito Santo, que saem de Portugal desde o período da colonização e passam por Estados Unidos, Canadá e Brasil, até retornarem para seu nascedouro. Aqui no Brasil, as festas partem do litoral para o sertão, do sertão para a cidade. É o que veremos por meio da história de vida das caixeiras e devotas do Divino. Realizamos uma aproximação dos aspectos rituais da festa, com as influências advindas do Terecô, do Tambor de Mina e do modo de vida das cidades, o que dá sentido à festa praticada em Porto Franco/MA.

Entende-se, portanto, que o objeto pesquisado se localiza entre fronteiras culturais, geográficas e religiosas. Religiosas no sentido de estar situado entre um catolicismo oficial, as religiões afro-brasileiras e a religiosidade popular. Geográficas por envolver vários países (Brasil, Estados Unidos e Portugal); e ainda por estar disperso em diversos estados (Pará, Maranhão e Tocantins). Ainda sobre o recorte geográfico, Leal

²⁸ Dona Helena, Maria Preta, Melquíades, Domingas, “Zefa” (in memoriam), Cileide e Valdane (*in memoriam*).

²⁹ Em um período mítico, por um ancestral, um deus, ou um herói (ELIADE, 1992, p.32).

(2014) se utiliza da categoria transnacionalidade, “conjunto de ‘[...] processos por intermédio dos quais os imigrantes constroem campos sociais que juntam a sua sociedade de origem e a sua sociedade de acolhimento’ [...], baseados em ‘[...] múltiplas relações – familiares, económicas, sociais, organizacionais, religiosas e políticas – que atravessam as fronteiras” (LEAL, 2014, p.354). Explicando assim as relações que a Festa do Divino estabelece entre os países, através dos imigrantes e emigrantes que levam elementos das festas para sua nova localidade, em quando regressam também modificam e ressignificam os sentidos da promessa.

Com essa perspectiva, este capítulo procura situar o trajeto do Divino com seus mitos de origem, que partem de Portugal e de suas ilhas Açores e Madeira. Faz este panorama geral até chegar no Brasil e pelas “bandas” do Maranhão, percorre do litoral ao Centro-Sul deste estado, pelos sertões da memória das caixeiras e devotas até chegar em Porto Franco/MA. As trajetórias socioespaciais são importantes “na medida em que as experiências não se dão no nada e, muitas das vezes, os lugares demarcam momentos e limites dessas trajetórias, firmando-se como referências simbólicas e materiais para o indivíduo” (CIRQUEIRA, 2010, p.43).

As festas do Divino no Maranhão, negociadas com a Igreja Católica e realizadas dentro dos terreiros de Terecô e Tambor de Mina, são marcadas pelo sincretismo, caracterizado pela abertura de suas práticas religiosas para o público externo. E em alguns casos, agências marginalizadas podem ocupar o mesmo espaço de poder que os agentes hegemônicos, pelo menos momentaneamente, como é o caso da celebração da Festa do Divino no Maranhão, conforme visto nas cidades de São Luís e Alcântara.

As relações de poder se mostram nos diversos pontos de vista e demarcam quem pode ou não narrar tal história ou contar sua própria versão. Em relação às festas do Divino ligadas a Portugal, tivemos contato com pelo menos três versões ou mitos de origem. A primeira aponta para o que chamam de versão Isabelina, um dos primeiros mitos de origem da devoção ao Divino Espírito Santo (LEAL, 2019, 2017; GANDRA, 2017; BARBOSA, 2006). Nessa versão,

a sua criação resulta da iniciativa da rainha Isabel (1271-1336), esposa do rei D. Dinis [...]. As mais antigas versões desta narrativa parecem remontar ao século XVII, constando a mais precoce da História Eclesiástica de Lisboa, de D.

Rodrigo da Cunha. [Nesta versão] a rainha Santa Isabel é invocada na sua condição de fundadora de uma igreja dedicada ao Espírito Santo: ‘andando [a rainha] com pensamentos de fundar nela [vila de Alenquer] uma igreja sumptuosa ao Espírito Santo, achou pela manhã lançados os fundamentos por mãos de Anjos e a obra em altura que já se podia nela ver a mesma traça pela qual a santa Rainha a determinava edificar’ (LEAL, 2017, p.26-27).

Ouvi de dona Helena³⁰ uma preocupação parecida com a da rainha Isabel. Ela disse: “mas eu, a certeza é esse aí, oh! [aponta para a imagem], é o Divino, vamos meter a ‘cara’ nesse negócio para vê se nós faz uma Igreja do Divino”. Helena também falou³¹: “eu vou ‘pro’ município de Tuntum [Maranhão], eu vou vender a terra lá, vou vender a terra. Vou fazer a igreja do Divino, lá eles [familiares?] é que sabe como é que eu vou fazer”.

De início, me chamou a atenção essa questão de querer construir uma Igreja por parte de Dona Helena. Pensei, a princípio, que Helena ouviu a versão Isabelina, no entanto, ao ser questionada sobre se conhecia essa versão, ela afirmou que “só sabe contar sobre sua própria história, que é muito importante, que já fez capelas de palha de coco e agora quer fazer uma igreja no terreno onde mora [em Porto Franco].

Segundo Eliade (1992, p.33)

através de toda a exegese ritual, encontramos a reiteração cansativa, porém instrutiva, de que, se o rei faz este ou aquele gesto, é porque, na aurora dos tempos, [...] o mesmo gesto [...] pode ser encontrado em todas as outras tradições, até onde permite a documentação disponível. Os rituais de construção repetem o ato primordial, [...] é simplesmente a imitação, no plano humano, do sacrifício realizado *in illo tempore*, para dar nascimento ao mundo.

A apresentação do “mito” isabelino, contrastando com os sonhos de Helena, me levam a refletir sobre as influências que ambas sofreram ao começar a devoção. Influências que podem, por exemplo, nos remeter, no caso de Helena, a uma colonização³² do imaginário, relacionado com a catequese católica. Helena fala de sua relação com os representantes desta Igreja, “os padres me botavam em cima daquelas cadeiras de couro, eu pequenininha para cantar o Divino, ficar bem altinha para cantar, lá eu cantava o Divino,

³⁰ Entrevista realizada em 10 de janeiro de 2020.

³¹ Entrevista realizada em 02 de junho de 2020.

³² Nesse processo de silenciamento ainda em curso, também conhecido como colonialidade do poder, do ser e do saber (QUIJANO, 2005), onde as crenças e identidades dos países do Sul (América Latina, África, Ásia e Oceania) são encaradas pelo projeto de modernidade das metrópoles coloniais e do Cristianismo como descartáveis, ou seja, não atendem a um padrão do Capitalismo, do eurocentrismo, do monoteísmo. É uma verdadeira máquina de moer culturas e homogeneizá-las.

cantava o cântico de São José, cantava de São Lázaro, [...], tudo enquanto no Montes Altos [Maranhão]”³³.

A necessidade de se construir uma Igreja dedicada ao Divino estaria reproduzindo um interesse de outros grupos sociais, outras classes? Não. Construir essa obra, seja ela para o culto do Divino, ou qualquer outro santo, não passa necessariamente pela submissão a padres, bispos, clérigos, frades, ou a qualquer representante do conselho institucional de uma Igreja. Construir capelas, oratórios, em chácaras e fazendas é algo comum no Brasil, muito presente na zona rural (MOTT, 1997). Dona Helena, na condição de filha de santo e católica, quer criar seu próprio culto ou devoção particular em sua casa. Pois além de um dom de nascença que acredita ter, ela conviveu em igrejas e teve a acolhida desta instituição.

Chamo atenção aqui para a forma particular de “devocionar” de dona Helena que está realizando em sua casa um rito próprio. E para isso ela tem privilégio, conhecimento e experiência uma vez que é caixeira e já ocupou a posição de Rainha do Mastro (SANTOS, 2014, p.33). Assim, suponhamos que o interesse em construir uma igreja, pode esconder a vontade de retornar e dar um destino melhor à sua vida, um saudosismo.

Na posição de Rainha do Mastro, dona Helena foi legítima representante de um reinado, isso porque, segundo seu Domingos³⁴,

o rei, no palácio do rei é o rei quem manda. A rainha também manda, ela representa a bandeira do rei. Então, a rainha, ela tem autoridade de empossar. E também instituir, quer dizer, desapossar qualquer pessoa que esteja conjunto com o palácio, ou seja, com a bandeira, então a bandeira significa a qualidade essencial da alta representatividade de conhecimento de quem está à frente da entidade. A bandeira está ali porque ela tem o respaldo. É um diploma do rei, que dá a sua rainha e a rainha apresenta em nome do rei a bandeira do conhecimento.

O rei neste caso seria o próprio Divino Espírito Santo, que dá autoridade através dos dons que coloca em seus/as escolhidos/as para lhe representarem. É a representação da devoção e da entidade que está sendo mencionada. Dona Helena, na posição de representante política, almeja construir uma igreja para o seu superior. Oficialmente, é a

³³ Entrevista realizada em 10 de janeiro de 2020.

³⁴ Este é um nome fictício. Ele – morador de Porto Franco, devoto do Divino e filho de santo – pediu sigilo. Entrevista realizada em 17 de fevereiro de 2022.

Igreja Católica que é responsável por ceder um espaço de seu terreno para fixação do mastro, são os padres que batizam os objetos dos rituais (como coroas, cetros, tribuna e o estandarte) do Império que, assim, podem ser levados em procissão pelas ruas e casas dos devotos. É esta instituição que se crê a legítima representante do Divino na Terra, assim desde Jesus.

Mas Helena também é representante, pois fazia os rituais de empossar e desapossar membros em posições ocupadas no Império, assim foi narrado por Santos (2014, p. 34).

Em 2011 despede-se do grupo a rainha do Divino, Marysse Borges Santos e acontece um ritual de passagem na porta da Secretaria de Cultura, donde a cantora e caixeira Helena Martins, bate a caixa e entoia um canto desejando à antiga rainha, bem-aventurados à sua partida e boas novas para a chegada da rainha Suelen.

Interessante notar que Helena foi instituída rainha do Mastro em 2007, dois anos depois da criação do grupo Cantoras do Bem pela Secretaria de Cultura. Ela ocupava um cargo diferente de rainha, uma rainha diferente da mencionada nesta citação. Outro dado importante é que as duas mulheres, Marysse e Suelen, são respectivamente neta e filha de Raimunda da Silva Santos, autora da monografia de onde retiro a citação. Percebo que nesta época por se tratar de uma monografia de pouco mais de cinquenta páginas, a autora não dá muita importância a Helena, uma vez que o foco é a passagem da tradição do Divino através das gerações familiares de toda a cidade. Por outro, pelas poucas citações, percebe-se que desde aquela época os membros da família de dona Raimunda aceitam a “autoridade” de dona Helena, reconhecida como madrinha do grupo. É feita até menção a ela no trabalho acadêmico. Na narrativa de dona Raimunda, uma mulher portofranquina, já idosa, não se menciona a identidade religiosa de Helena, por escolha da autora, ou por negligência, ela, assim como outros autores da cidade, não se reporta à sua religiosidade afro-brasileira.

Uma vez que a Igreja Católica representa, no campo religioso da cidade, a parte hegemônica, na relação com os devotos do Divino, eu poderia pensar que é com a Igreja Católica que dona Helena tem um conflito, até pela necessidade de construir uma igreja no quintal de casa e assim tomar para si toda a responsabilidade por sua devoção e de quem

lhe acompanhar. Mas, ao mesmo tempo, ela aceita o convite de padres para realizar sua representação em outros municípios como Tuntum/MA e Tocantinópolis/TO, por exemplo.

A princípio, cheguei a pensar que não havia só um grupo do Divino em Porto Franco/MA. Isso porque dona Helena nos disse: “eu vou embora daqui, e sei que quando sair vão realizar a festa sem mim”. Essa fala foi proferida em outubro de 2020, época das eleições municipais, onde se via que os ânimos dos devotos estavam exaltados e a divisão se fazia nítida por conta da política. No entanto, percebo agora, observando o cenário da pandemia e a realização das devoções particulares, que

não era preciso pensar igual, para ser caixeira; não era necessário amalgamar-se em uma coisa indiferenciada, em função da identidade de um grupo. Aqui, no ta-tum do tambor, havia espaço – há espaço – para a riqueza de mundos que cada um guarda e a possibilidade de multiplicar essa riqueza na construção de um rizoma comum [tradução nossa] (OSPINA POSSE, 2020, p.98)³⁵.

Os sentidos presentes na construção de uma igreja para o Divino, por parte de Helena, uma ex-Rainha do Mastro, podem não ser os mesmos sentidos dados à devoção realizada por outros devotos de Porto Franco. Estes que não teriam a intenção de sair do julgo da Igreja, querendo assim criar sua própria religião. Mesmo cada um tendo um momento particular com o Divino, para muitos é na Igreja que acontece a legitimação da prática do sagrado.

Os sentidos de querer construir uma igreja, no caso de Helena, estariam associados com sua história no grupo, que, para ela, não lhe reconhece mais, seja como autoridade, seja como representante oficial da bandeira e do mastro. Neste caso, ela levanta o próprio mastro em frente de casa, convida aqueles que podem ir, mesmo na pandemia, e pede ajuda para a construção da igreja. Dona Helena almeja deixar seu legado.

Com base em seus sonhos, que são revelações divinas, existe a certeza de que o Divino lhe acompanha, mesmo ela sendo hoje rainha apenas do seu próprio mastro. Ela é uma caixeira, uma representante que faz sua própria festa. Em um de seus sonhos³⁶, ela afirma:

estou com minha bandeira pronto e o mastro vou levantar com as providências

³⁵ “no era necesario pensar igual, para ser caixeira; no era necesario amalgamarse en una cosa indiferenciada, en función de la identidad de un grupo. Aquí, en el ta-tum del tambor, cabía – cabe – la riqueza de mundos que cada uno guarda y la posibilidad de multiplicar esa riqueza en la construcción de un rizoma común”.

³⁶ Dia 09 de abril de 2020, via grupo na rede social Whatsapp.

do céu e da terra, o Divino Espírito Santo. Foi um sonho que eu sonhei, foi um sonho que eu sonhei e eu tenho que libertar meu sonho, vou levantar debaixo do pé de manga, de frente a minha morada com os poder de Deus, domingo de Páscoa, 17 horas da tarde, vou receber as bênçãos do Divino Espírito Santo mais do que eu recebo.

Helena voltou a frisar³⁷, em outra ocasião: “eu não posso deixar de rezar, que eu tive um sonho, um sonho, eu tenho que rezar e ‘vamo’ fazer almoço”. Esta também chega a dizer que o Divino aparece pessoalmente para ela toda vez que a festa se aproxima. O Divino já apareceu para ela em forma de menino e entrou em sua casa. Quando fala isso ela está realmente afirmando se tratar da entidade que se aproxima no dia de Pentecostes, que ela incorpora, o que não deixa de ser uma narrativa que se aproxima de outra versão, ou mito do Divino, a crença da chegada do reino dos puros, onde um imperador criança viria para governar. Um ciclo, uma promessa da vinda do Divino que se cumpre.

Essa versão para a instituição das festas do Divino, ou possível difusão de credo que viria a influenciar devoções em todo mundo, é denominada de versão “Joaquimista”. Esta é assim denominada por conta das ideias do frade Joaquim Da Fiore, que acreditava em um tempo de fartura, bem-aventuranças, tempo do surgimento da Era do Espírito Santo. Segundo este, a cronologia do mundo poderia ser dividida em Idade do Pai, Idade do Filho e Idade do Espírito Santo. O último período sendo caracterizado pela justiça dos bons, bem como onde as crianças seriam os Imperadores.

Le Goff (1990), diz que este personagem “fundou a Ordem Fiorense e morreu em 1302” (p. 352). O historiador afirma, ainda, que este período é “o advento do reino dos puros, [...] que será governada segundo o Evangelho Eterno. [...] A data do fim da segunda idade e do advento da terceira, [seria] em 1260” (p. 352). A presença de um Imperador menino, de um reino de solidariedade e renovação da fé pode ser visto até hoje nos Impérios dedicados à devoção ao Divino em grande parte do Brasil.

A terceira e última versão chama-se “Franciscana” e tem esse nome porque teriam sido os padres da Ordem Franciscana os responsáveis pela maior difusão destas ideias do abade Da Fiore [ou Del Fiore?], mais precisamente os franciscanos espirituais. Interessante notar, segundo Leal (2017, p.31), que alguns padres desta Ordem religiosa católica:

³⁷ Dia 15 de maio de 2020, pela mesma rede social.

“negavam a autoridade do Papa [e] não poupavam as críticas acerbas aos mais altos representantes da hierarquia. Teriam [...] [estes] estabelecido uma aliança tácita com os príncipes e monarcas – como D. Dinis [esposo da rainha santa Isabel]”. Leal (2017) é enfático ao dizer que essa relação dos príncipes laicos, os franciscanos espirituais e o culto do Divino Espírito Santo poderia ter instituído em Portugal realmente as festas do Divino e não somente como na primeira versão “Isabelina” contada linhas atrás, onde consta que foi a Rainha Isabel que sozinha o fez. Esta, por seu lado, deve tê-la favorecido, uma vez que o surgimento da festa se dá no contexto do “misticismo exasperado dos espirituais” (LEAL, 2017, p.31). Usando a linguagem de Bourdieu (2007), o campo religioso estava dividido desde o surgimento da festa, entre os religiosos e os mágicos, por assim dizer. A Festa do Divino então já surge nessa confluência.

Nota-se que tanto a devoção ao Divino narrada a partir das versões de institucionalização e difusão, como do ponto de vista de dona Helena, podem demonstrar que a festa pode ter sido uma afronta à autoridade da Igreja Católica, desde o século XIII, onde esta instituição se mostrou intolerante a alguns ritos praticados pelos franciscanos, sem esquecer a posição da mulher como representante, que para a época e até mesmo nos dias de hoje ainda não é bem vista pela Igreja.

Sobre essa intolerância da Igreja ao culto do Divino realizado por alguns setores da própria igreja, Gandra (2017) narra uma cronologia das festas do Divino desde Portugal até chegar ao Brasil e aponta as proibições impostas a estas por parte da Igreja Católica. Elencamos três períodos, nessa cronologia: o primeiro, em 1500, aponta que “as Constituições do Bispado da Guarda proíbem a entrada nas igrejas aos Imperadores, Reis e Rainhas ‘que se costumam fazer em algumas festas’” (p. 75). A segunda proibição ocorre em 1559, período em que

as Constituições Sinodais do Bispado de Angra [...] interditam que os Imperadores preguem no púlpito ou em qualquer lugar em evidência na igreja no dia do seu ‘coroamento’ e determinam que se não façam imperadores e imperatrizes senão pela Festa do Espírito Santo, proibindo igualmente as danças dos foliões no interior dos templos (GRANDA, 2017, p.78).

A terceira e última proibição escolhida acontece em 1610, quando o “visitador oficial do Bispado, [...] em visita a Altares, interdita aos foliões a entrada na Igreja para aí

cantarem as canções profanas, e aos membros das confrarias de oferecerem os jantares, nos dias de festa, à sua própria conta” (GANDRA, 2017, p.83).

Guardadas as ressalvas para não cair em anacronismo, exploro no próximo tópico desse capítulo essas representações que dona Helena, outras caixeiras e devotos guardam e ressignificam no presente, são formas de resistência através de cânticos, danças, improvisações e verdades sobre a devoção ao Divino.

3.1 Histórias sobre o Divino Espírito Santo no Maranhão: uma festa que não é somente folclore

No Brasil, a devoção ao Divino Espírito Santo está presente em quase todo o território (LEAL, 2017; FERRETTI, 2006). No meio rural, a devoção se desenvolveu através de uma religiosidade popular materializada na construção de capelas e na ausência de padres em algumas regiões do país. Essa ausência do clero católico nos sertões do Brasil possibilitou o desenvolvimento de uma devoção próxima à sociabilidade camponesa, com suas ações voltadas à busca por milagres, realização de festas em comemoração às colheitas e manutenção da solidariedade com procissões de devotos indo de fazenda em fazenda. “Na segunda metade do século XIX, a população brasileira, ainda [...] agrária, apresentava uma ‘massa de homens livres e pobres’, [...] fora tanto do sistema econômico como do religioso, cuja prática religiosa autônoma girava em torno do folclore ibero-católico” (RIBEIRO, 2017, p.258). A Festa do Divino desenvolve-se dentro desse ímpeto, também conhecido como catolicismo popular, onde a crença nos poderes dos santos, os pedidos de cura, as associações religiosas e políticas, os santos padroeiros e a peregrinação a templos religiosos são algumas das marcas identitárias do Brasil.

A Festa do Divino no Maranhão, assim como em outras partes do Brasil, a exemplo de São Paulo, Goiás, Tocantins, Rio Grande do Sul, é momento de coroamento de jovens e crianças, de inversão do tempo comum, ou seja, entrada no tempo novo de comunhão e solidariedade, diferente da realidade de marginalização por que passa a maioria dos membros da folia antes da festa.

Sobre a chegada das primeiras famílias de imigrantes portugueses ao Maranhão e a influência religiosa sobre este Estado, Barbosa (2006, p.46-47) afirma que

chegaram em grupos de duzentos casais, em média, cada um deles, a partir de 1618, seguindo por vários anos do século XVII, com o objetivo de ‘formar a população do lugar’. [...] constam petições do então governador do Maranhão, Albuquerque Coelho de Carvalho, ao Rei Afonso VI, para que se enviem, àquele estado, casais das ilhas dos Açores e Madeira e alguns presos.

Embora o Maranhão compartilhe das mesmas influências de outros estados do Brasil, no que tange à religiosidade das ilhas portuguesas de Açores e Madeira, é somente neste estado que a festa se aproxima dos terreiros de religião afro-brasileira, como por exemplo em São Luís e Alcântara, onde predomina o Tambor de Mina (LEAL, 2019; FERRETTI, 2006; BARBOSA, 2006). São os próprios encantados (Divindades do *panteon* afro-brasileiro) que solicitam a festa dentro do terreiro. Nesse movimento,

a ambiguidade [...] faz com que o observador apressado enxergue nessas festas apenas uma das suas dimensões manifestas - o triunfo do catolicismo se sobrepondo à dominação da religião africana. Uma análise mais profunda e detalhada mostra, entretanto, a força das religiões de origem africana como o tambor de mina, que traz o catolicismo popular para dentro dos terreiros e o conduz com autonomia, oferecendo a festa a uma entidade sobrenatural (vodum, orixá ou caboclo), que tem devoção e gosta de festas populares (FERRETTI, 2006, p. 4).

Essa é uma das marcas do sincretismo religioso, onde a Festa do Divino se situa, ou seja, agregando elementos culturais de portugueses e africanos em cada região do país. A festa inaugura um tempo sagrado em meio à estrutura secular da sociedade. Nesses momentos, a Festa do Divino, com seus elementos de inversão estrutural (TURNER, 1974), aponta para um governo justo e dá visibilidade a grupos marginalizados como o povo de santo da Umbanda, do Terecô, da Pajelança – pais, mães, filhos, filhas e demais adeptos que podem entrar nas igrejas e compartilhar por um momento o mesmo espaço, os mesmos assentos que outros católicos, algo que não era permitido no tempo da Colônia e do Brasil-Império.

A devoção aos santos, além de ser uma estratégia de abertura dos terreiros para a comunidade circundante, remete simbolicamente à quebra de um tabu imposto ainda na época da Colônia, onde, conforme aponta Silva (2005, p.20):

tornados católicos, os negros escravos e a população mestiça tinham o direito de frequentar a missa e as igrejas de seus senhores. Contudo, só faziam isso em

espaços reservados a eles, como nos pórticos de onde assistiam à missa em pé. Na nave principal, as famílias senhoriais ocupavam os bancos de acordo com sua riqueza e seu prestígio. Quanto mais ricas e poderosas, mais próximas ficavam do altar principal.

Pode-se dizer que existiu no Brasil e ainda existe uma diferenciação dentro do catolicismo no tratamento de negros, escravos, recém-libertos e pobres. Hoje sabemos de missas que aceitam o povo de santo do Candomblé entrar vestido com contas, com seus símbolos religiosos (OLIVEIRA, 2011), que se caracterizam por “elementos tidos por expressivos da cultura ‘africana’ ou, ao menos, considerados evocadores da África: decoração da igreja com bandeiras e signos onde as ‘cores africanas’ são dominantes” (SANCHIS, 2001, p.150). Um exemplo conhecido é a lavagem das escadarias da Igreja do Senhor do Bomfim, na Bahia.

No caso desta pesquisa, noto a força de confrontação que o grupo religioso tem em relação a seus opositores, sacerdotes, leigos, pessoas de outras religiões e à consciência de que o que fazem não é somente folclore. Segundo Gramsci, folclore é um todo heterogêneo, misto de culturas fossilizadas, práticas extintas e arcaicas, sem poder de transformação (ORTIZ, 1980).

Dona Rosa, promesseira do Divino de Porto Franco/MA, aposentada, católica, com mais de 15 anos de devoção, afirma que: “o Divino não é folclore, está vivo, [...] não é como o carnaval, a festa Junina, não é brincadeira”³⁸. Essa afirmação foi feita em resposta a uma pesquisa realizada por alunos da escola pública, do ensino médio, que a procuraram para tratar sobre o tema. Segundo ela, estes minimizavam sua devoção com este rótulo de folclore. Este mesmo rótulo é percebido na fala do padre Brandão, de Porto Franco/MA. Proferida no encerramento da Festa do Divino de 2019, na homilia, este disse que a festa “faz parte do folclore e cultura popular do povo, a Igreja não pode virar as costas para o povo, tem que ir aonde o povo está”.

Dona Rosa tem uma visão negativa da parte profana das festas populares, no entanto, cabe dizer que a devoção ao Divino também tem essa parte que é a dança do Salambisco. Quando buscamos o sentido da palavra *folk-lore* no inglês, ou seja, na junção

³⁸ Entrevista via rede social WhatsApp, realizada dia 12 de novembro 2020.

de *folk* (povo) com *lore* (sabedoria ou conhecimento), as posições dos alunos e do padre podem se aplicar, pois quando falam de folclore também podem estar se referindo à sabedoria popular das caixeiras, das cantoras e dançantes, que são símbolos da devoção, da folia. Por outro lado, essa diferença nos discursos pode apontar uma posição de poder que o padre e os alunos representam: a posição da Igreja Católica, e a posição mais senso comum e/ou do Estado, ambas teriam a função de promover uma cultura erudita ou oficial, em contraposição (ou com certa condescendência) ao que é denominado como folclore ou cultura popular.

O Salambisco para além de ser folclore, cultura do povo, é a parte final do rito em devoção ao Divino. É carregada de crítica social e sátira em suas músicas, é o que observamos nesta letra:

Senhora dona da casa eu já tenho vergonha disso,
Em toda casa que eu chego tenho que dançar o Salambisco,
Ê muê, muê, mua, quebre seu coco sinhá, me dê meu pedaço, tire seu leite me dê meu bagaço.
Senhora dona da casa, tiver ovo me dê um, que eu 'tô' com uma dor de estômago de tanto andar em jejum.
Senhora dona da casa, tiver ovos me dê dois, que eu 'tô' com uma dor de estômago eu não posso "cumer" arroz.
Ê muê, muê, mua, quebre seu coco sinhá, me dê meu pedaço, tire seu leite me dê meu bagaço.

As estrofes da canção apontam o sofrimento dos devotos em andarem de jejum, enquanto os outros em suas casas devem pelo menos repartir o que tem, já que as cantoras não podem receber pagamento por aquilo que lhes é dado de graça por obra do Divino Espírito Santo, que é um dom.

O momento de dançar o Salambisco é para alguns descontração, um complemento final da festa, onde existe brincadeira, divertimento, dança e aproximação. Momento também de demonstrar a tradição cultivada desde a infância por mulheres que são estigmatizadas. Além de uma dança folclórica, reflete a (re)existência e a integração do grupo dos foliões do Divino, para com todas as diferenças que estão ali presentes.

Quando vão dançar o Salambisco³⁹ no fim da devoção, a parte profana da

³⁹ "Padre de Porto Franco dançando o Salambisco". Este momento está disponível no link: https://www.youtube.com/watch?v=exVbY1JBYJo&list=RDCMUCfufSNaD-1FaPbwY4ExQYOO&start_radio=1&rv=exVbY1JBYJo&t=231

caminhada, o fim do trajeto, todos se despem das vestimentas tradicionais, geralmente um vestido vermelho com uma pomba branca bordada e no caso dos homens uma camisa vermelha também com o símbolo da pomba branca no peito. Todos estão com roupas comuns agora, é hora de se renovar, esquecer o cansaço da caminhada, tomar cerveja, como se os papéis exercidos na festa fossem novamente guardados para o próximo ano.

O Salambisco é um rito de passagem. Passagem para a vida comum novamente, a vida cotidiana, onde os papéis sociais voltam a ser os mesmos. As vestes da devoção são tiradas, para dançar o Salambisco, vão tirando também o peso das pernas, da caminhada, das subidas das ruas íngremes da beira-rio ao centro da cidade. Quando dançam, o cansaço se esvai e profano e sagrado se misturam, o Divino ainda está presente na alegria do dever cumprido, do calendário atendido e logo o ciclo pode se repetir.

Scott (2013, p.50) chama de “infrapolítica dos grupos subordinados” um vasto leque de meios de resistência discretos que recorrem a formas indiretas de expressão. Uma compreensão substancial da infrapolítica e seus disfarces, do seu desenvolvimento e da sua relação com o discurso público pode nos ajudar a clarificar vários problemas muito controversos na análise política. A infrapolítica é a forma pela qual os sujeitos afirmam suas práticas através de um discurso que deixa claro que estão cientes de sua condição desfavorável.

No livro “A dominação e a arte da resistência”, Scott traz para o debate político nas Ciências Sociais uma forma particular de analisar os discursos de insatisfação dos grupos subordinados. Com isso, demonstra que estes não estão alienados de sua dominação. A ideia de que os indivíduos das classes populares teriam uma consciência alienada e por isso não teriam nenhuma forma de resistir cai por terra com os discursos ocultos que Scott nos apresenta. Segundo este autor,

ainda que o servo, o escravo e o intocável possam ter alguma dificuldade em imaginar outras organizações sociais que não a servidão, a escravatura ou o sistema de castas, a verdade é que nada os impede de imaginar uma inversão completa da distribuição do estatuto e das recompensas existentes. As visões milenaristas de um mundo às avessas, um mundo em que os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos, são um tema que se encontra em quase todas as grandes tradições culturais em que as desigualdades de poder, riqueza e estatuto se tornaram muito acentuadas (SCOTT, 2013, p.125).

Essa concepção fica nítida na festa dedicada ao Divino, onde quem antes era

criança pode se tornar imperador, e deixar sua família com prestígio, quem era ignorada por ser pobre e analfabeta, com a inversão ritual da festa, se torna sacerdotisa, como as caixeiras e sua música carregada de improviso e revolta. O Salambisco também é oportuno para apresentar a realidade social de alguns membros do grupo. Propício para fazer críticas às mazelas sociais, que em momentos comuns talvez não fossem tão facilmente aceitas.

Os sertanejos usavam como ferramenta de resistência. Em seus versos podemos perceber as críticas sobre a inconformidade dos acontecimentos que vivenciavam [...]: ‘um sapateado [...] com as cantigas improvisadas de sátiras humorísticas sobre as últimas ocorrências’. O Salambisco fazia parte principalmente da festa do Divino, mas também não deixava de ser cantado em outras ocasiões. Essas sátiras humorísticas, [...] eram feitas com referência dos últimos acontecimentos, sendo os versos uma forma de representar determinadas realidades (RODRIGUES, 2020, p.82-83).

Assim como o Cacuriá, o Carimbó, o Salambisco é uma dança típica da região Sul do Maranhão e Norte do Tocantins. Hoje pode ser considerado como dança tradicional da região, mas está viva na memória de algumas caixeiras, e é o momento mais alegre da Festa do Divino, onde os mais velhos se divertem dançando “empariados” ou sorrindo dos eufemismos presentes nas músicas. São “verdadeiras proezas, mas não devemos esquecer de que são realizadas num palco onde os papéis foram largamente ditados a partir de cima e em que as atuações normais, por muito engenhosas [...], têm de corroborar as aparências aprovadas pelos dominadores” (SCOTT, 2013, p. 69).

Para dona Ducarmo, existe o Salambisco porque...

Jesus quando andava no mundo Ele [...], Ele dançava, Ele bebia, é por isso. A importância do Salambisco, o bom do Divino é o Salambisco, porque dança, não tem negócio de dançar agarrado não, é solto mesmo. Olha o padre dança, a freira dança, todo mundo dança. Isso aí uma é comemoração. É totalmente diferente de dança de saliência. A gente dança pro santo, não é pro mundo do pecado⁴⁰.

Me recordo da narrativa de seu Raimundo de páginas atrás, onde ele conta que o primeiro umbandista foi Léguas Bogi, que aceitou os dons do próprio Jesus Cristo. Como dito, “nada os impede de imaginar uma inversão completa da distribuição do estatuto e das recompensas existentes”. Essa crença messiânica em estar do lado certo da disputa é uma das forças que move os indivíduos a migrarem, por diferentes municípios e Estados em busca de condições favoráveis de vida.

⁴⁰ Entrevista via rede social WhatsApp realizada dia 15 de maio de 2020.

3.2 Migrações no Sul do Maranhão: as cidades e seus contextos históricos, geográficos, políticos e sociais

Sobre o centro-sul do Maranhão, foi possível perceber, de acordo com a consulta à literatura (CABRAL, 1992; LIMA, 2008), que a formação histórica deste território se deu com lutas, vitórias e lamúrias. Segundo “a historiografia maranhense [...] [foi uma] frente povoadora constituída de vaqueiros e criadores de gado” (CABRAL, 1992, p.21) que impulsionou a abertura dos povoados, vilas e posterior criação das cidades. Esta região centro-sul do Maranhão era conhecida, até o século XIX, por Pastos Bons. Local então do convívio de várias temporalidades, a do indígena, que vivia ameaçado e por isso fugia e entrava em conflito, com a temporalidade do representante da colonização, o fazendeiro, o criador de gado, que estava em busca de expandir sua produção.

A região só veio a ser colonizada depois de 1700, e até hoje se verifica que grande parte das cidades próximas à região Centro-Sul do Maranhão ainda carregam resquícios do poder local de fazendeiros, conhecidos também como os coronéis do gado. Latifundiários influentes que têm poder econômico e por isso se tornam autoridades locais com o aval do poder político instituído nas capitais.

No início do século XVIII, a região era ainda despovoada e habitada por tribos indígenas tangidas do litoral: ‘em 1718, vivia ali amontoado o peso enorme do gentilismo emigrado da nossa beira-mar’, escreveu Francisco de Paula. Cândido Mendes afirmou que os primeiros ocupantes, vindos pelo Piauí, penetraram na região a partir de 1730: ‘...se acaso os sertões dessa Província não recebessem colonos pelo Piauí, desde 1730, que ocuparam sucessivamente todo o território de Caxias até o Tocantins, talvez ainda hoje (1852) não fossem conhecidos’ (CABRAL, 1992, p.107).

Seguindo com a cronologia dessa região, temos a partir do estudo de Franklin (2005) quatro tipos de frentes de expansão direcionadas à região de fronteira amazônica maranhense, entre o que hoje é o norte do Estado do Tocantins, então norte de Goiás, sudeste do Estado do Pará e a região centro-sul do Maranhão, conhecida como Pastos Bons. Em resumo, podemos afirmar que,

1.A frente pastoril nordestina, originária das entradas e bandeiras da Casa da Torre, que a partir da vila de Pastos Bons ocupou o sul do Maranhão, tendo sido forçada a estacionar antes das margens do rio Farinha, na povoação de São Pedro

de Alcantara, pelos índios timbiras; 2.A frente de expansão litorânea, patrocinada pelo governo do Maranhão para a conquista e povoamento do seu território, que avançava lentamente pelas margens dos rios melhores navegáveis, como o Itapecuru, o Mearim, o Pindaré e o Grajaú; 3.A frente de ocupação goiana, de interesses mercantis, que se dava a partir de Vila Boa de Goiás, capital da Província, Natividade e Porto Imperial, buscando a exploração mineral, a criação de gado e o comércio com o Pará, através dos rios Araguaia e Tocantins. [...]; 4.A frente colonizadora do Pará, que desde o século XVII avançava ao longo das margens do rio Tocantins, até sua confluência com o Araguaia, instalando missões religiosas para catequese dos índios, fortificações militares e povoados, para apoio à difícil navegação desse rio (FRANKLIN, 2005, p.32-33).

A partir da metade do século XX, aconteceram alguns processos de desmembramento de cidades, isso se deu “depois da abertura da estrada⁴¹ que ligou o município [de Imperatriz] com o Nordeste, houve um crescimento populacional da cidade e na zona rural, surgindo novos povoados e aumentando a população de outros” (FRANKLIN, 2005, p.87).

3.2.1 A Trajetória de Dona Helena

Tendo avançado no estudo do processo histórico de colonização desse território, vale a pena nos debruçarmos sobre as localidades por onde nossas interlocutoras passaram. No povoado Santa Maria, por exemplo, Helena passou sua infância e adolescência; ela morou por volta de 21 anos nessa região, que fica localizada hoje nos domínios do município de Montes Altos/MA. Esta cidade foi emancipada em 1955, depois do desmembramento da cidade de Imperatriz/MA. De acordo com Franklin (2005, p.87), foi em “8 de setembro de 1955 [que Montes Altos] se transformou em município, levando consigo uma área de 3.326 quilômetros quadrados do território imperatrizense”. Sobre o povoado de Santa Maria, encontramos uma reportagem no jornal eletrônico “G1” do Maranhão, que relata as dificuldades enfrentadas pelos moradores do povoado em relação

⁴¹ “A prioridade do prefeito Simplício Moreira era acabar com o isolamento terrestre de Imperatriz. Por isso, construiu uma estrada que possibilitou chegar-se a Grajaú, passando pela vila de Montes Altos, e outra que dava em Amarante. Recorda Edelvira Barros que essa obra: Foi a abertura das portas para o Nordeste há muito desejada. Os comerciantes de Imperatriz passaram a negociar até com Recife. E os migrantes começaram a chegar. A Prefeitura adquiriu o primeiro caminhão (não havia outros), que foi batizado com o nome de Vitorino Freire. A escritora Zequinha Moreira, filha de Simplício, avalia em seu livro que: Essa estrada foi também um marco no desenvolvimento comercial da cidade, porque os empresários passaram a fazer compras de mercadorias em Recife, 25% mais baratas que Belém, e tinham ainda a vantagem de serem transportadas em caminhão, bem mais rápidos que os barcos” (FRANKLIN, 2005, p.82).

à educação das crianças. A escola do município, àquela época, ainda era uma casa de taipa e chão batido, e foi construída em 1996 pela prefeitura (G1, 2013)⁴².

Dona Helena nos conta “na Santa Maria, [...] Foi aonde eu comecei. Santa Maria, onde eu nasci e me criei, adiante do Lajeado Novo [Maranhão], [...] aqui e aí Santa Maria”⁴³. Deduz-se que dona Helena tenha passado uma infância difícil neste lugar, tendo uma educação dificultada pelas condições de acesso à cidade se compararmos com a época da reportagem (2013). O ano de nascimento de Helena é 1952, período em que o povoado pertencia a Montes Altos e este não tinha se desmembrado ainda de Imperatriz. Foi no povoado de Santa Maria que Helena herdou de sua avó a devoção ao Divino. Dona Helena recebeu no leito de morte de sua avó uma pombinha de gesso representando o Divino, que foi colocada em sua cabeça, conforme seu relato:

quando eu peguei, fiquei com ele aqui, botei o ‘joei’ no chão, ela mandou eu ajoelhar e eu ‘ajoeiei’, aí ela disse esse daí, tá aí a bênção pra sempre ela disse, para sempre isso aí, ela disse, para sempre e aí ‘ôxi’ (como que do nada), morreu ela não deu tempo nem dela tirar o Divino da minha cabeça, porque se ela tivesse tirado o Divino [Helena se emociona] da minha cabeça eu ainda tinha essa chance de sair do Divino⁴⁴.

Esse fato aconteceu por volta de 1973, dona Helena conta que estava com 21 anos, já casada com seu primeiro marido, o finado ‘Miguelzinho’ e ainda morava no povoado. A responsável pela divindade que estava andando no povoado aquele dia era a madrinha de Helena, Teresa Gramacho, que juntamente com seu filho Ananias e os demais foliões, cantaram e dançaram o Salambisco e outros cânticos para o Divino. Apesar de já saber cantar para o Divino, e ser devota, dona Helena relata⁴⁵ que

foi minha madrinha que chegou com o Divino na porta e o menino dela, o Ananias é que era o cantador mais eu. Era os dois juntos cantando, nos lugar tudo eu mais ele, aí minha madrinha chegou com a divindade e ela [vó de Helena] ‘tava’ deitada já, mas não sabiam que ela ia morrer, que ela ‘tava’ só esperando e ela com o segredo guardado. Ela sabia, ela sabia e guardou o segredo.

Com isso dona Helena teria sido “firmada” no Divino, seria esse o motivo segundo

⁴² Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2013/04/escola-na-zona-rural-de-montes-altos-esta-em-situacao-critica.html>.

⁴³ Conversa realizada dia 02/04/2021.

⁴⁴ Conversa realizada dia 31/05/2020.

⁴⁵ Idem.

ela para não conseguir largar a devoção, diferente de outros terecozeiros (como Enilde, Severo, por exemplo) que ficaram apenas alguns anos pagando promessa. A matriarca da Festa do Divino em Porto Franco também se queixa de não conseguir conviver com homens por muito tempo, por causa desse “firmamento”. Colocando o joelho no chão não só como sinal de reverência ao Divino, mas como rápida iniciação, um ritual que tem o chão como base para o novo nascimento. Sua avó, como numa obrigação que tinha de passar adiante seu segredo, fez o que tinha de fazer e então descansou para sempre. Sua avó não se levanta mais, e depois que Helena se ergueu já não era mais a mesma, agora tinha nascido de novo, carregando até o fim da vida o peso da devoção.

Saindo dessa narrativa do sertão maranhense, dona Helena fala que foi morar em Pacajá, no estado do Pará. De acordo com o IBGE Cidades (2022) o município teria surgido “com o Programa de Integração Nacional (PIN), instituído no ano de 1970 pelo Governo Federal. [...] PIN era um programa de colonização dirigida na Amazônia, trazendo trabalhadores ‘sem terra’ de pontos do Brasil, em especial, do Nordeste”. Dona Helena ficou morando por 6 ou 7 anos no povoado chamado “Mata do dezesseis”, ela se refere a esse momento em sua vida como muito “pesado”, com isso, ela pode estar se referindo à luta na roça, aos trabalhos religiosos nas matas e rios do Pará (o próprio rio Pacajá, conhecido por seus encantos) e ainda as entidades que via e/ou recebia, que poderiam ser difíceis de carregar. Em alusão a questão do pesado, podemos supor que quando recebidos eram “bebedores de cachaça, fumavam charuto, brincavam a noite toda” (FERRETTI, 2000, p.147).

Como suporte para fazer essas colocações me apoio também em Pacheco (2009), quando descreve os apuros passados por um padre da paróquia de Portel/PA, responsável pelas comunidades vizinhas: “na visita de comunidade em 1990 [...] Frei José, na raça e na vontade, assumiu [...], as dificuldades próprias do desconhecimento desta realidade pacajaense” (PACHECO, 2009, p.125). Ao contrário do testemunho de colonialismo vitorioso e progressista que advém da história oficial da Igreja Católica em missões na Amazônia, nossa intenção com a citação foi demonstrar que Helena, representando o povo de santo, a religião de Terecô, também passou pelas mesmas dificuldades, e apesar de testemunhar o mesmo peso do contexto, ou quem sabe até maior, ela, ao contrário do padre

e da Igreja, não teve sua versão relatada até agora.

Dona Helena afirmou⁴⁶ que mesmo estando em Pacajá, a Festa do Divino também acontecia em Santa Maria, mas ela não deixou de realizá-la nas matas e rios do Pará. Ou seja, mesmo estando longe, ela não perdeu o vínculo com a tradição religiosa da família. Afirmou ainda⁴⁷ que “tem um irmão que mora adiante de Marabá, a 260 km, que ele já pelejou para tirar ela daqui [de Porto Franco], mas não tirou”. Pacajá/PA fica a 286 km de Marabá/PA, mas não conseguimos identificar a que local ela se refere quando fala da cidade em que mora seu irmão.

Associado com o termo “pesado”, reforça-nos a ideia de que dona Helena teve uma vida muito difícil nesses lugares e não tem intenções de voltar a não ser para visitas a terreiros, como ainda faz. Saindo de Pacajá, ela volta para o Maranhão, indo morar agora em Tuntum⁴⁸. Essa cidade é conhecida por ter muitas festas bonitas de santos católicos, como São Raimundo Nonato, São Sebastião e do Divino Espírito Santo. Frei Joelmi, da ordem dos capuchinhos, que já esteve em Porto Franco entre 2015⁴⁹ e 2018, é hoje pároco da Igreja Matriz São Raimundo Nonato, desta cidade. Dona Helena disse⁵⁰ que estava sendo chamada novamente, “para ir pro Tuntum, [...] para ir fazer uma representação lá. O doutor Tema tá me chamando, o Deuclide conhece muito ele [...]. E o Padre [Joelmi?] mandou me chamar pra mim ir lá fazer uma representação do Divino Espírito Santo com São Raimundo Nonato”.

O site da Câmara Municipal de Tuntum apresenta, no campo destinado às

⁴⁶ Conversa realizada dia 02 de abril de 2021.

⁴⁷ Conversa realizada dia 27 de setembro de 2020.

⁴⁸ Esta cidade tem aproximadamente 42.242 habitantes, segundo estimativa do IBGE para 2021 (Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/tuntum/panorama>). “No começo da segunda década do século passado, começou a chegar as primeiras famílias à região onde hoje é a cidade de Tuntum, que eram as famílias Andrade, Naziozeno, Carneiro, Benvindo, Pessoa e Santos. Posteriormente vieram a família Léda, uma das mais tradicionais da cidade e a família de seu Escolástico Martins Silva. Os primeiros membros da família Andrade chegaram em Tuntum em 1915. Vieram para região para fazer plantio de arroz. Em 1920, aparece a primeira professora, que ensinava a ‘escrever, ler e fazer contas’” (CÂMARA MUNICIPAL DE TUNTUM). Disponível em: <http://cmtuntum.ma.gov.br/templates/camara/index.php?pg=camara-cidade#>. Acesso em 25/06/2021.

⁴⁹ Comecei a trabalhar em Porto Franco neste ano e já via o padre Joelmi, da Igreja Matriz Nossa Senhora da Imaculada Conceição participando de reuniões no órgão onde eu trabalhava que era a Secretária Municipal de Educação. O padre também era responsável pela escola Dom Marcelino, escola confessional onde ele era o diretor geral.

⁵⁰ Em 29 de abril de 2020, via grupo do Divino no WhatsApp.

informações históricas do município, todos os mandatos dos prefeitos, começando pelo ano de 1955 e indo até o ano de 2020. Esta informação se mostra relevante para nosso interesse, uma vez que dona Helena afirmou que o “doutor Tema” lhe deu apoio nessa cidade. Este prefeito deve ser Cleomar Tema C. Cunha, que teve seu primeiro mandato de 1993 a 1997, o segundo mandato de 2001 a 2005, tendo sido reeleito em 2005. De 2014 a 2017 foi novamente prefeito e no ano de 2017 foi eleito outra vez. Dona Helena morou 18 anos em Tuntum e foi possivelmente apoiada pelo prefeito Cleomar Tema, em seu primeiro mandato, uma vez que chegou em Porto Franco no ano de 2000.

O chamado do padre e do prefeito de Tuntum contrasta com o descaso e a negligência do prefeito e do pároco (da Igreja Matriz) de Porto Franco em 2019, 2020 e 2021. Não sabemos se estes tinham conhecimento da religião de Helena. De qualquer forma, esse contraste é interessante, pois ela abandona por um momento sua religião e recorre à identidade de caixeira, pois toda vez que sai às ruas ou é vestida de forma comum ou é em roupa do Divino. Seria essa a mesma representatividade buscada por religiosos de matriz africana na amizade com membros de religiões cristãs? Brandão (1985) é quem traz exemplos do que estamos falando. Segundo ele,

rezadores e capelães eram considerados pelos padres como rivais ilegítimos, mas eram também sujeitos que, uma vez reconduzidos à ordem da Igreja e subalternos às diretrizes dos vigários, recuperavam direitos oficiais de vida e de prática religiosa. No entanto, os curandeiros não podem ser ‘recuperados’ da mesma maneira, porque não existe uma ordem eclesiástica ou uma corporação profissional que possa incluir, e ao seu trabalho: nem no catolicismo, pelo lado da religião; nem na medicina, pelo lado das agências burguesas de cura [...]. Os agentes de possessão procedem da mesma forma com relação ao espiritismo kardecista, de cujos princípios podem se afirmar sincreticamente seguidores, mas de cuja religião jamais se apresentam como representantes. Alguns deles definem-se, no entanto, como ‘de umbanda’, procedendo como profissionais autônomos ou procurando criar a sua unidade religiosa coletiva (o centro ou o terreiro). Este é o ponto limiar onde tanto o rezador católico quanto o curandeiro mediúnico renunciam à representatividade de comunidade ou classe, em troca de legitimidade religiosa atribuída por agências confessionais de âmbito externo”. (BRANDÃO, 1986, p.54-55).

Em Tuntum não havia terreiros, segundo dona Helena, até a década de 80, quando morou nesta cidade, o que pode ter facilitado o encobrimento de seu pertencimento religioso perante a sociedade daquele lugar. Mas ela não deixou de cumprir suas obrigações dentro da Umbanda. Para suprir suas necessidades religiosas, ela buscou os terreiros em

idades vizinhas, como São Domingos do Maranhão⁵¹. Dona Helena teria visitado por algumas vezes os terreiros de Terecô de lá e ainda conseguido seus documentos de afroreligiosa neste lugar.

Gonçalves (2003), Leal e Gonçalves (2016); Leal (2017), citam algumas cidades do Maranhão, como Caxias, Presidente Dutra, Matões e Codó em seus trabalhos, apresentam suas especificidades no que tange às festas do Divino que estariam relacionadas a visitação a cemitérios e ao culto dos mortos. São Domingos do Maranhão e Tuntum estão dentro da microrregião de Presidente Dutra, logo acreditamos que estas sofreram influências parecidas por conta da proximidade.

Em vídeo publicado no site Youtube, intitulado Cantoria do Divino Espírito Santo em Tuntum/MA (CANTORIA, 2019) podemos ver foliões do Divino cantando e tocando caixa dentro de um cemitério. Segundo a gravação a cidade seria Tuntum, o que reforça a concepção de que esta recebeu as mesmas influências do culto dos mortos presente em Presidente Dutra e em outras cidades do Centro do Maranhão. Essa característica teria sido transportada para Porto Franco por meio de Helena e de seus encantados.

Após morar em Santa Maria (hoje município de Lajeado Novo/MA) ter residido em Pacajá/PA, Tuntum/MA e frequentado cidades vizinhas a estas, dona Helena chega no ano 2000 na cidade de Porto Franco/MA. Cabe refletir sobre os motivos que levaram dona Helena a migrar tanto, tendo percorrido todo esse trajeto, saindo de Santa Maria, passando por vários municípios, até finalmente chegar em 2000 nessa cidade.

Ela tem Exu Gira-Mundo como um de seus guarda-costas e, segundo a cosmologia afro-brasileira, essa entidade “apesar de ter diversos pontos de vista e mudar a concepção conforme o terreiro, de forma geral, para os adeptos e sacerdotes fiéis da umbanda, o Exu Gira-Mundo significa a ligação com a vitalidade, a força e a proteção” (O EXU, 2021). Suponhamos que foi esta entidade responsável por proteger Helena dos perigos, colocando seu corpo em um caminho melhor na encruzilhada da vida,

A região de Imperatriz e Porto Franco, à época, foi alvo de investidas do governo

⁵¹ A cidade está inserida na mesorregião Centro Maranhense, na microrregião de Presidente Dutra, compreendendo uma área de 1.151,9 km², uma população de aproximadamente 33.607 habitantes e uma densidade demográfica de 29,17 habitantes/km², segundo dados do IBGE (2010).

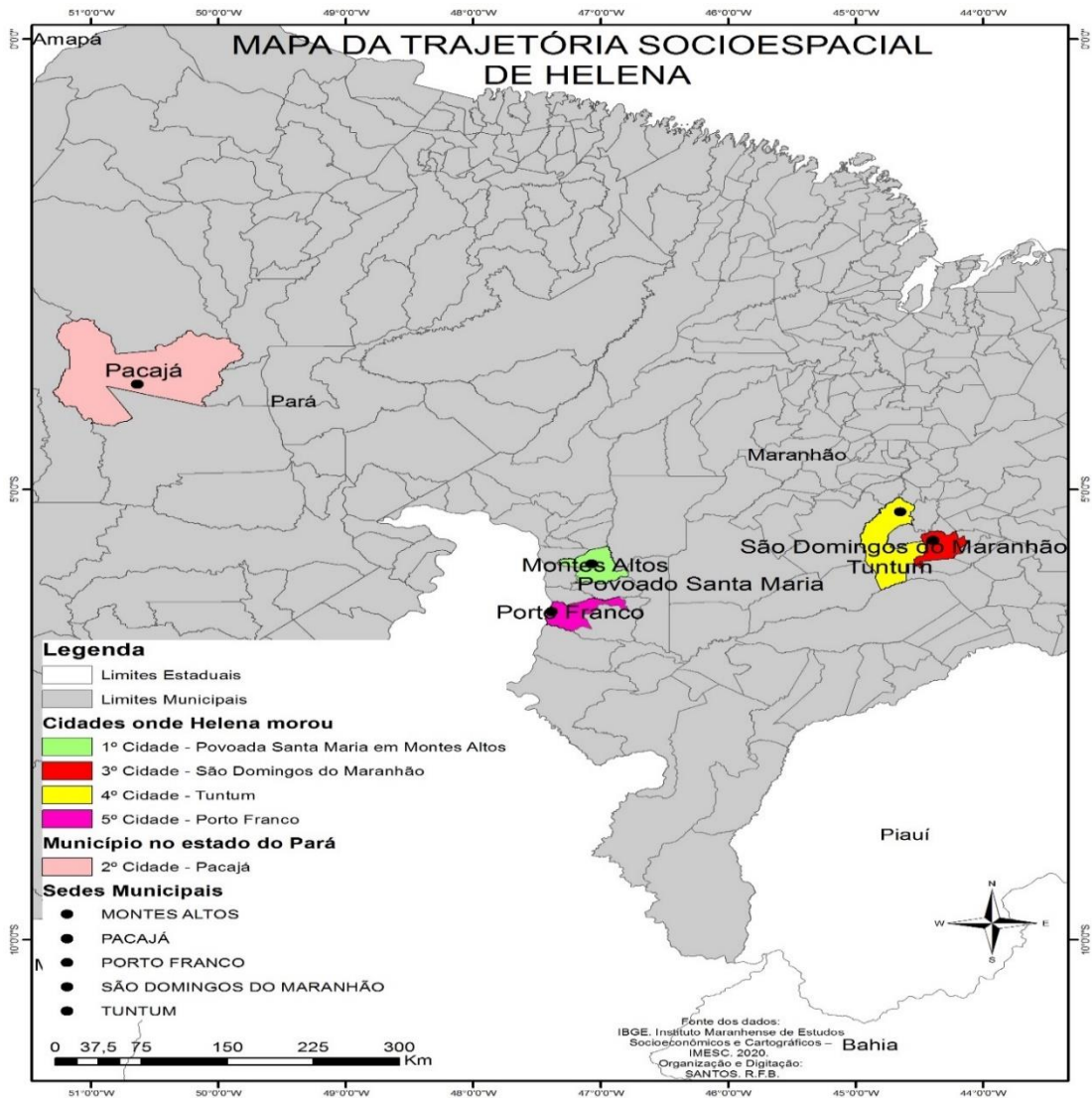
federal no auge do regime militar⁵². Helena não nos contou sobre a possibilidade de ter morado em Porto Franco à época. Os não ditos da fala dela são significativos, tendo em vista o medo que ainda tem em contar toda sua história.

Um resumo das informações que foram dispostas até aqui é apresentado à frente por meio do mapa 2, que aborda a trajetória socioespacial de Helena e os municípios que fizeram parte de sua trajetória de vida. Ela percorreu uma circulação, deu voltas até chegar a seu destino atual, que é Porto Franco. Fala em retornar a esses lugares de forma material, mas é na memória que ela encontra refúgio.

Não podemos deixar de notar que os municípios dispostos no mapa 2 envolvem as fronteiras dos estados do Pará, Tocantins e Maranhão, a migração é o que verdadeiramente constitui as cidades destes Estados, esses fluxos e circulação de pessoas é que determinam as fronteiras e não os limites geográficos. Percebo que Helena vai em busca de seus interesses, seja melhores condições de vida, realizando obrigações do Terecô, realizando devoção, trabalhando e desenvolvendo a si e as entidades que ela carrega.

⁵² “Em, 1971, as Forças Armadas chegaram a fazer um grande exercício conjunto na região, a Operação Mesopotâmia, tendo o epicentro em Imperatriz (MA), e sob o comando direto do general Antônio Bandeira, então comandante da 3ª Brigada de Infantaria, em Brasília. Bandeira acreditava que os ‘comunas’ (era assim que ele e quase a totalidade dos militares se referiam aos marxistas) estariam preparando a luta armada exatamente no Araguaia. A Operação Mesopotâmia não foi contra o PC do B, mas sim contra outra organização, a VAR-Palmares, que tinha trabalho de campo na região de Imperatriz” (CORRÊA, 2013, p.393).

Mapa 2 – Trajeto percorrido por Dona Helena até chegar em Porto Franco/MA



Mesmo não tendo condições de interpretar a agência de Exu Gira-Mundo, partindo do ponto de vista de seu próprio “cavalo” que é Helena, pois ela não dá pistas de sua doutrina, suas características, sua narrativa é focada na figura do Divino Espírito Santo. Falamos dele a partir da iniciação de Helena, narrada por Maria Bonita.

foi três dias a camarinha dela, eu levei ela no cemitério, descarreguei, trouxe nas águas, descarreguei, aí levei para as águas no outro dia, batizei o guia dela e trouxe, deitei. O Gira-Mundo não queria aceitar a camarinha de jeito nenhum era mais dias, era para ser mais de três dias, mas ele não deixou⁵³.

⁵³ Conversa realizada em 13 de abril de 2020.

Na filosofia da identidade afro-brasileira, para usar os termos de Anjos (2008, p.85-86), a possessão é “um ritual desterritorializante, em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu. O sagrado enquanto alteridade é carregada para ‘dentro’, fazendo explodir a unidade do sujeito”. A iniciação faz gestar tanto o novo sujeito como a nova entidade. Por isso, ela tem escolhas, de não querer tantos dias para ficar no “chão” sendo gestada. A entidade tem preferências, gostos e consciência. Mesmo sem iniciação, o espírito já habita o corpo, “mas deve-se dizer que essa presença é latente, passiva. Sem passar por um ritual, essa presença sagrada não se ‘desenvolve’” (ANJOS, 2008, p.90).

Maria Bonita, em respeito aos preceitos da religião e de suas entidades, não questiona a opção de Gira-Mundo. É ela a mais capacitada a falar deste processo, pelo tempo em que faz parte da religião e pela posição que ocupa. Mesmo assim, quem é ela para contrariar um Exu, seja ele qual for? Ainda mais podendo deixar uma filha em más condições. Exu é dono dos caminhos, é quem faz a comunicação entre o mundo material e espiritual, logo, sua mensagem é advinda de alguém ou algo superior. À frente falaremos mais sobre outras agências dos intangíveis.

3.2.2 Maria Bonita: dirigente de Terreiro e devota do Divino

Esse tópico e o seguinte se faz importante na medida em que narra a trajetória de vida e socioespacial de Maria Bonita e dona Ducarmo, bem como nos dá condições para conhecer mais sobre as influências dos encantados na vida dessas mulheres.

Em linhas gerais, “a trajetória socioespacial envolve a história de vida dos indivíduos, suas experiências dentro de uma temporalidade e uma espacialidade que não possuem uma constituição linear ou contínua” (CIRQUEIRA, 2010, p.43). Esse conceito ainda pode ser definido como “deslocamentos individuais ou de coletividades entre diversos locais como os ambientes de trabalho, estudos, lazer, residência [...] que fazem diferença nas situações sociais dos(as) sujeitos(as), [...] que não se resumem a simples deslocamentos geométricos” (FERNANDES DOS SANTOS, 2016, p.17).

Dona Maria Bonita é devota do Divino, diz que seu terreiro não é chamado hoje de tenda Divino Espírito Santo porque na época da fundação ela não era casada. É dona Maria Bonita quem alerta sua filha de santo Helena de que trabalhar com o Divino não é recomendado, o Divino é fogo, com ele não se brinca, ele é fino e queima os pecadores⁵⁴.

Nos contou aspectos pertinentes de sua vida, nesses mais de 10 anos de convivialidade, tais como: o cotidiano da infância no sertão, questões íntimas, as brigas com os homens, o trabalho vendendo comida e nas “curas”, o difícil relacionamento com os vizinhos quando decidiu implantar o terreiro, os apelidos que recebeu. Maria Bonita era moradora de Serra da Cinta, hoje município de São João do Paraíso/MA. Na época, por volta de 1943, ainda bem criança, ela começou a presenciar os maus-tratos e a dura realidade da vida – quase teve a mãe assassinada pelo dono da casa onde moravam. Com apenas quatro anos de idade, Maria Bonita recebe um aviso de uma Mãe D’água que lhe fala: “sua mãe corre risco de vida”. Mesmo muito frágil, prepara-se para defender sua mãe⁵⁵. Tem os dedos cortados na briga com o homem, mas recebe ajuda da entidade, que alivia sua dor quando ela coloca a mão na água.

Ela passou vinte anos no sertão; depois que fugiu da morte com sua mãe, foi morar perto de sua avó, que era uma rezadeira famosa. Maria não deixou de estudar, pagou por conta própria vários professores para lhe darem aulas. Maria disse que tinha muito interesse em um curso que a Marinha Brasileira estava oferecendo, curso este que seria feito em Belém/PA⁵⁶. Era a oportunidade que ela tinha para seguir o chamado de sua entidade principal, que é Mãe Marina, no entanto, em virtude da precária condição econômica, não pôde fazer o curso (SANTOS; VERAS, 2020), e teve de negociar com a entidade.

É possível dizer que “nenhum sistema normativo é suficientemente estruturado para eliminar qualquer possibilidade de escolha consciente, de manipulação ou de interpretação das regras, de negociação” (LEVI, 1998, p. 179-180). A vontade de Maria Bonita em seguir o chamado das entidades esbarra nos interesses de sua mãe, Maria Gomes. A mesma, por não ter igual conhecimento da importância que é seguir os preceitos

⁵⁴ Entrevista realizada dia 13 de abril de 2020.

⁵⁵ Diário de Campo – sessão pública – 25 de maio de 2010.

⁵⁶ Entrevista realizada dia 16 de setembro de 2010.

religiosos, acaba por deixar sua filha em más condições, pois quando não se cumpre um chamado, algo de muito terrível pode acontecer, segundo Maria Bonita.

A avó de Maria Bonita possuía dons de cura, era parteira, tinha um altar para rezar que era ornamentado por Maria Bonita quando tinha apenas quatro anos, mas ela morre antes de passar todos os conhecimentos para a neta e ninguém da família tinha dons parecidos. A iniciação de Maria Bonita então é adiada. Ela sequer aprende a ler no tempo certo, o que expressa a realidade da época, insuficiente de instituições educacionais, em que os sertanejos não viam a educação como fator de mobilidade social.

Mãe Marina era a principal entidade de cura do terreiro de Maria Bonita. Ao se referir a ela, Maria Bonita diz que ela é suas pernas. É a própria entidade Mãe Marina quem nos diz sobre o ano em que Maria Bonita chegou em Tocantinópolis e fundou o terreiro.

- Ele me acolheu, hoje eu tenho uma coroa, tenho um centro que eu trabalho aqui dentro de Tocantinópolis, fui apoiada “pelo um” bispo.
- A senhora lembra o ano que era?
- Que eu cheguei aqui?
- É.
- A Dona Maria chegou? – Que a Dona Maria chegou, isso.
- Foi 69, 69 [...] de junho⁵⁷.

Em outra entrevista, Maria Bonita fala do primeiro dia em que Mãe Marina apareceu para ela como uma entidade e ela ficou atuada em descontrole na porta de uma igreja, como podemos ver no relato apresentado:

- Menino, foi o primeiro dia que ela desceu em mim foi lá, na frente da igreja São Sebastião, São Sebastião é guerreiro, e ela é guerreira, e ela é da coroa do bispo⁵⁸.
- Dom Sebastião?
- São Sebastião.
- São Sebastião, o santo católico.
- São Sebastião o santo, São Sebastião lá era festejo, dia 20 de janeiro, isso foi no dia 20 de janeiro, a Valmerinda nasceu em 69, foi em 70. Foi em 70, pois é, aí eu não vi mais nada, meu irmão me pegou, me segurou, me botou no chão, me amarrou de corda e me jogou dentro do jipe⁵⁹

⁵⁷ Entrevista concedida em 21 de setembro de 2010.

⁵⁸ Trata-se de Dom Cornélio Chizzini, que foi Bispo de Tocantinópolis (1962-1981). Padre Cornélio chegou ao Brasil em 1956, após a morte de dois outros padres que estavam aqui, vítimas de afogamento no rio Tocantins. Bispo Dom Cornélio reconheceu que a importância da comunidade católica devia ser compreensiva, e estar sempre a disposição de visitar e viver em plena harmonia com outras manifestações religiosas (SCAMPA, 1991, p. 56). Dom Cornélio morreu em 1981.

⁵⁹ Entrevista concedida em 29 de novembro de 2010.

A influência da Igreja Católica, representada pelo Bispo Dom Cornélio, fez o santo subir. Neste caso, ele teria feito um exorcismo (na sua perspectiva cristã)? Da forma como Maria Bonita nos conta em outros momentos, parece mais que o Bispo já conhecia a entidade e os preceitos para lidar com a situação. Maria Bonita interpreta que se não fosse ele, não tinha permanecido com o terreiro. Chama o mesmo de irmão de santo. Tais relatos podem indicar uma proximidade do povo de santo com a Igreja Católica, ou é uma forma de Maria Bonita legitimar-se socialmente como mãe de santo, ligando sua formação religiosa ao prestígio histórico do bispo Dom Cornélio. Essa representação que Maria Bonita nos conta sobre a ação do bispo dá a ela uma ligação com este agente, chegando a se considerar filha dele, como numa relação de iniciação, de aprendizagem e respeito.

Mas a ligação não se resume à agência de Maria Bonita com a do Bispo, é com Mãe Marina, a mesma Joana D'arc da batalha dos Cem Anos – guerra entre Ingleses e Franceses –, a guerreira, jovem camponesa que se disfarçou de homem, foi queimada como bruxa pela Inquisição, que a mãe de santo compartilha sua trajetória de vida e socioespacial. E o salto temporal não parte do século XV, na França, para o Tocantins do século XX. Nesse intervalo de tempo a entidade, segundo Mundicarmo Ferretti (2000, p.133) teve outras vidas, passagens no plano terreno e espiritual.

Segundo história ouvida em São Luís do caboclo Tabajara, na cabeça de Pai Euclides [...], e histórias contadas por aquele pai-de-santo e alguns de seus filhos [...], os turcos são guerreiros e envolveram-se em muitas batalhas. Vieram de uma terra longe do Brasil. Alguns são de Damasco, de Alexandria. [...] Conta a história que o Rei da Turquia era o mais cotado para assumir o comando de um grande império mas, como não era romano, não foi aceito - os romanos achavam que ele não podia ser rei e os turcos se revoltaram. Começou uma grande disputa entre ele, a família dele e a de Dom Manuel, que era romano. A guerra demorou muitos anos e envolveu muita gente. Havia Dom Francisco, Dom Felipe. [...] Os turcos ganhavam, perdiam, perdiam, ganhavam. [...] Rei da Turquia tinha uma irmã e uma filha muito envolvidas também na guerra. A irmã dele (Floripes) se 'perdeu' e ligou-se a grupos diferentes (casou com Guy de Borgonha). A filha era Dodô, Rainha Douro, que era conhecida pelos outros como Joana d'Arc. Ela era vidente sabia das coisas e avisava o pai e a tia, mas foi acusada de bruxaria.

Segundo Augras (1983, p. 18), “nos cultos [...], não existe ruptura entre o duplo e a metamorfose. Manifestando o deus ao qual pertence, o fiel despessoaliza-se, e, deste modo, transforma-se naquilo que ele é realmente”. Para Boyer-Araújo (1995, p. 6) “essa personalização dos espíritos reflete a singularização indispensável ao sucesso das médiuns

e das mães de santo, que vão pouco a pouco constituir o caboclo como parte integrante da identidade pessoal delas”.

É preciso dizer que essa discussão é cara à Antropologia. De acordo com Goldman (1985, p. 26-27) alguns antropólogos estudiosos das religiões afro-brasileiras (tanto Bastide quanto Herskovits) já caíram no reducionismo de trabalhar apenas o caráter socialmente adaptativo do transe, ou seja, indivíduos marginalizados encontrariam no transe uma forma de “inverter sua posição social”. Outros pesquisadores, como Peter Fry e Yvonne Velho, vão defender a inversão hierárquica presente na possessão, mas não como um modo de adaptação social e sim como um protesto de certas camadas sociais (GOLDMAN, 1985, p. 27). A ideia de inversão hierárquica esbarra na compreensão de que o filho de santo ou médium, quando está em transe, também experimenta uma sujeição por parte da entidade (RABELO, 2008, p. 95). O “cavalo” não tem total domínio sobre o poder da entidade, isso porque, segundo Goldman (1985, p.48), o orixá sequer irradia todo o seu poder, mas apenas uma ínfima parte do mesmo.

Essa concepção foi vista no terreiro de Maria Bonita, ou seja, quando ela disse que a entidade não incorpora totalmente no ser humano, mas apenas provoca uma radiação. Nenhum ser humano aguentaria tamanha força. Nessa relação entre a pessoa e o encantado, nos momentos da vinda através da incorporação, o espírito ainda continua acumulando experiência, como no caso de Mãe Marina, que substituiu a Cabocla Mariana no terreiro Tenda São Jorge. De acordo com Mundicarmo Ferretti (2000, p.84-86), as duas seriam irmãs, pelo fato de serem filhas do mesmo pai, o já citado Rei da Turquia. Mariana é filha de sangue, enquanto Mãe Marina, a mesma Rainha Douro, é apenas adotada após se encantar.

Mariana foi substituída dentro do salão de Maria Bonita, era ela mesmo quem a recebia. Segundo conta Maria Bonita, ela não aguentou os abusos da época, estavam atirando, invadindo a seara dela, ela tinha um limite e quando estourava, ela jogava flecha. E aí veio a Marina, sua irmã, com mais paciência. Mariana é índia, enquanto Marina é cristã e suportou mais as perseguições⁶⁰, fez alianças até com bispos. Marina ocupou o

⁶⁰ Conversa realizada em 15 de abril de 2022.

lugar da irmã de consideração, tirando um fardo das costas de Maria Bonita. A família espiritual constituída pelas caboclas filhas de Rei da Turquia voltam no salão de Maria Bonita para realizarem acordos, cumprirem sua missão. Mariana ficou oito anos trabalhando com Maria Bonita até não aguentar mais, depois veio Mãe Marina e ficou até o salão fechar.

3.2.3 Dona Ducarmo: filha de Mariana, ela é marinheira

Outra devota do Divino e umbandista é Dona Ducarmo, uma mãe de santo que também trabalha com mesa. É vizinha de dona Helena. Ao passo que dona Helena fala da passagem por alguns municípios como Pacajá-PA de forma reduzida e até genérica⁶¹, não aprofundando muito sua rotina e modos de viver nesses lugares, dona Ducarmo relata sua infância e vida adulta recheada de detalhes e minúcias. Sobre sua trajetória de vida e os percalços até chegar em Porto Franco, ela nos brinda com as seguintes informações⁶²:

eu tenho 10 anos que eu moro aqui no Porto franco, quando eu cheguei aqui eu já tinha minha mesa eu já trabalhava. Eu morava no Assentamento Califórnia, perto de Açailândia, aí eu comecei a trabalhar em Imperatriz na Rua Piauí, 442, Nova Imperatriz. Aí eu mudei para Califórnia, foi um terreno que eu ganhei do Incra⁶³, fui [...] ganhei o terreno, aí de lá eu vim para cá porque meu marido estava trabalhando na barragem [Usina hidrelétrica de Estreito/MA] aí eu vim para cá e aqui eu trouxe minha mesa.

Dona Ducarmo faz um depoimento inspirado em suas memórias de infância, que dão ideia de como era o período histórico na zona rural de Imperatriz na década de 1970 e quais suas heranças religiosas. Segundo ela nos falou:

não tinha médico na época né? Médico era só Deus do céu e pronto. Aí em 73 [1973], tinha um hospital dentro de Imperatriz que chamava Hospital São Vicente Ferro [São Vicente de Ferrer?] o Doutor Edison, que hoje o filho dele é prefeito aqui no Paraíso [São João do Paraíso/MA], aí tinha o do Loletas, Hospital São Raimundo, seu finado Loleta. Aí ele: dona Antônia, minha mulher tá com dor, não tem ônibus para levar para Imperatriz e eu vim aqui. E ela saiu e eu saí atrás dela escutando, e ela [dona Antônia] com o Rosarinho “tê tê tê” [som das contas do Rosário batendo]. O Rosarinho que ele tem a medalhinha ele bate né? Eu aprendi o rosário apressado escondido por de trás dela. Quando

⁶¹ Por exemplo, quando afirma que: “ali foi pesado” ou diz não querer mais voltar, ela deixa muito espaço para hipóteses e linhas de investigação.

⁶² Conversa realizada dia 23 de junho de 2020.

⁶³ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

chegava lá no fim do terreiro [quintal da roça] ela dizia, meu filho vá sua mulher já ganhou o menino homem ou a menina mulher e não precisa você ir para Imperatriz.

Apesar de ter aprendido a rezar com sua avó, dona Ducarmo não vivia numa família que prezava totalmente pela vida no santo. Seu pai era contra as visitas ao terreiro de Umbanda, apesar disso, sua mãe ia aos mesmos escondida. Ducarmo conta que mesmo o pai não a deixando sair, sempre acabava arrumando um jeito, era levada pelas entidades, ela fugia pela janela; se ela não fosse apanhada destas se fosse, poderia apanhar do pai. Muitas vezes quando se dava conta já estava no terreiro, porque achava bonito, ou já estando “atuada” (incorporada). Seu pai, vendo o “incutimento da menina”, resolveu financiar suas roupas, para que ela não aparecesse desarrumada dentro do salão do terreiro. Era melhor estar no terreiro, que por curiosidade ele foi ver como era, do que estar nas festas do mundo, onde dona Ducarmo, então jovem moça na época, poderia ter corrido riscos.

Dona Ducarmo se orgulha de ter recebido e ainda receber ajuda da Cabocla Mariana, a chefe da sua mesa. Segundo esta, talvez hoje não estaria viva, por conta de tantos livramentos que ela proporcionou. Cabocla Mariana é uma princesa turca que assim como suas irmãs de sangue, Jarina e Erondina, veio se ter nos Lençóis Maranhenses após a fuga de uma revolta no reino de seu pai, Toi Salan (Rei da Turquia) (FERRETTI, 2000). Dona Ducarmo prossegue dizendo:

tenho uma história para contar e é ‘historona’. É Bruno essa cabocla já me tirou da morte muitas vezes, eu fiquei dentro duma fazenda “omilhada” eu e meu marido e uma filha mulher que eu tenho e ela me tirou, que o fazendeiro lá, ‘cuzinheira’, e marido de ‘cuzinheira’ não saía vivo não. Ele acertava contigo bem aqui de boa, igual eu tô conversando aqui, ‘cê’ tem tanto de saldo, ‘tá’ aqui seu dinheiro. [Diziam] – Tchau, seu Edí? – Tchau. Dali tu não passava, tu não chegava na pista⁶⁴.

A narrativa acima é minuciosamente descrita e aponta como era o tratamento dos padrões para com os empregados, o sistema de vigilância da época. A crueldade que dona Ducarmo relata demonstra os horrores vividos por essa mulher para poder colocar comida na mesa da família. A história contada por ela é uma denúncia de trabalho análogo à

⁶⁴ Conversa realizada em 27 de setembro de 2020.

escravidão, ou escravidão por dívida, com o agravante de assassinato daqueles que queriam fugir. Essa problemática envolve infelizmente ainda hoje homens, mulheres e crianças, que vivenciam as mesmas condições narradas.

Sobre o tema do trabalho análogo à escravidão no Brasil, Martins (1996, p. 51-52) afirma que:

os casos de peonagem ou escravidão por dívida, no Brasil, ocorrem com muito mais frequência na frente de expansão⁶⁵ do que nas outras regiões. É evidente que são relações produzidas no processo de reprodução ampliada do capital, que recorre a mecanismos de acumulação primitiva em certos momentos dessa reprodução ampliada [...], isto é, recorre seja ao confisco de bens, como a terra, seja ao confisco de tempo de trabalho mediante ampliação da margem de trabalho não pago.

O contexto histórico e geográfico da narrativa é a década de 70 nas fazendas do Pará, mais precisamente em Peixoto de Azevedo. É uma típica relação de fronteira, onde os tempos e os espaços se confrontam (MARTINS, 1996). O tempo e o espaço do desenvolvimento, do progresso capitalista, confrontam com o tempo e o espaço do camponês e seu modo de vida. Esses encontros se resumem em brigas, tiros e mortes. Os tiros dos jagunços em direção aos camponeses atravessam não só o corpo destes, mas um espaço e tempo de conflito de ideias e modos de ação.

Esses tempos e espaços terrenos confrontam com outros tempos e espaços da dimensão espiritual. Isso porque a nossa interlocutora continuou nos relatando como conseguiu por um milagre, escapar com vida daquele lugar.

Aí eu fui trabalhar lá de cozinheira e meu marido foi trabalhar de gerente e nós se lasquemos, eu peguei fiquei oito meses nessa fazenda, oito meses, aí a Mariana desceu e disse pra meu marido e era para esse pai dos meus filhos mesmo, quando ele veio acreditar assim um pouco, foi o tempo que eu larguei dele. Aí ela desceu e disse para ele: para você escapar da morte, a dona Ducarmo tem que se fingir que tá doente e gritar, gritar mesmo que ele leva para o hospital, que chega lá ela vai ficar internada, só para dormir no hospital enquanto ela faz o corre, pra dar parte dele, aí vocês sai vivo e aí quando ela foi embora ele foi e me disse⁶⁶.

⁶⁵ A frente de expansão foi constituída de populações ricas e pobres que se deslocavam em busca de terras novas para desenvolver suas atividades econômicas: fazendeiros de gado, como ocorreu na ocupação das pastagens do Maranhão por criadores originários do Piauí; seringueiros e castanheiros que se deslocaram para vários pontos da Amazônia. E mesmo agricultores. Levaram consigo seus trabalhadores, agregados sujeitos a formas de dominação pessoal e de exploração apoiadas no endividamento e na coação (MARTINS, 1996, p.43).

⁶⁶ Conversa realizada em 27 de setembro de 2020.

Assim como no discurso oculto de Scott (2000), na infrapolítica dos grupos subordinados, Dona Ducarmo se utiliza das armas que dispõe, neste caso a mentira, a farsa, para poder se livrar da morte iminente. Cabocla Mariana lhe dá conselhos porque sabe que assim seu cavalo pode sair ileso e então continuar trabalhando na religião. Interessante que conforme o relato de Maria Bonita, ela sai dos trabalhos do Terecô porque não aguentava mais, já estava no limite por conta das perseguições e invasões. Aqui Cabocla Mariana é apresentada como estrategista, ensinando Ducarmo a fugir. Essa Cabocla também adquiriu experiência; quem antes era filha de rei Dasalam ou Toi Salam, o mesmo Rei da Turquia da encantaria, agora se apresenta pelas matas do Pará, pelos terreiros do Tocantins e Maranhão. Entendemos que as características de Cabocla Mariana, assim como de outros encantados, vão mudando dependendo de qual território ela está cavalgando. Território do terreiro, do estado, do corpo, que influenciam a forma como a entidade vai se apresentar.

Interessante notar na trajetória de Ducarmo essa força que sua religiosidade lhe deu no enfrentamento dentro da frente de expansão, influências também do milenarismo Joaquimista (de Del Fiore) presente na fronteira amazônica, como nos conta José de Sousa Martins. Nota-se o protagonismo dessas mulheres em lidar com essa desigualdade de forças e em se sobressair confiando em suas entidades e buscando saída em outras frentes, outros lugares, até chegar em Porto Franco.

4 REPRESENTAÇÕES E CRUZAMENTOS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO COM O TERCÊ

Deixar a descrição etnográfica da Festa do Divino para este último capítulo representa a mudança de olhar desenvolvida ao longo desta pesquisa e a vontade de cruzar os dois universos semânticos. Desse modo, após proceder à descrição e análise dos ritos da festa em Devoção ao Divino, apresento o desenrolar das representações de práticas realizadas a partir do contato e conhecimento da realidade de mulheres ligadas à religião de matriz africana.

A hierarquização dos temas nesse momento traz então a festa propriamente dita, para depois narrar processos de desenvolvimento das práticas de representação e representações de práticas no cruzamento religioso entre catolicismo popular e Tercê/Umbanda do trio Helena, Maria do Carmo (Ducarmo) e Maria do Rosário (Maria Bonita).

4.1 A Festa do Divino em Porto Franco: memórias vivas e fé em movimento

O memorialista Vaner Marinho (2020, p.1) descreve do ponto de vista de quem é de dentro da devoção e cidadão portofranquino, o que é o diferencial da festa.

é mês de maio e o tom das caixas do Divino já soa em alguns pontos da cidade. O céu azul infinito, o vento soprando nas palmeiras enquanto as águas grossas do Rio Tocantins começam a clarear e mostrar no seu leito, o efeito da brisa fazendo pequenos banzeiros. [...] É o mês da 'cruviana' soprar solta nos vaqueador do sertão. O sertanejo, conhecedor infalível das coisas da natureza, profetiza: 'Bateu caixa de Divino, no sertão não chove mais'. As Cantoras do Bem do Divino Espírito Santo estão atarefadas nos preparativos das roupas, na afinação das caixas, na pintura do mastro na decoração dos estandartes e nos ensaios dos cânticos:

Do meu ponto de vista, o céu azul desta versão contrasta em alguns momentos com o cinza da fumaça dos fogos de artifício. O som dos ventos da chuva fina (cruviana) se soma à amplitude dos carros de som que anunciam ofertas, fazem festas em bares e dão notícias. O som dos fogos se escuta de longe, é a nova forma de comunicar e anunciar a mudança de ares, é um pá, pá, pá Puuu! em vários pontos da cidade. Neste período entre o final do mês de maio e início de junho, a Festa do Divino se mantém viva para além de uma prática folclórica, é um marco no calendário do sertanejo, é a mudança de clima, das

chuvas fortes que começam a diminuir no sertão nordestino. Os moradores se preparam para admirar a comitiva passar, sendo escoltada pelas caixeiras e acompanhada de olhares atentos e mareados que saem correndo para se juntar ao movimento de cores, sons e cheiros.

É neste período que as portas das casas se abrem a todos que vêm passando e compõem o grupo do Divino. As casas ficam cheias e as mesas, fartas. É alegria da fé renovada. Assim é a cultura do mês de maio na cidade, que pinta de vermelho e branco as roupas, o mastro, as igrejas, as portas e altares das casas. Ao som das caixas, pife, violão e banjo, vai se preenchendo mais um ciclo na vida dos devotos.

Vaner Marinho, ex-Secretário de Cultura de Porto Franco, em 2005 ajudou a criar o grupo Cantoras do Bem. Ele é músico, é maçom e escreve sobre fatos cotidianos da vida portofranquina. Foi o primeiro Imperador do grupo, e até hoje é muito respeitado por dona Helena e pelos demais integrantes. A primeira reunião para instituição deste grupo, afirma Santos (2014, p. 32-33) aconteceu em 11 de abril de 2005, como consta em ata. Mais o projeto só veio a se oficializar em 18 de abril do mesmo ano.

A história da festa de 2005 até 2014 é narrada por Raimunda da Silva Santos na monografia “Festividade do Divino Espírito Santo: religiosidade e cultura em Porto Franco” (2014). Ela também é devota do Divino e moradora da cidade. É graduada em História pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, é mãe da atual rainha do Império e já teve uma neta como princesa da festa. É devota católica com posição de destaque entre as mais velhas na história do grupo.

Segundo Santos (2014, p.33), nos primeiros anos da festividade não eram realizados rituais como o coroamento do Império, realizado hoje na igreja. Os cargos de Imperador e Imperatriz foram ocupados primeiramente em 2007 por Vaner Marinho e sua esposa através de votação; o capitão do Mastro era o senhor Melquíades caixeiro e a rainha do Mastro, dona Helena. Segundo Vaner Marinho, a referência para esses cargos e o modelo da roupa foram tirados do grupo de caixeiras de Alcântara/MA. As mulheres, nessa ocasião, usam vestido vermelho de cetim com desenho de pomba branca no peito e uns babados na altura da cintura e os homens, camiseta vermelha de cetim com calça branca.

Ainda segundo Santos (2014, p.35), desde 2014 a festa se inicia “na Igreja do

Sagrado Coração de Jesus, onde se realiza a cerimônia de coroação do Império”. Nos instantes finais da missa, as relíquias sagradas do Imperador, da Imperatriz, da Rainha e da Princesa são abençoadas. Estes são empossados nos cargos simbólicos para exercer sua representação durante a festa. A festa dura em média seis dias, é celebrada geralmente durante dois finais de semana seguidos, terminando no dia de Pentecostes. Os valores arrecadados com as doações costumavam ser utilizados para a compra de cestas básicas, pagamento dos encargos da festa e o restante era dado à igreja, tradição que mudou ao longo da pandemia.

A Secretaria de Cultura do Município disponibiliza um roteiro com o nome dos devotos que solicitam as visitas todos os anos. A distribuição das visitas e a saída da procissão do Império sempre começa na parte baixa e mais velha da cidade, o setor beirário. De 2015 até 2019 a festa não deixou de ser realizada, mas ocorreram mudanças no formato, como por exemplo, não houve mais visitas a Tocantinópolis/TO. Mesmo assim, em 2015, alguns devotos desta cidade vinham por conta própria ver o encerramento da festa, foi o caso de dona Maria Bonita.

Passo a organizar neste momento, a apresentação da Festa do Divino a partir de minhas observações presenciais, que ocorreram em junho de 2019. Desse modo, descrevo o prosseguimento do primeiro ao último ritual: 1º) É celebrada uma missa para abençoar as relíquias do Império e instituir os seus membros; 2º) Os representantes do Império e demais devotos saem para a bênção do mastro nas águas do rio; 3º) Saída para visitação as casas em procissão, onde entram todos, tocando caixa e, com a bandeira, dão voltas dentro dos cômodos e em torno das residências. No intervalo das visitas acontece o “pouso do Divino”: na casa de um devoto, que se prontifica a receber a todos, é oferecido um almoço ou lanche; 4º) Levantamento do mastro: acontece no pátio da igreja matriz ou em outra igreja escolhida pelo grupo⁶⁷; 5º) Visita a cemitério: com a comitiva, todos entram e entoam cânticos em frente ao cruzeiro; 6º) Missa de encerramento: com as caixas em silêncio, todos são convidados a assistir a homilia do dia de Pentecostes; Derrubamento do mastro: acontece após esta missa e 7º) Dança do Salambisco: em confraternização, todos

⁶⁷ Em 2019 não tivemos acesso a informações sobre onde o mastro é retirado, como é escolhido. Em 2020 e 2021 este não foi levantado oficialmente pelo grupo como é de costume, devido à pandemia.

dançam e se divertem, um na frente do outro, sozinhos, cada um da forma que se sente à vontade e assim demonstra sua alegria. Esses cânticos também podem ser entoados nas visitas.

Minhas observações realizadas entre o final da festa de 2019 e também nos anos de 2020 e 2021 (pelas redes sociais) puderam atestar que a Festa do Divino em Porto Franco não deixou de ser realizada mesmo na pandemia, sempre com o mesmo empenho, pois conta com as caixeiras, com um Império do Divino, com seu luxuoso e colorido vestuário e alegria de seus representantes. Em 2019, apesar de não estar presente no começo da festa, pude reconstituir parte dos rituais com as imagens e vídeos enviados nas redes sociais. Por isso, posso dizer que a festa começou dia 31 de maio por volta das 08:00h, como o primeiro ritual, a missa para a coroação do Império. As relíquias que serão usadas durante o trajeto da procissão são colocadas em cima do altar no final da missa, e o padre as abençoa. Uma bandeira do Divino é colocada em cima da mesa do altar.

Imagem 2 – Coroação do Império realizada em 2019



Fonte: Enviado pela caixeira Cileide, a pedido, em 10 junho de 2019

O espaço sagrado da Igreja se soma ao luxo da posse de cargos, um ato simbólico muito bonito e cheio de significado para quem assiste e quem é empossado. Na foto, o jovem Paulo Ricardo é nomeado Imperador e Luzia, a Rainha. É o momento de relembrar que o verdadeiro rei é o Divino e que é ele quem dá poderes e representatividade, independente se o devoto é católico ou umbandista. É o que acontece com dona Helena, confrontada pelos dois sistemas religiosos, na função de caixeira e ex-Rainha do Mastro.

No segundo ritual, saindo da igreja as 09:00h do dia 31 de maio, aconteceu a “bênção das águas ou banho do mastro”, que já está colorido de branco e vermelho, as cores predominantes da festa. Neste ritual, o mastro será abençoado pelas águas correntes, águas que representam a renovação da vida com o batismo, e do outro lado o mastro que se torna “cristão” para a ritualística afro-brasileira, conforme relatado por Maria Bonita. As águas correntes também realizam o descarrego, tirando energias negativas e limpando tudo de ruim. Na descrição de Santos (2014, p.35-36) em anos anteriores,

ao iniciar a festividade, os foliões, saúdam o Rio Tocantins entoando em suas margens, ao do batismo do mastro, o cântico das águas: Avoa pombinha avoa [2x]; Avoa pro lado que o sol se abaixa; Até o gado se alegra; Quando assunta o som da caixa; Avoa pombinha avoa; Por cima das árvores verdes; Vai voando e vai dizendo; Mais não descobre o segredo; Já chegou o Divino; Na beira do Tocantins; Foi uma alegria tão grande; Que alegrou os passarinhos; Nós visitamos as águas; Nossa Senhora dos Navegantes; Agora já vamos imhora; Com o Divino Espírito Santo.

A explicação de dona Helena para a realização deste ritual é que faz parte dos dons do Espírito Santo, assim como levar o Divino para ser representado em procissão, dançar o Salambisco, passar e pedir licença no cemitério.

Imagem 3 – Bênção do mastro e saída para o seu levantamento



Fonte: compartilhado no grupo as Cantoras do Bem do WhatsApp

Todos esses momentos são lembrados como se fossem trabalhos necessários para alcançar as bênçãos, e representam os sete dons. Ela diz: “Ele não tem sete dons? Aí tu vai contando nos teus dedos se esse negócio bem aí vai dá certo: levanto do mastro. [...] O que mais? Cemitério, porteira de curral, chegada, entrada, tá faltando mais. Porque ele tem sete

dons”⁶⁸. A memória muitas vezes não responde muito bem quando é solicitada, ainda mais em momentos de entrevista. Por isso, completando a fala de dona Helena, restam a procissão e o Salambisco.

Por volta de 09:30hs, também no dia 31 de maio, os devotos saem do ritual de batismo do mastro e partem para a visitação do setor Beira Rio. Nesse ano de 2019, o mastro foi levado de carro até o parque de exposição, distante cerca de 700m da igreja de Fátima; o restante desse percurso foi feito a pé, com o mastro nos ombros.

Essa mudança de roteiro, ocasionada por questões políticas, possibilitou mais tempo para realizar as visitas nas casas que ficam na beira rio. Neste terceiro momento da festa, a casa dos devotos começa a ser visitada. A escolha é decidida pela Secretaria de Cultura, que preza primeiro pelos devotos mais antigos, que todo ano são visitados. Os novos são agregados quando pedem, ao longo do caminho, o acesso a suas casas e posterior inclusão na lista para visita no outro ano. Dona Helena e os demais cantores e caixeiros entoam nessa ocasião o seguinte cântico: “É pela porta chega e entra (2x); O divino empariado (2x); E foi chegando e foi dizendo (2x); Viva o dono da casa (2x); Quando eu sai de lá de casa (2x); Eu pus o pé no batente (2x); Eu vim trazer meu deus divino (2x) Na casa de boa gente (2x)”. É obrigatório que o dono da casa esteja com seu divino na mão e algum membro do grupo traga a bandeira para entrar na casa e fazer as bênçãos, os dois lado a lado.

O Divino representado na bandeira com fitas coloridas, nas imagens de pombas em gesso, adentra o recinto e de cômodo em cômodo realiza a bênção, os devotos abrem toda sua intimidade para quem é de fora e a comitiva muitas vezes já vem com número grande de pessoas, muitas delas pouco conhecidas, que passam a se irmanar no sentimento de pertencer àquela devoção. Dona Helena nos contou que, antes de entrar, é cantado

Ô que pessoas são aquelas (todas as estrofes se repetem duas vezes); Que vem de azul e branco; Ô é a família do homem; Ô que vieram ao encontro; O encontro do meu Divino; Divino Espírito Santo; Ê ajoelha seus devotos; Bota o joelho no chão; Que lá no céu tem seus assentos; Na mesa da comunhão; Ê alevanta seus devotos; Tira o joelho do chão; Ê o Divino vai voado; Por cima do ‘copiar’ [copa das árvores?]; Ê Ele avoa, ele louva; Os morador do lugar; Ê meu senhor e minha senhora; Vos dê licença eu entrar; Ê pela porta chega e entra; O Divino empariado; Mas um avoa na bandeira; Outro no trono assentado; Mas encheu

⁶⁸ Conversa realizada dia 02/06/2020.

a casa de cheiro; Quando o Divino chegou; Ele vem sentado no seu trono; Do seu ninzinho de flor; Ê minha senhora e meu senhor; Escute o que eu vou dizer; Ê leva a santa divindade; Na dormida de vocês; Ê o Divino avoou pra dentro; Ê meu Divino avoou pra dentro; Divino avoa pra fora; Ê que a caixa tá convidando; Pra agradecer a esmola; Aqui chegou meu Deus Divino; Com grande satisfação; Ô vem com a esmola no bico; O dono no coração; Eu não lhe faço mais convite; Divino veio convidar; Ê 31 é de maio; Divino quer lhe ver lá; Ê você saia de manhazinha; Pra chegar lá o meio-dia; Que é para ajudar a rezar o terço; E participar das galinhas; Ê pra tomar café com bolo; E pra comer arroz com galinha; Ê me desculpe pessoal; Ê se eu não fiz a seu gosto; Ê fica lá pra o outro ano; Quando eu vier aqui de novo; Ê adeus sala, adeus varanda; Terreiro de predaria⁶⁹.

Nessas ocasiões é possível também ser cantado e dançado o Salambisco, além de poder ser oferecido um lanche sem combinação prévia. É rápida a visita, tomo como referência aquelas de que participei, um mutirão de gente entra porta adentro e em menos de 15 minutos rezam-se benditos, ladainhas e parte-se para outra residência.

Foram 18 famílias visitadas no setor Beira Rio, neste ano. Ainda nessa ocasião, os devotos adentram as propriedades, dão voltas em torno da casa e recebem as esmolas para o santo. A partir das 14:00h do dia 31 de maio, o cortejo com o Império retoma suas visitas para atender outro bairro e mais devotos, neste caso, da cidade velha, que fica um pouco acima do setor Beira Rio. Nesse intervalo de tempo, o Divino costuma “pousar”, ou seja, é feita uma pausa na casa de um devoto que se oferece antecipadamente para fazer um lanche, com bolos e refrigerantes e um cafezinho bem quente. É oferecido um almoço para todos, geralmente é um momento de muita fartura, conversa e alegria. De acordo com Cileide (caixeira), nessas ocasiões não pode faltar “o famoso bolo de puba, o doce de fava que é tradição do Divino e o doce de leite”⁷⁰. É tradição que um anfitrião arque com a confecção dessas e outras delícias, realizando a eficácia da promessa que é a contra-dádiva, fechando o ciclo do dar, receber e retribuir narrado por Marcel Mauss (2003). Geralmente uma pessoa de mais tempo na devoção, aposentada, economiza ao longo do ano para isso. O que não dispensa a ajuda de vizinhos e outros devotos, que podem contribuir no preparo e fornecimento de ingredientes e assim também ir cumprindo suas promessas. Este foi o caso de dona Helena em 2020.

⁶⁹ Helena cantou para mim em 02 de junho de 2020, disse que após esse cântico é comum se dançar o Salambisco ainda nas casas.

⁷⁰ Entrevista realizada 31 de março de 2021.

Ainda em 31 de maio de 2019, aconteceu o quarto momento da festa, o mastro foi levantado. Por volta das 17:30h, em vez da Igreja Matriz, como em anos anteriores, o mastro ficou na Igreja Nossa Senhora de Fátima, localizada próximo à saída da cidade, parte mais alta, no setor Entroncamento. Isso aconteceu porque o então pároco, novo na cidade, não tinha muito conhecimento da importância da festa e a gestão municipal da época não dava valor para a devoção por essa ser associada a outro grupo político. Desse modo, faltou uma conversa dos devotos com a Prefeitura e com a Igreja Matriz para organizar esses momentos e tentar esse diálogo em cima da hora levou à mudança de roteiro.

Segundo Vaner Marinho (2020, p.2), o levantamento do mastro acontecia “próximo à beira rio, o grupo entoava o cântico das águas para seguirem em procissão até a quadra da Igreja Matriz, onde havia o levantamento ritualístico do mastro e estandarte, que ficaria tremulando ao vento até o fim da festa”. Nessa ocasião, os devotos, reunidos em cortejo, seguiam até a igreja com o mastro nos ombros para fazer o levantamento. É uma subida considerável de aproximadamente 1 quilômetro e meio, tendo em vista o tamanho do mastro, que pode alcançar de 6 a 7 metros. Nessa caminhada, jovens e idosos se prestam a revezar e levar o mastro nos ombros, os mais novos herdando a promessa em consideração aos mais velhos, um saber de gerações.

A visitação ao Cemitério é outra parte fundamental da festa e consiste no quinto ritual. É momento de saudar as almas, de pedir licença e homenagear os devotos que já se foram. Herança de outras partes do Maranhão que também podem ser vistas em Tuntum, Caxias, Aldeias Altas, Coelho Neto (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2003, p.180). Ao adentrar no cemitério da cidade, dona Helena vai tocando a caixa entoando este cântico:

Avoa pombinha avoa; assenta no braço da cruz; pra cantar no cemitério; pediu licença pra Jesus; acorda, Maria, acorda; vem uma voz te chamar; é o Divino Espírito Santo; que veio te visitar; no caminho do cemitério; tem um cruzeiro encantado; aonde as almas se ajoelham; pra descontar os pecados; não chora, Maria, não chora; consola o teu coração; não posso dar a vida; pra quem tá debaixo do chão; se a morte fosse moça; eu ia fazer um pedido; pra não deixar filho sem pai; e nem mulher sem marido; se a morte fosse moça; eu ia casar com ela; e no passar da porteira; tomava o machado dela.

Fora do período festivo, quando um devoto do Divino morre, é homenageado em seu velório e enterro com as salvas de caixa e os cânticos das Cantoras do Bem. O

grupo se mobiliza para estar em todas as despedidas dos devotos. Durante a pandemia, nas situações em que as pessoas eram vitimadas pela Covid-19, algumas dessas visitas aconteceram na porta do cemitério,

Sobre a relação da festa e o medo da morte, Dona Ducarmo falou em sua casa, após um andor do Divino cair, que aquilo era um sinal de que algo ruim iria acontecer. Ferretti (1996, p.182), em pesquisa sobre a Festa do Divino na Casa das Minas de São Luís/MA afirma que “se uma caixeira erra quando entoia certos cânticos, pode morrer antes da próxima festa. [...] Assim, foi o caso de um menino Imperador, cujo pai morreu [...] havendo a criança, chorado em demasia na hora da entrega das posses do Império”. Esses exemplos servem de alerta para manter o rigor no trato com as coisas do sagrado, pois o Divino é santo “incentente” (excelente), é fino, preza pelo rigor, ao mesmo tempo o Divino é humilde, “é pobre no pedir e rico em nos dar”.

Imagem 4 – Cortejo do Divino passando pelo Cemitério em 2019



Fonte: compartilhado no grupo do WhatsApp das Cantoras do Bem

Saindo desse solo sagrado que é o Cemitério, e sem medo de que algo ruim aconteça, os devotos partem para concluir as visitas. Quando alcançam a última casa, o grupo do Divino canta: “Ó pombinha sacode as asas; Avoa e vamos embora; É nosso Deus que tá chamando; Filho de Nossa Senhora; E adeus sala, adeus varanda; Até o ano que vem; E no reino do Céu se veja; Os Anjos dizendo amém”.

Depois de passar em mais de 100 casas durante seis dias, as senhoras, jovens e crianças, mulheres e homens, se reúnem novamente na igreja. Agora na parte alta da cidade.

Durante as procissões, visitaram o povo, vestindo roupas finas ou não. Foi um momento de levar a tradição adiante, de admirar a força de idosas com mais de 70 anos andarem por tanto tempo e não demonstrarem cansaço. É a visita esperada o ano inteiro se concretizando, a reza dentro de casa, o bolo e os doces esperados pelas crianças, delícias degustadas por todos em uma grande celebração à vida.

A festa termina no dia 09 de junho com uma missa. Os membros da Corte entram todos enfileirados atrás da equipe de liturgia. Todos entram em silêncio, sentam-se nas primeiras fileiras para ouvir as passagens bíblicas sobre o Pentecostes. Uma das cantoras do grupo, Ângela, é responsável pelos cânticos católicos neste dia, e fica ao lado do altar com os músicos, cantando músicas tais como: “Espírito, Espírito que desce como fogo, vem como em Pentecostes, me enche de novo [...]”; “Vem, Espírito Santo vem, vem iluminar (2 vezes), nossos caminhos vem iluminar! [...]” entre outras canções que são como invocações ao Espírito Santo.

No final da missa, acontece a sessão de fotos com os devotos e membros do Império ainda dentro da igreja. Após esse momento, os foliões tomam a frente da saída da igreja e caminham cantando até o pátio, algumas caixeiros saem tocando ainda de dentro da igreja, outros devotos erguem suas bandeiras, é o momento de fechar mais um ciclo festivo. Na saída é entoado o seguinte cântico:

Meu Divino Espírito Santo; A vós venho visitar; Venho lhe pedir uma esmola; se vós quiser nos dar; Se vós quiser nos dar; Esmola por caridade; Para repartir com os pobres; Na maior necessidade (2 vezes); Meu Divino resplendor; Divino Consolador; Consolai as nossas almas; Quando deste mundo eu for; Oferecemos esse bendito; Ao Senhor da Santa Cruz; Ao Divino Espírito Santo; Para sempre Amém Jesus.

No pátio da Igreja, chegando ao pé do mastro, todos dão voltas cantando, enquanto alguns cantam, homens de dentro do grupo e outros ao acaso se prontificam a “arrancar” o mastro, usam cavadeira manual, forçando ao redor deste e balançando-o. Há certa dificuldade e preocupação, pois o mastro está próximo da rede elétrica. No fim, os homens o arrancam e, de um por um, os foliões e demais presentes vão para debaixo da bandeira, que é rodeada de fitas coloridas e de uma pomba branca, pedir bênçãos e proteção individual, para seus familiares e para o grupo Cantoras do Bem. Enquanto aos poucos vão tirando o estandarte que contém a bandeira do Mastro.

Imagem 5 – Descida do Mastro na Igreja Nossa Senhora de Fátima (2019)



Fonte: Arquivo pessoal

O sétimo e último ritual é o Salambisco, os devotos dançam para o Divino, comemoram e se despedem da festa. Segundo Cileide, esse momento é

o complemento da caminhada, é o complemento do cansaço a gente as vezes chega cansado, os pés já não aguenta mais dentro do sapato, mas a gente chega assim, quando [...] alguém chama para dançar o Salambisco, tudo se renova. Tudo se renova, as energias voltam do nada, a gente se torna mais amigo das pessoas, que tão lá esperando. [...] Todo mundo dança e dança mesmo, muito, muito. Então é o complemento. O salambisco para mim assim é o complemento da hora do abraço, da brincadeira, a hora de sorrir, a hora de descontrair. Tudo, tudo, tudo é riquíssimo⁷¹.

A preeminência do sétimo número nos rituais salta aos olhos. Sua presença se faz notar neste trabalho, em termos-chaves como os sete dons do Espírito Santo, as sete cores correspondentes a estes, as sete linhas da Umbanda, os sete rituais da Festa do Divino.

sete é um número sagrado entre os semitas, particularmente afetado em matéria de ritual, e o verbo hebraico ‘jurar’ significa literalmente ‘ficar sob a influência de sete coisas’. Assim, sete ovelhas figuram no juramento entre Abraão e Abimeleque em Berseba, e na Arábia o juramento da aliança descrita por Heródoto [...], sete são as pedras manchadas de sangue (ROBERTSON-SMITH, 1927, p.182). [tradução nossa]⁷²

Em alguns contextos narrados, por exemplo por Cornelio (2011, p.157), “o

⁷¹ Entrevista realizada dia 31 de março de 2021.

⁷² Seven is a sacred number among the Semites, particularly affected in matters of ritual, and the Hebrew verb “to swear” means literally “to come under the influence of seven things”. Thus seven ewe lambs figure in the oath between Abraham and Abimelech at Beersheba, and in the Arabian oath of covenant described by Herodotus (iii. 8), seven stones are smeared with blood.

pagamento de promessa se dará por um período mínimo de sete anos”. Vimos que as promessas ao Divino em Porto Franco, de acordo com Pereira (1997, p.43), devem ser realizadas por três anos consecutivos e se a devota não for casada, somente por cinco anos, de acordo com Maria Bonita. Essas variações na concepção do tempo de pagamento de promessa têm em comum o fato de que devem ser levadas a sério, à risca, tendo em vista as terríveis consequências advindas, como por exemplo, a possessão por um demônio, como será narrada à frente, por Maria Bonita.

É comum que aos sete anos de idade o sagrado se manifeste com mais força na vida do médium, foi assim com dona Helena, dona Maria Bonita e com dona Ducarmo. Miriam Rabelo (2014) conta que sete anos era o tempo estabelecido pelas mães de santo para que as filhas trabalhassem de “mesa” para instruir suas entidades (p.50). Essa regularidade no estágio de 7 anos ganha sustentação na história recente.

Essas ideias foram amplamente difundidas no mundo ocidental. No século XVII, Thomas Browne escreveu que cada sete anos ocorre uma mudança na vida, seja no corpo, no temperamento ou na mente, ou em ambos (cf. Schimmel, op.cit.). Não somente no mundo ocidental elas encontraram eco, o filósofo e médico árabe Ibn Tufayl no século XII compôs a famosa novela *Havy ibn Yaqzan* (O filósofo autodidata), onde o herói, crescendo completamente só no deserto, desenvolve em estágios de 7 a perfeição moral e espiritual. Essa obra foi traduzida para o inglês já no século XVII. Na China, o 7 igualmente estava conectado com a vida humana, principalmente com a das mulheres. A menina adquire seus dentes de leite aos 7 meses e perde-os aos 7 anos (ALMEIDA, 2019, p.67-68).

O respeito às prescrições do tempo de 7 anos, da passagem e maturação do corpo, ou da ideia de perfeição associada ao número sete, tem na convenção das sociedades uma explicação. Se o respeito a essas prescrições é necessário para alcançar êxito, eficácia em rituais e se sua interrupção provoca infortúnio, por que arriscar a interrupção? Em África também é comum seguir as prescrições em torno do número 7, desse modo “os dogons consideram o número 7 o símbolo da união dos contrários, da resolução do dualismo, portanto, símbolo de unicidade e, por isso, de perfeição. Mas esta união dos contrários — que inclui a dos sexos — é também símbolo de fecundação” (CHEVALIER, 2015, p.830).

A teimosia é uma forma de inovar, de fugir ao convencional, mas se a fórmula mágica pede que seja seguida uma obrigação de sete anos, sete meses, ou sete dias, então que assim seja feita. Somente quem fez o contrato é que pode mudar as cláusulas, caso

contrário, não há advogado no mundo que possa interceder.

Em outros anos, por exemplo, em 2010, a dança foi realizada dentro do pátio da igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, todos dançaram, inclusive o pároco responsável pela celebração. Em 2019 não tivemos contato com essa dança. Quem geralmente canta o Salambisco é dona Helena e ela não se encontrava em Porto Franco no encerramento da festa, estava em Ribeirãozinho, que fica a 70 km da cidade, em 09 de junho, em outra devoção ao Divino.

Dentro da Festa do Divino – entendida como uma teatralização dos modelos de Cortes Imperiais, onde se coroa um Imperador criança ou jovem, se estabelece um reino novo, um novo tempo de fartura, solidariedade e descontração –, a dança e os cânticos do Salambisco aparecem no fim da festa, como um momento profano, de alegria, e renovação das amizades. É ainda momento de improvisação de versos, oportuno para apresentar a realidade social de alguns membros do grupo. Propício também às críticas, às mazelas sociais, às desigualdades.

No Sudoeste do estado [do Maranhão], em particular na área correspondente às microrregiões de Imperatriz e Porto Franco – e que engloba nomeadamente os municípios de Imperatriz, Porto Franco, Estreito, Lajeado Novo, Carolina, Riachão e Balsas – as festas apresentam soluções com um certo grau de singularidade relativamente ao que se passa no norte do estado. Para além da bandeira, a forma de representação dominante do Divino é constituída pela coroa e pelo pombo, mas não existe de forma generalizada o mastro. Em muitas festas também não existem Impérios ou, quando existem – como em Imperatriz e em Porto Franco – parecem ser de introdução recente, provavelmente devido à popularidade do modelo de festas do Divino de Alcântara (e São Luís). Em Porto Franco surge também a designação de princesas para algumas das integrantes dos Impérios (LEAL; GONÇALVES, 2016, p.3-4).

As características apontadas para a Festa do Divino em Porto Franco e na região circunvizinha, vistas na citação, afirmam uma singularidade em relação ao Norte do Estado. No entanto, a nossa pesquisa sobre as origens das Cantoras do Bem confirma a suspeita da forte influência do modelo de São Luís e Alcântara em Porto Franco, havendo na atualidade da festa: o Império; a procissão na casa dos devotos; assim como o mastro, que é batizado nas águas do rio Tocantins; a bandeira, além de todos os elementos presentes em outras festas realizadas no Brasil.

4.1.2 A pandemia chegou na cidade, e agora? Obedecer às leis dos homens ou

continuar devotando, como convencionalmente se fazia?

Dona Helena realizou um almoço para comemorar sua devoção em 2020 e a derrubada do mastro erguido em frente sua casa. Ela levantou este mastro no dia 22 de maio de 2020. Em 2021, eram dois mastros, o dela e o de seu companheiro, que também é devoto. Ambos os mastros ficaram lado a lado em frente da casa. É comum o mastro ser tratado de forma jocosa, por exemplo, Dona Maria Bonita, quando enviei um vídeo do mastro que Helena ergueu, ela agradeceu por ter lhe mostrado o “pau” de Helena. Esta ainda agradece por ter visto o empenho e saber que Helena está bem.

Este ritual de 2020 contou com a presença das caixeiras Domingas, Cileide e do caixeiro Valdane, de forma presencial. Dona Ducarmo, sua vizinha, também participou ativamente segurando a bandeja de latão com a imagem do Divino, feita de gesso. Esta última dançou o Salambisco após o fim da descida do mastro. Dona Helena estava irredutível quanto às propostas de não realizar a festa de forma tradicional, mesmo com os decretos da prefeitura para não haver aglomeração. Na concepção dela, não era por causa da pandemia de Covid-19 que a festa não seria realizada, mas sim, para que ela não participasse⁷³. Ela acreditava que quando saísse da cidade a devoção iria acontecer, uma desconfiança que para ela era sustentada por interesses políticos da atual gestão, que eram contrários aos seus, e termina dizendo que pessoas mais novas iriam tomar seu lugar de direito na organização do grupo.

Ela não fazia parte do grupo no WhatsApp, era um consulente que lhe repassava as informações que ali eram tratadas. Na época, as preocupações do grupo não eram em tirar Helena, mas sim, em “saber como que vai ser [...], já foi dito que tá suspenso, né? Vê o que vai se fazer, se pelo menos junta, canta num bairro, [...] não pode ter mais de 10 pessoas juntas, tão fechando tudo⁷⁴. Além desta relação entre o velho e o novo, o moderno e o tradicional, fazer ou não fazer a festa, existe a política do cotidiano da parte de Helena em contrariar as ações da política do município. Ela queria devotar, e não era de qualquer jeito, era da forma que ela achava que deveria ser feito.

⁷³ Conversa realizada com Helena no dia 18 de maio de 2020.

⁷⁴ Áudio feminino de 08 abril de 2020.

A organização da festa à época, que era composta pelos caixeiros Valdane e Cileide, a rainha Suellen e a Imperatriz Luzia, os primeiros que trabalhavam na Secretaria de Cultura se mostravam dispostos a seguir os decretos municipais que orientavam o fechamento de comércios, a não realização de festas e a não promoção de aglomerações. Mesmo Valdane, Cileide e Luzia estando próximos a Helena, pelo menos no quesito familiaridade, respeito e consideração, não conseguiam se entender.

Seguindo os decretos municipais e as prescrições de saúde dos órgãos oficiais, os membros mais novos à frente do grupo viram que não tinha como realizar a festa nos moldes do passado, por isso, algumas ideias foram surgindo para que a devoção acontecesse sem colocar ninguém em risco. Desse modo, é possível elencar três ideias principais durante esse período de 2020. Na primeira ideia, apresentou-se a seguinte solução:

eu vi sobre a questão de um segundo plano. [...] tipo, nós temos vários bairros, eles não estão andando nos bairros. Quantos bairros tem na cidade? Aí eles vão para um ponto da cidade, um ponto mais central na cidade, aí junta...se eu não me engano eram 12 pessoas, 11 pessoas, ficam numa distância razoável da outra, aí o pessoal com o mastro, aí cantam naquele ponto, aí vai para outro bairro e canta naquele ponto e as pessoas passam nas casas⁷⁵.

Essa solução foi logo descartada uma vez que as visitas, de qualquer forma, estavam proibidas. O grupo fechado já é formado por muitas pessoas, mais de 40 no total, e ainda tinha os devotos que se juntam ao grupo, durante o cortejo. Mesmo não entrando nas casas, essa possibilidade levava a aglomerações. Dona Helena, por intermédio do celular de seu “cliente”, sugeriu buscar as casas do que ela chama de “contenentes”, pessoas de casas grandes e poderio econômico que poderiam acolher todo o grupo, mas também não foi aceito, pois mesmo espalhados pelos cantos da casa, “ninguém queria receber ninguém”. Na concepção desta última, parecia que o grupo estava contra ela, não queriam lhe ouvir, respeitar sua autoridade. Mais do que um conflito de gerações, era um conflito de razões, todos queriam realizar a devoção, mas era preciso cuidado, encontrar a melhor solução para acatar os decretos e ao mesmo tempo cumprir a promessa.

Mesmo ninguém querendo receber ninguém, todos os devotos queriam receber o

⁷⁵ Áudio feminino de 08 abril de 2020

Divino. A segunda ideia, nesse intuito, foi

expor o Divino em uma capela, fazermos um oratório e expor o Divino para os devotos, inclusive nós do grupo, irmos lá prestar nossa devoção, rezar, acender nossas velas e levantar a bandeira do mastro nessa capela que for ficar, e no último dia nós iríamos cedo, derrubaríamos o mastro cedo e cantaríamos o Divino lá⁷⁶.

Em 22 de maio de 2020, quase um mês após apresentada essa possibilidade, o pároco da Igreja Matriz ainda não tinha liberado a igreja do Bairro Paraisinho, a de Santa Teresinha, para a realização da devoção. Nesse intervalo de tempo, outras reflexões foram surgindo, tais como: “[...] eu estou estudando o caso da gente fazer o Divino fora da época na hora que passar essa pandemia a gente puder sair nas ruas, nós vamos sair para limpar a cidade inteira dessa coisa ruim que passou por nós”⁷⁷. Essa ideia demonstra como o Divino é representado pelo jovem Valdane, neste caso um agente eliminador das impurezas do mundo, depois que a pandemia estivesse passada. No entendimento do grupo, do lado dos mais idosos seria mais um motivo para se realizar a devoção, como uma purificação dos pecados, das doenças mesmo no auge da pandemia.

Uma terceira saída para a efetivação da promessa no ano de 2020 foi que apenas dois devotos levassem a bandeira e a pombinha do Divino de casa em casa, desse modo ficava estabelecido que “quem pegar, borrifa, borrifa bandeja, borrifa a bandeira para a gente não tá levando nem o vírus para a gente e nem para o dono da casa, quem for buscar na casa, vá de luva, tá?! Para a gente se prevenir e prevenir, também, quem tá entrando dentro das casas⁷⁸”. Essa ideia também não se efetivou, mesmo com a indicação do uso de álcool, seguindo todos os protocolos de segurança ensinados, a ideia não vingou.

Em 27 de maio de 2020 é postado um vídeo no grupo, onde aparece um carro de som, com alguns devotos em cima, cantando e tocando caixa na alvorada (comecinho do dia). Essa ideia gerou muito debate positivo dentro do grupo, e foram logo pensando na logística, se perguntaram: como e onde arrumar o carro propício para realizar a devoção? Quem realmente poderia ir em cima do carro? A que horas deveriam sair do ponto zero? Enfim, foi a maior movimentação, em relação a todas as ideias anteriores. Foi a devota

⁷⁶ Áudio de Valdane em 29 de abril de 2020.

⁷⁷ Áudio de Valdane em 06 de maio de 2020.

⁷⁸ Áudio de Suellen em 21 de maio de 2020.

Gecília – católica, professora aposentada, mais de 50 anos de idade – que postou o vídeo e quem disse: “lá no vídeo do carro tem as pessoas que ficam em cima, porque só o carro de som não vai ser legal, porque a gente vai precisar da bandeira e eu creio que nove pessoas então... Como a OMS fala que dez pessoas já é aglomeração a gente coloca nove pessoas”. Com a ideia praticamente aceita por todos, o próximo passo foi organizar a saída, e se ater aos detalhes, como por exemplo: que tipo de roupa usar no dia, pois “não indico usar as roupas do Divino. O vírus, assim como já foi comentado, ele gruda no tecido [...] ele dissipa no ar e nós sabemos que temos bairros do nosso Porto Franco já com muitos casos confirmados do Covid-19, [...] quanto menos acessórios, melhor (vestido pesado e quente era um acessório desnecessário)”⁷⁹.

Essa interpretação dada por Suellen se contrapôs às de dona Ângela (cantora), que falou “é porque eu vou de vestido, viu? Eu vou com a proteção do Divino Espírito Santo e ele vai me proteger em tudo e por tudo, porque eu sou dele e ele é meu”⁸⁰. Ângela, juntamente com dona Teresinha, foram as únicas que estavam presentes quando dona Helena realizou o levantamento do seu mastro no dia 12 de maio de 2020, domingo, às 17:00h. Os demais devotos não apareceram, por questões de segurança e para evitar aglomeração. Mesmo contrariando as ressalvas dos mais novos do grupo sobre ações que aumentariam a proliferação do vírus, elas realizaram sua devoção se amparando na justificativa de que a fé no Divino as protegeria.

No ano de 2020 e agora em 2021, o Império do Divino andou pelas ruas, na carroceria de um carro, com seus membros cantando e tocando caixa. Houve também a devoção particular de cada um dos devotos em suas casas. A pandemia proporcionou, de forma indireta, um retorno à autonomia do grupo do Divino em relação à Igreja Católica, uma volta às origens da devoção, quando não era submissa às ordens da igreja. Não se realizou missa de batismo do Imperador, da Imperatriz e das insígnias destes, como de costume. O dinheiro arrecadado com as esmolas para o Divino ficou com o grupo, não se cogitou serem dadas à Igreja, em virtude da negativa em conceder os pedidos para uso do espaço da igreja em 2020.

⁷⁹ Áudio de Suellen em 27 de maio de 2022.

⁸⁰ Áudio enviado dia 27 de maio de 2022.

Posso dizer que além de manter viva a imagem do passado, os devotos do Divino queriam criar imagens novas mesmo na pandemia, demonstrando como sua fé é viva, está em movimento e independe da ordem de autoridades. “Para Hertz, cultuar um santo é, então, ‘encontrar-se a si mesmo, mas transfigurado, enobrecido’” (MENEZES, 2009, p.190). A necessidade dos mais velhos de repassar seus conhecimentos e valores contrasta com o jeito novo de renovar as promessas, esse movimento torna-se então a mola propulsora das existências e do grupo, aqueles que se preocupam com o que vão deixar para seus descendentes, para a história e os jovens se preocupavam com proteção, com a saúde destes e dos demais membros.

Helena muitas vezes não foi ouvida. Mesmo o restante do grupo tendo medo da pandemia, ela negligenciava o vírus, assim, o grupo decidiu não ouvir, não acatar suas ideias. Mas apesar dos atritos entre os membros do grupo, observou-se que quando a caminhonete com os devotos passou pela rua de dona Helena em 2020, lá estava sua mesa, com o Divino e outros santos fora de casa, e ela dando bênçãos para a comitiva e agradecendo por lembrarem dela, feliz da vida.

Cada um, a seu modo, acredita que o Divino pode realizar maravilhas, assim como muitos evangélicos acreditam não precisar usar máscara, ou se vacinar, pois o Divino vai lhe proteger. O que não deixa de ser um negacionismo científico. Também dentro do grupo que envolve católicos e umbandistas não é diferente, nos dois lados existem negacionistas e outros pró-ciência. Um pequeno grupo então saiu de carro aberto pelas principais ruas da cidade, tocando caixa e cantando, e os demais devotos estavam na porta de suas casas prontos para prestigiar o esforço do grupo em 2020 e 2021.

Imagem 6 - Saída de carro do grupo do Divino em 31 de maio de 2020



Fonte: Compartilhado no grupo Cantoras do Bem no WhatsApp.

O encerramento da devoção em 2021 deu-se na casa do então prefeito Deoclides, abertamente admirador e devoto do Divino. Os devotos desceram do carro aberto e foram cantar e tocar dentro de sua residência, onde aconteceu o primeiro e último pouso do Divino neste ano. Em 2021 não houve o Salambisco, não teve levantamento de mastro dentro da igreja, não teve missa de coroação do Império. Mas os devotos estavam sempre alerta dentro do grupo para se manifestar em orações pelos acamados, para organizar uma visitação, para ajudar.

No dia 28 de novembro de 2021, Valdane Vinicius, caixeiro e organizador da festa, veio a falecer devido a complicações da Covid-19. Foi uma comoção geral dentro do grupo. Muitos se perguntam: como será daqui para frente sem ele para “puxar” a festividade? Não negligenciando a força de Helena e dos mais velhos, Valdane foi um entusiasta, um amante da vida e do grupo. Ele já havia dito que não mais ficaria à frente, pois tinha apoiado o prefeito derrotado na última eleição. Mesmo assim, como devoto, queria que o grupo sempre passasse em sua residência. As homenagens para este ilustre devoto partiram dos amigos do grupo Cantoras do Bem, que tiveram forças para puxar uma procissão que teve início na frente da casa de sua avó, onde ele morava. Muito emocionada, ela teve forças e foi até o cemitério. Homenagem rápida, mas que contou com a participação de centenas de pessoas, abaladas que não acreditavam no que os olhos lhe mostravam. Fica aqui registrado meu respeito, o carinho à pessoa que ele foi e à importância que tem nessa pesquisa.

4.2 O grupo do Divino de Porto Franco: as Cantoras do Bem

Torna-se necessário apresentar com mais demora o grupo as Cantoras do Bem, grupo do qual dona Helena e Ducarmo fazem parte. Apesar de ter esse nome, é constituído também por homens, desde a sua formação. Foi criado em 2005, depois de várias reuniões na Secretaria de Cultura proporcionadas pelo então secretário Vaner Marinho.

Dona Helena afirma que as próprias caixeiras de Alcântara estiveram em Porto Franco/MA⁸¹, o que não pode ser atestado por outros membros do grupo. Essa fala corrobora as hipóteses de Leal e Gonçalves (2016) para a difusão das festas pelo Estado.

Nesse sentido, produzi questionários a serem aplicados com os integrantes do grupo, os quais começaram a ser enviados por rede social, via whatsapp, em 1º de junho de 2020. Neste dia a cantora Ângela, a caixeira Domingas, a devota dona Teresinha e a representante dos dons do Espírito Santo, Valéria, se prestaram a responder. Em 12 de novembro de 2020, dona Rosa, que é devota desde 2004, conversou comigo, mas não respondeu às perguntas. No dia 18 de fevereiro de 2021, obtive uma entrevista com o caixeiro Valdane, que organizou a festa de 2017 a 2020. Conversei com a caixeira Cileide em 31 de março de 2021. Com outros devotos, como Paulo Ricardo, que é Imperador; Melquiades, que é caixeiro; Suellen, Rainha; e Luzia Moraes, a Imperatriz, tive contato esporádico em 2019, no encerramento da festa e por rede social em 2020 e 2021, porém não quiseram ou não puderam responder o questionário.

As questões aplicadas através do questionário foram: **1º)** Como você vê o Divino Espírito Santo, qual a importância para sua vida? **2º)** Quando começou sua devoção? Por quê? **3º)** É possível ser devota/o do Divino Espírito Santo e fazer parte de outra religião que não somente o catolicismo? Por quê? **4º)** Qual sua posição na Festa do Divino Espírito Santo? Por que você assumiu essa função? **5º)** Na sua opinião, qual a importância do salambisco ou outras danças após a realização da devoção ao Divino?

Abaixo apresento caracterização dos devotos e foliões do Divino de Porto Franco, através dos dados sociais e históricos obtidos com o questionário e as conversas abertas.

Quadro 1 – Integrantes do grupo Cantoras do Bem de Porto Franco/MA (2019, 2020 e 2021)

⁸¹ Conversa realizada em 27 de setembro de 2020.

Cantoras do Bem	Local de nascimento	Idade	Ocupação	Porquê da promessa	Conexão familiar/amizade	Onde morou e onde mora	Cargo ou função no grupo
Cileide	Nasceu em Imperatriz/MA	45	Organiza eventos	Começou quando trabalhou na Secretaria de Cultura	Com Helena, Valdane	Desde os 2 meses mora em Porto Franco	Caixeira
Ângela	Nasceu em Porto Franco/MA	54	Auxiliar de Serviços Gerais	Doença que pensava não ter cura	Com Helena, dona Teresinha	Mora em Porto Franco desde o nascimento	Cantora
Domingas	Nasceu em Montes Altos/MA	51	Atendente	A mãe era devota	Com Cileide e Valdane	Mora em Porto Franco/MA	Caixeira
Teresinha	_____	69	Aposentada	Sua mãe ensinou	Com Helena e Ângela	Nasceu na fazenda “Lagoa” em Porto Franco	Acompanha o grupo com uma bandeira
Valeria	Nasceu em Imperatriz/MA	33	Doméstica	_____	Com Helena	Mora em Porto Franco desde o nascimento	Representa os dons do Espírito Santo
Valdane	Augustinópolis/TO	30	Funcionário público contratado	Começou quando trabalhou na Secretaria de Cultura	Com Ducarmo, sua comadre	_____	Caixeiro e organizador

Fonte: Elaborado pelo autor.

Percebo que a maioria dos integrantes do grupo nasceram em municípios vizinhos, a exemplo de Imperatriz, mas moram até hoje em Porto Franco. Sobre o parentesco, Luzia Morais e Valéria são sobrinhas de primeiro grau de dona Helena. Além desse parentesco sanguíneo, Dona Helena tem autoridade sobre outros integrantes, como ela diz no caso de Domingas, que só está apta a sair para tocar caixa quando ela lhe dá a bênção, promessa que ela jurou cumprir para a mãe de Domingas, cuidando dela. Ângela e Teresinha visitaram dona Helena em 12 de maio de 2020 quando ela ergueu seu mastro. Cileide, Valdane e Domingas visitaram a casa de dona Helena, em 31 de maio 2020, para tocar caixa no dia de Pentecostes. De certa forma estes lhe consideram, têm respeito por sua

idade, seus saberes, por tudo que ela representa.

Sobre essas ligações de amizade, parentesco e autoridade, segundo Gonçalves; Contins (2008, p.5), “é possível afirmar que indivíduos participam da festa à medida que estejam inseridos de algum modo numa rede de parentesco e de relações pessoais. As unidades sociais de participação são ‘famílias’: famílias nucleares e famílias extensas”. Nessa família do Divino de Porto Franco, salta aos olhos a tolerância à presença das umbandistas no grupo, que seria justificada não só por serem consideradas como irmãs, mas pela importância, o saber acumulado durante anos à frente do grupo. Como se verificou, a maioria das pessoas do grupo se diz católica e aceita a presença de umbandistas, isto é, sem se exporem explicitamente como umbandistas, essa é uma das marcas do grupo de Porto Franco.

Pelos preceitos da agência do Divino, permite-se a Helena estar devotando há tanto tempo, mesmo nas condições de impureza narradas por sua mãe de santo. Ou seja, ela já deveria ter saído desse grupo, uma vez que não foi iniciada para trabalhar com o Divino, e não é casada. Outros membros que são umbandistas já saíram, não se sabe se por intolerância religiosa da sociedade ou por conta das mesmas condições apontadas para o caso de Helena.

No grupo, os laços sanguíneos e as convenções morais formam um *ethos*, coexistindo e caminhando tenuamente com representações de mundo que se entrecruzam. Nesse entrecruzamento de vias religiosas, familiares e morais, surge o conflito entre dona Helena (que empossava e desapossava membros, tirava e colocava quem fosse preciso) e Vaner Marinho. Ambas são autoridades dentro do Divino, uma é a matriarca e o outro o mestre, uma é ex-Rainha do Mastro o outro Imperador vitalício. Estes representantes têm sua importância, não só no enredo, mas na história e significado das práticas do Divino. Helena ainda toca caixa e realiza o ritual de benzimento dos devotos do Divino antes destes saírem as ruas, tem influência sobre estes, principalmente caixeiras/os. Enquanto Vaner é uma autoridade quando se fala em conhecimento sobre a história do grupo, é ex-Secretário de Cultura, tem capital cultural e econômico, legitimidade para falar e mandar fazer e desfazer. Helena e Vaner seriam, assim, padrinhos do grupo, ambos com a autoridade para representarem a divindade, cada um na sua posição.

Helena reivindica o papel de representante, ao mesmo tempo que se queixa de procurarem somente ela para representar, falar sobre o Divino. Podemos dizer que esse é um conflito interno apresentado por dela, ou seja, a necessidade de praticar o Divino, de o representar, excluiria a necessidade de falar sobre este. Para essa função, o Divino teria outros súditos, outros representantes.

Vaner também é músico, tem uma banda formada pelo ex-prefeito Aderson Marinho, seu parente de primeiro grau, e por outros amigos. Cada um com seu status social, ocupando posições de poder dentro do grupo, se diferenciam no cotidiano. Vaner precisa do prestígio como representante da devoção, esse é mais um que se soma a sua posição social, a seu capital social e econômico.

Nesse conflito de poderes e representações, a posição de dona Helena é justificada e legitimada por meio de “signos da força ou, antes, sinais e indícios que só precisam ser vistos, constatados, mostrados, e depois contados e relatados para que se acredite na força que são seus efeitos” (CHARTIER, 2011, p.20-21). Mesmo assim, Helena precisa que todos os anos esses signos sejam renovados, ao contrário de Vaner, que é o Imperador Vitalício. Homem branco, estatura alta, típico estereótipo do homem de posses, latifundiário, bem-sucedido, bem-casado, se enquadra numa imagem social de dominante que é justificada por sua posição conquistada na sociedade portofranquina. É ele o unificador das devoções individuais, o criador das Cantoras do Bem, o homem das letras. Helena é a mulher negra, migrante, em busca de um sonho, mulher solteira, de dupla religiosidade, ex-Rainha do Mastro, que precisa atestar todos os anos que ainda tem poderes e pode mandar, com o prestígio recebido não na terra, mas dos poderes do Divino.

4.3 “Enrolei a bandeira do Divino na imagem e fui curar”: ensinamentos de mestres do Divino

Nessa sessão, abordaremos a bandeira que representa o Divino e sua posição dentro do terreiro. A bandeira vermelha, que está presente no centro de alguns terreiros, ou pelo menos já esteve. Refiro-me ao fechamento do terreiro de dona Maria Bonita (que aparece na imagem abaixo na esquerda) e ao terreiro de dona Cícera (*in memoriam*), a Tenda São Francisco (abaixo e à direita), ambas de Tocantinópolis. Estes contextos nos

levam a pensar em outros símbolos, como as cores das fitas, e em quem pode carregar esses símbolos. Esse cruzamento entre catolicismo popular e Terecô se dá a partir da apresentação e análise de cores, significados e representações na encruzilhada destes dois sistemas religiosos.

Imagem 7 – Tenda São Jorge Guerreiro



Imagem 8 – Tenda São Francisco



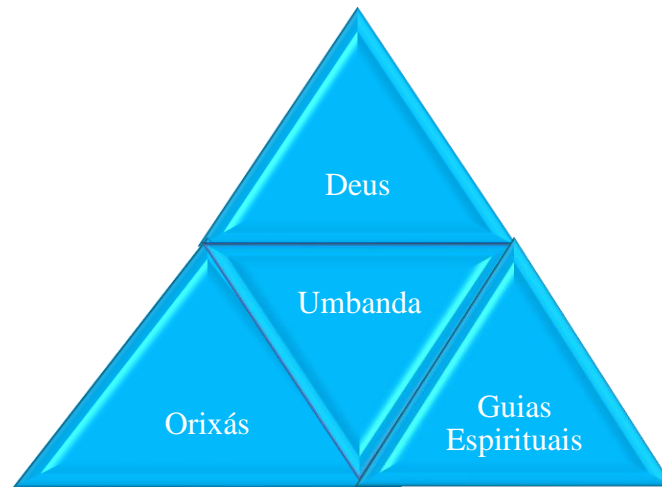
Fonte: arquivo pessoal.

Nas imagens, a bandeira aparece localizada no alto e ao centro dos terreiros, o que demonstra a posição privilegiada do Divino Espírito Santo na hierarquia destes terreiros. Parece óbvio, mas é preciso tomar cuidado “para não confundir o Espírito Santo com outros espíritos” (JOHNSON, 2014, p.86). Apesar de não ter festa específica para o Espírito Santo nos terreiros pesquisados, a posição no alto e ao centro é representativa da concepção que o povo de santo tem acerca deste.

Isso porque todo elemento dentro do terreiro, ou em qualquer local, tem sua respectiva importância, não podendo ser confundido apenas com um adereço, nada pode ser desprezado dentro do campo ritual, assim como afirmou Vitor Turner (1974). A bandeira do Divino nos terreiros tem sua centralidade, pois simboliza a hierarquia do plano celestial, mais precisamente da posição que o Divino ocupa dentro do salão. Segundo Pinto (2018, p.50) “a harmonia e equilíbrio nos terreiros está principalmente em conciliar a tríade”. A autora nos brinda em sua dissertação com um gráfico que representa essa harmonia dentro dos terreiros que pode ser aplicado no caso dos terreiros observados aqui

Gráfico 1 – Representação da harmonização e o equilíbrio nos terreiros de umbanda a

partir de seus princípios e fundamentos.



Fonte: Maria Leal Pinto, 2018.

Interessante notar que cada terreiro tem sua base ritual específica, suas normas determinadas por cada pai ou mãe de santo que é o dirigente e chefe da casa, salão ou terreiro. É comum a troca de acusações de feitiçaria entre estes agentes do Terecô/Umbanda o que dificulta o uso da palavra harmonia no sentido mais geral. A autonomia de cada sacerdote desta religião, faz com que adotemos esse tipo ideal apresentado no gráfico para mostrar que a posição do Divino pode se manter mesmo em se tratando de terreiros diferentes.

Em algumas ocasiões, a bandeira do Divino pode sair do terreiro, dessa forma transmitindo energia e relembrando os devotos de suas promessas. Esse foi o caso de quando foi usada por dona Maria Bonita para realizar o “trabalho de ordenamento” (ritual de retirada do demônio do corpo), quando uma consulente interrompeu o pagamento de uma promessa para o padre Cícero, que apareceu no salão dela. Sobre esse acontecido, Maria nos contou que

[...] [Valda] não deixou mais a velhinha, trabalhar [lavando roupa, cuidando de casa, para pagar a promessa] [...]. Ela [Maria Conceição] caiu em castigo porque não pagou a promessa. Um dia ela tava morrendo e mandou me chamar. Eu peguei um Divino, enrolei na bandeira e subi no rumo dela, cheguei lá ela tava lá só roncando, pretinha, acabando de morrer. Eu botei nas mãos dela assim [a bandeira com a imagem do Divino] e disse: se é devota do Divino, Maria da Conceição tá com ele em suas mãos. [...] Era o demônio! Puxei umas seis vezes, pedi para ela beijar o Divino⁸².

⁸² Entrevista realizada com Maria Bonita em 16 de setembro de 2010.

A princípio, para um leigo este seria um simples pedaço de tecido, porém o mesmo, para Maria Bonita, é consagrado e se transforma, carregando poderes mágicos-curativos. A bandeira e a imagem são compreendidas como mediadores do sagrado, ou seja, demarcadores de sua presença. Por isso a eficácia da cura acontece. De acordo com Bourdieu (2008, p.111), “o ato de magia social de tentar dar existência à coisa nomeada será bem-sucedido quando aquele que o efetua for capaz de fazer reconhecer por sua palavra o poder que tal palavra garante”. Os sentidos do cumprimento da promessa, nesse contexto, envolvem a crença da acometida pela possessão de que ela tinha feito coisa errada e de que somente Maria Bonita poderia lhe ajudar. Suas palavras estavam ancoradas em símbolos como a bandeira do Divino, que sendo ela nova ou velha, pôde ser um mediador na eficácia da cura. Era o Divino que estava lá através da representação da bandeira, da imagem, e com a eficácia da fé.

Recorro a Robert Hertz (2016) em seu estudo da festa de São Besso para entender que as relíquias sagradas do santo encrustadas na rocha e levadas para a casa dos devotos em pequenas lascas também tem poderes curativos. O autor faz um estudo baseado na compreensão de que a crença em São Besso parte da prerrogativa da crença pagã nos poderes das pedras. Segundo ele, “os rochedos são ainda o objeto imediato e declarado da devoção” (HERTZ, 2016, p.158-159).

Em uma cidade próxima 41 km de Porto Franco, chamada São João do Paraíso, acontece todos os anos no mês de setembro a peregrinação de devotos a Nossa Senhora da Serra, situada no povoado Vão do Marcos. Alguns devotos acreditam ver Nossa Senhora encrustada no alto de uma Serra. Sobre rochas, pedras sagradas, temos também no terreiro de Maria Bonita as pedras de assentamento dos santos, e acredita-se que a concentração do axé da casa esteja presente nessas pedras, desde que foram coletadas na natureza.

Quando se desenha uma pomba branca em uma forma retangular de cor vermelha e se colocam fitas coloridas nesta, está determinada a criação de uma representação do Divino? O que faz com que esse objeto carregue poderes? Não fosse a crença no Espírito Santo, o prestígio de quem lhe confecciona e ainda o status de quem consagra e usa o objeto, não haveria cura. Ambos os elementos estão contextualizados e têm uma forma, uma estética que determina, ao olharmos, que ali se trata de um produto sagrado.

Segundo Anjos (2008, p.89), assim como a bandeira do Divino e outras representações de relíquias,

o acutá [pedra sagrada] carrega a presença de uma entidade divina [...]. A relação entre o material concreto e a divindade é uma relação de imanência e não de transcendência. O acutá não remete para um poder que do além se faz representar num mediador simbólico. O acutá - esta pedra sagrada aqui e agora – já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade. Esta pedra sagrada, aqui e agora, é o xangô, o ogum, a Iemanjá.

Dona Maria Bonita já realizou “trabalho de ordenamento” dentro do seu terreiro, neste caso ela incorporava o espírito obsessor e este falava as razões de estar ali no corpo da pessoa. O tratamento às vezes requeria que o consulente permanecesse alguns dias indo ao terreiro para se fortalecer. Mas no caso descrito acima, dona Maria Bonita usou uma gramática diferente para se aproximar do universo de quem estava possuído e, desse modo, realizar o ritual. Ela usou a bandeira e a imagem do Divino como recurso para realizar o trabalho e como alerta para que não se quebre mais nenhuma promessa.

Maria Bonita consegue lidar com o catolicismo popular e a Umbanda, usando os símbolos à sua volta para que possa representar o Divino. Neste sentido, a representação é entendida como “ver uma coisa ausente, [...] ver um objeto ausente através da sua substituição por uma ‘imagem’ capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é” (CHARTIER, 2002, p.20). A bandeira e a imagem representam o próprio Divino Espírito Santo e, por sua condição de transcendência, dona Maria e dona Helena representam, trazem para o tempo atual, a presença de um ser ausente.

4.4 Representações das cores e outras representações presentes na devoção ao Divino Espírito Santo

As bandeiras trazem fitas de várias cores, como foi visto nas imagens dentro dos terreiros e/ou quando saem às ruas como objetos de cura. Essas fitas são sete e representam os sete dons do Espírito Santo. Segundo nossa pesquisa na literatura sobre as festas do Divino,

[...] o dom da sabedoria é de cor **azul** porque a verdadeira sabedoria vem do céu. O dom do entendimento, de cor prata, diz que a compreensão do sentido da vida do homem deve ser clara como a **prata**. O dom da ciência, de cor **amarela**, representa o ouro que conduz ao ato da fé. O dom do conselho, de cor **verde**, está ligado à esperança, ou seja, quem dá e recebe bons conselhos alimenta

esperanças. O dom da piedade, de cor **azul-marinho**, está associado aos perigos do mar, pois a piedade associa-se à oração, daí para vencer as tempestades do mar é preciso usar a força da oração. O dom da fortaleza, de cor **vermelha**, está associado ao sangue dos mártires e sela o testemunho dos que são movidos pelo Espírito Santo. O dom do temor a Deus, de cor **roxa**, diz que o homem, que com verdadeira fé confia e crê na misericórdia de Deus, não abusa da justiça divina (RODRIGUES, 2006, p.28).

De acordo com dona Maria Bonita, também seriam sete as linhas do Divino, que correspondem a estágios em uma formação para cantar, devocionar e trabalhar com o Divino. Estas linhas/estágios demarcam a posição de cada médium/devoto dentro da cantoria do Divino. Segundo ela,

Todos os médiuns têm a corrente do Divino Espírito Santo. Tive que aprontar na corrente do Divino que era para mim sair cantando a divindade. Eu e as outras médiuns estavam aprendendo a divindade com o mestre chamado Luiz Gonzaga [...]. Eu ia vestir, ele disse que a farda vermelha, quando eu fosse para divindade né? Quando eu vi sua divindade eu tinha que me vestir de vermelho e receber o divino trazer para dentro de casa passar 3 dias cantando mais aquelas pessoas para ajudar não sabe? [...] é assim o Divino é 7 linhas, é branco primeiro, aí conforme o signo da pessoa, como eu sou libra eu vestia branco e azul e vermelho só, aí não pode seguir, mas porque eu não era casada. Rapariga não pode ser mestre⁸³.

Os ensinamentos passados por mestre Luiz Gonzaga eram advindos da autoridade dada pelo próprio Divino. Ocupando a posição de representante, este homem preparava médiuns para trabalhar na corrente desta entidade, os quais, sem exceção, têm a linha do Divino em sua natureza espiritual. Para as mulheres, a formação era interrompida caso não fossem casadas. Essa exigência para superar os estágios da formação foi um requisito que Maria Bonita não pôde atender, por isso parou na cor branca. Esta cor não corresponde a nenhuma das que foram listadas na citação anterior sobre as cores, logo, acreditamos pertencer apenas ao universo de representação afrocatólico das interlocutoras.

Essa imposição moral não impediu que Maria Bonita pudesse realizar seus trabalhos na Umbanda e se desenvolver enquanto mãe de santo. Foi muito curto o tempo em que ela trabalhou com o Divino: “eu só trabalhei 6 meses com o Divino direto mais esse homem, com seis meses ele me tirou, foi meio ano para não acontecer o pior comigo, disse que eu podia festejar o Divino, mas acompanhando você que fosse o dono da

⁸³ Conversa realizada dia 02 de outubro de 2021.

igreja”⁸⁴.

Sobre as cores das linhas/estágios, ela diz ter ligação com os lugares onde os santos aparecem, desse modo “muitas vezes ele aparece numa gruta embaixo, lá embaixo no verde, muitas vezes ele aparece dentro de uma cachoeira. Uma santidade porque de primeiro aparecia e o povo festejava, [...] as cores por causa das moradias que chama Aruanda”⁸⁵. Essa mitologia entrelaçada entre santos e o mundo dos espíritos tem muito da formação religiosa de Maria Bonita, o que leva os termos usados por ela a ganharem polissemia. Um exemplo é dado com o termo cachoeira, usado quando ela se refere a sua formação no Terecô/Umbanda, “eu fiz meu cruzamento com ele [pai Deni?] eu sei que eu deitei 13 dias e tive dois meses com ele lá, pela formação, [...] da, do espírito, a gente diz bolar [embolar?] o santo, fiz uma cachoeira. Foi uma cachoeira, foi uma feitura”⁸⁶.

É por isso que Maria alerta sua filha de santo Helena para os males de seguir na devoção ao Divino sendo ou ocupando uma posição de chefia não sendo casada. Ela apenas está seguindo as prescrições que lhe foram dadas e tendo cuidado, dando conselhos. Dona Helena não estaria acompanhando quem puxa a folia do Divino como deveria ser. Dona Maria Bonita reproduz a lógica e as imposições de um sistema que tem o matrimônio como um sacramento, assim como no catolicismo, e explica as cores dos estágios pela lógica da cosmologia afro-brasileira.

Na formação da cantoria do Divino, Maria ficou apenas no branco (linha branca da Umbanda?), não pôde prosseguir nos “estudos”, ela não seguiu em frente pelo caminho da devoção ao Divino. Nesta encruzilhada, ela parou, olhou para os lados e seguiu pela via afrorreligiosa, o que é reforçado quando diz:

eu tinha 16 anos eu já era mulher separada do marido, aí ele botou roupa branca
nim mim [mestre Luiz Gonzaga], aí ia cantar mais [...] aí ele disse que eu só
podia seguir o Divino por 5 anos porque eu tava sozinha, se eu cassasse ele
botava minha farda azul, mas quando eu tive para aprender nesses 5 anos com
ele eu não casei fiquei sempre só, sempre na roupa branca⁸⁷.

O branco, a cor branca seria a primeira cor, para os iniciantes na cantoria. Essa

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Conversa realizada dia 25 de fevereiro de 2020.

⁸⁷ Conversa realizada dia 02 de julho de 2019.

marcação baseada nas cores, associando o branco como ponto de partida para os demais estágios não aparece apenas dentro da cosmologia afrocatólica narrada por Maria Bonita. Cileide, também, narra que dona Zefa (*in memorian*) – caixeira do Divino em Porto Franco e católica – só usava roupa branca quando ia cantar e tocar caixa.

Dona Zefa foi das primeiras pioneiras. Ela foi uma das que iniciou junto com Dona Helena. Ela sempre usava esse vestido branco, porque era uma promessa que ela fez, fez essa promessa e ela não deixava de usar o branco, toda cerimonia era a única que tava toda de branco. Ela dona Zefa foi a melhor caixeira que o Divino já teve assim na minha visão⁸⁸.

Na mesma entrevista Cileide fala que ao contrário do que convencionalmente se faz em momentos de luto, usando roupa preta, dentro do grupo as Cantoras do Bem, é o branco que se usa nesta ocasião. No caso de dona Zefa, era um longo período de luto demarcado por uma promessa. O que demonstra os usos diferentes e as várias interpretações para as características do Divino. Para dona Maria Bonita, os significados variam e dependem de onde a divindade aparece. À frente montamos um quadro para melhor demonstrar esses significados.

Quadro 2: Cores e significados das linhas do Divino segundo Maria Bonita⁸⁹

Cores das linhas do Divino	Significados
Verde	As matas significam esperança, vida
Azul	As águas
Amarelo	Ouro, riquezas
Vermelho	Sangue, amor, guerras
Branco	Paz
Preta	Divino preto do Goiás é para fazer o mal

Dona Maria negligencia uma cor nessa tabela, isso pode ser entendido como falha na memória ou pela formação incompleta. O que mais chama atenção é essa expressão, “Divino preto do Goiás” usado por ela para se referir ao demônio, dando pistas sobre as interpretações religiosas, onde o Divino preto é mais uma expressão usada pelos próprios terecozeiros: “eu trabalho com o Divino branco e os outros com o Divino preto!” Por exemplo.

⁸⁸ Entrevista realizada dia 31 de março de 2021.

⁸⁹ Conversa realizada dia 04 de novembro de 2021.

Stuart Hall (2016, p.52) vai dizer que “todos os signos são arbitrários. Esse termo significa que não existe nenhuma relação natural entre o signo e seu sentido ou conceito. [...] é o código que fixa o sentido, não a cor por si própria. [...] os signos por eles mesmos não podem fixar sentido”, infelizmente numa sociedade racista, elitista e intolerante o código que predomina é associar o branco com o belo, o bom, o melhor, e isso é reproduzido desde a infância nas brincadeiras, nas piadas, no cotidiano. Enquanto a cor negra é associada a maldade, perigo, servidão, pobreza, atraso, coisa ruim.

Dona Helena também tem histórias envolvendo as cores da bandeira, ela conta que por volta dos 6 anos de idade,

não tinha bandeira, vestido do batizado tinha sido minha madrinha que tinha me dado, peguei o vestido do batizado, cortei fiz a bandeira azul, a história da bandeira azul, o povo vem vestido de branco e azul, todos que vem vindo, aí fiz a bandeira azul. ‘Escundida’, mamãe brigou, chorou e eu nem chorei, que eu ‘tava’ alegre que eu disse para ela que eu ia embora para um lugar muito longe⁹⁰.

É mais comum ver a bandeira na cor vermelha, a de azul remete-nos à briga simbólica encenada pelos mouros e cristãos nas cruzadas de Pirenópolis/GO. Se aproximando do universo dos terreiros, a escolha da cor da festa, das mesas de bolo, da bandeira, pode ser decidida pelos encantados que em alguns casos são devotos do Divino. De acordo com Leal (2017, p.299) “por vezes não são dadas justificativas muito elaboradas para a escolha de tal ou tal cor, mas essa escolha pode, noutros casos, resultar da intervenção dos encantados relacionados com a festa”. No caso da devoção de dona Helena, como já vimos, esta sofreu influências sobrenaturais desde muito cedo, convém lembrar o que ela disse:

– [Bruno] Quem era esse homem que a senhora disse que tava com a senhora, quando era pequena?

– [Dona Helena] O homem que ficava, que ficava por detrás de mim? [risos] eu acho que era um encantado, só podia ser, um encantado, porque ele me chamava e dizia, tudim: cadê o teu marido? Eu não tenho não⁹¹.

Apesar de chamá-lo aqui de encantado, esta entidade pode ser o próprio Divino Espírito Santo, essa afirmativa é reforçada pela pergunta da entidade, preocupada desde a infância de Helena com os requisitos da formação para a cantoria, o que fica nítido na

⁹⁰ Entrevista realizada dia 31 de maio de 2020.

⁹¹ Entrevista de 31 de maio de 2020.

expressão “cadê o teu marido?”. Na época com apenas 7 anos, dona Helena não sabia distinguir o que era encantado e o próprio Divino Espírito Santo. Na citação anterior é interessante como uma criança de 7 anos tem consciência de entregar um vestido de batizado para servir como bandeira. Brincadeira, travessura ou influência dos encantados? Hoje ela sabe muito bem a diferença, uma vez que em seu quintal moram dois destes:

– é um rapaz, ele me acompanha e eu faço parte do cruzeiro, eu tenho que representar o cruzeiro e cantar tudo [...] represento o Divino no Cemitério, isso aí foi desde o começo da história. [...] Isso aí é voto e o poço é voto também, é uma moça das águas [...]. É uma Mãe d’água ela, não sei se ela foi embora, acho que ela não foi não, ela mandou eu botar um peixe dentro do poço eu botei [...] eu puxando água e vendo a luz clareando, uma tochna deste tamanho, a coisa mais linda do mundo. [...] Chico do Poço dizia, ele mesmo dizia que isso aqui era um encântico [...]. E a Diomar desceu, é uma Mãe D’Água ela. [...] Desceu, encantada, ela desceu em cima dele e aí xiii... a vela dela é azul e branca⁹².

Imagem 9 – Cruz de encantado



Imagem 10 – Poço de Diomar Mãe D’água



Fonte: arquivo pessoal.

Segundo Venâncio (2019, p.15) a palavra encantado “designa seres humanos que teriam vivido na Terra e foram para outro plano sem experimentar a morte. Assim, não são considerados espíritos de mortos, como os ‘eguns’ do Candomblé ou da Umbanda”. A relação de Helena e Maria Bonita com os encantados é de proximidade desde a mais tenra infância, o que não se desfez nos dias de hoje, como narrado linhas atrás.

⁹² Conversa realizada dia 27 de setembro de 2020.

Maria Bonita nos fala que o Divino Espírito Santo pertence à linha astral ou astral superior e esta tem outras entidades, como Rei Badé e a linha dele, os encantados celestes, como Oxalá, que termina sendo o próprio Jesus Cristo⁹³. Esse cruzamento do Divino com outras entidades tem ainda outras manifestações no universo religioso das interlocutoras, por exemplo, para Maria Bonita, “a Jurema é cruzada com o Divino Espírito Santo nas matas, nas cachoeiras, nas pedreiras. [...] De primeiro o povo não sabia, chamava Aruanda onde os espíritos moravam, onde Deus deu, por onde Deus andou⁹⁴”.

A característica narrada por João Leal acerca dos terreiros de São Luís, onde os encantados são devotos do Divino e escolhem as cores da festa, também pode ser vista como um cruzamento dos terreiros, neste caso do Tambor de Mina com o Divino. Nota-se mais desse cruzamento em Porto Franco, quando a “esposa [do dirigente Antônio Macumba], dona Vanda, disse que seu Simpílicio pediu uma bandeira azul com a pomba do Divino. Vanda pediu que sua filha desenhasse a pomba branca na bandeira⁹⁵. Nego Simpílicio é um Exu, escolheu a cor azul, que segundo dona Ducarmo “a bandeira azul significa marinheiro, o Divino faz parte das águas também⁹⁶”.

O azul da bandeira de Helena é associado a mãe d’água Diomar, que mora no quintal de casa em um poço, um enredo místico que demonstra a manifestação do Divino com outras religiões e com esta mulher desde muito cedo. Essas várias representações acerca das cores do Divino dadas por terecozeiros/umbandistas todos devotos do Divino, assim como boa parte de suas entidades – caboclos, exus, encantados – formam uma rede de significados compartilhados que vão, a partir de interesses particulares, sendo ressignificados. Cada indivíduo parece ter uma visão diferente do todo, da festa, da devoção, da formação, da moralidade. Todavia, existe algo em comum, pois

a consciência [coletiva] não passa então de um fluxo contínuo de representações que se perdem umas nas outras e, quando começam a aparecer distinções, são todas fragmentárias. Isto está à direita e isto está à esquerda, isto é do passado e isto é do presente, isto se parece com aquilo, isto acompanhou aquilo, eis mais ou menos tudo o que poderia produzir mesmo o espírito adulto” (MAUSS, 2001, p.402).

⁹³ Conversa realizada dia 02 de outubro de 2021.

⁹⁴ Conversa realizada dia 02 de outubro de 2021.

⁹⁵ Diário de Campo 10 de janeiro de 2020.

⁹⁶ Conversa realizada dia 02 de outubro de 2021.

Dentro da devoção ao Divino, do lado das umbandistas, existe ou não a necessidade de trabalhar e desenvolver a linha deste mesmo Divino. Depende se suas entidades são devotas do Divino, se as médiuns podem prosseguir com a formação. Mas mesmo não atendendo a nenhuma destas prerrogativas, uma pessoa a princípio pode recorrer a instância superior, como é o caso de Helena, que recorre ao próprio Divino, negligenciando a autoridade que sua mãe de santo tem sobre ela.

4.5 Iniciação para uns e dom para outros ou os dois ao mesmo tempo?

Por que existe conflito de poder nas representações? Não seria o Divino o mesmo, tanto no terreiro como na festa pública católica? A agência do Divino tem pontos em comum em como o encaram, o adoram e o seguem, mas a forma que se apresenta na prática da representação muda em cada contexto. “Se perguntarmos [...] quem foi [...], em que época viveu e o que fez, as respostas serão, quase sempre, imprecisas e incoerentes. No entanto, a respeito da ação do santo, [...] vão responder unanimemente [...] é um santo dotado de ‘grandes poderes’ e que faz ‘muitos milagres’” (HERTZ, 2016, p.127). Além de um conflito de posições dentro da mesma religião, ou entre religiões diferentes, pode existir também um conflito geracional, entre o tradicional e o moderno.

Enquanto as festas do Divino estariam [...], do lado da ‘iniciação’ – no sentido em que se baseiam num corpo de normas rituais tradicionais transmitido de caixeira para caixeira –, as articulações entre mina [Umbanda] e Divino estão do lado do ‘dom’ – no sentido em que abrem espaço para combinações móveis entre o que é tradicional e aquilo que são as políticas de inovação religiosa de cada pai de santo (ou de cada entidade). (LEAL, 2017, p.340)

Esta citação resume as particularidades que a Festa do Divino assume em terreiros de Tambor de Mina em São Luís do Maranhão, com o protagonismo de mães e pais de santo, bem como das caixeiras e a festa pública católica sob liderança da Igreja. Em Porto Franco, a iniciação se faz notar do lado das caixeiras, como o exemplo de Helena, que inicia Valdane e Cileide. E entre Helena e Maria Bonita, sua mãe de santo.

Helena não é mãe de santo, não tem terreiro, procura na identidade de caixeira a manutenção de uma tradição, desse modo está teimando com os preceitos do Terecô/Umbanda, segundo sua mãe de santo, onde também foi desenvolvida para trabalhar, mas só baia em terreiro alheio, ou seja, fora de onde ela é feita. A iniciação no Divino

narrada neste trabalho não permite a uma mulher solteira seguir no mando da folia. A tradição do Divino, na concepção das interlocutoras, só permitia seguir com a devoção se fosse acompanhar outros, de preferência homens que estavam na posição de mestre, talvez por isso Maria Bonita via no bispo a figura de chefia que ela precisava demonstrar está seguindo.

rapariga não pode ser mestre, sobre mandar a folia, tem que ter um na frente. Eu era nova e bonita e desejada eu não podia ser dona da frente da divindade, botar uma igreja do Divino para mim. Era para mim ter botado uma igreja do Divino no meu salão, mais aí como eu era solteira, não botei⁹⁷.

Maria Bonita e Helena têm representações diferentes para a devoção, a primeira saiu da iniciação ao Divino e foi para o Terecô e a última em partes continua com a tradição da madrinha e teimando no prolongamento da permanência e na posição de mando na festa. Quando falam que querem ou queriam abrir um salão, uma “igreja” com o nome Divino Espírito Santo, o que querem dizer é que do lado do dom elas podem abrir o salão, mas desde que suas entidades permitam. Os discursos apontam para maneiras de lidar com tradição e inovação, desde que sigam as convenções.

Para Helena, a palavra dom aparece literalmente em seu discurso, o que nos faz pensar nos carismas católicos, fornecidos pelo próprio Espírito Santo e no dom de nascença quando a pessoa já nasce pronta, precisando ser iniciada apenas para se desenvolver, deste modo desenvolvendo no mesmo processo a entidade.

Aquilo ali era um dom, que eu tinha nascido com aquele dom, ninguém tirava. Que aquilo ali era coisa de Deus, segredo que ele tinha me dado não adiantava ninguém, pedir e nem atentar, e nem ficar com aquela inveja porque aquele dom chegar ni mim, e é o espírito que chegar ni mim⁹⁸.

Esse dom a que ela se refere é fruto também das obrigações dentro do Terecô/Umbanda, ela pede firmeza, vai cantando e os versos vão vindo, não sabe explicar que memória é essa que faz cantar tanta coisa para o Divino. Talvez tenham sido os encantados que fazem Helena permanecer cantando por tanto tempo porque são devotos e gostam que ela represente. Fazemos essa colocação tendo por base a feitura de Helena, segundo narrado por Maria Bonita:

foi a Mãe Marina [...] aqui em Tocantinópolis na Praia do Fernandes. Nós

⁹⁷ Conversa realizada dia 02 de outubro de 2021.

⁹⁸ Entrevista concedida em 26 de abril de 2011.

descarreguemos ela, batizemos o guia dela, lá na praia, mas primeiro nós cantamos a Divindade e depois rezemos o terço. Houve os batismos e tudo. Aí levantamos ela, parece que depois de uns três dias. A feitura que ela tem espiritual, foi a Mãe Marina que fez aqui nesse centro. [...] o terreiro dela é para ser numa mata, assim na entrada da mata, seja a casa dela e o centro e o tipo dela bater tambor. [...] as correntes dela é muito ruim, muito forte. E a divindade dela, ela tinha que festejar cinco anos⁹⁹.

O dom e a iniciação inspirados em João Leal são entendidos aqui diferentemente do par de oposições de Lévi-Strauss, o cru e o cozido, um par entre natureza e cultura, uma forma de diferenciação entre práticas mais e menos estruturadas. O dom e a iniciação se misturam no contexto de Helena, levando em conta a agência dos encantados e do Divino. As oposições iniciação e dom, tradição e inovação são representadas pelas interlocutoras como sendo parte de um mesmo universo semântico e pragmático. Na especificidade do universo religioso afro-brasileiro, o processo de iniciação tanto de Helena, como de Maria Bonita, se dá quando “o eu torna-se residual e múltiplo, desterritorializando todas as identidades precariamente constituídas numa multiplicidade de passagens. É nesse sentido que o ritual afro-brasileiro não é apenas uma prática, mas também uma filosofia da identidade” (ANJOS, 2008, p.85).

No caso da iniciação, a pessoa e o orixá, encantado ou vodum, estariam sendo gestados juntos, construídos para a nova vida a partir do mito do deus que se descobriu habitar no neófito. A iniciação aciona o desenvolvimento da divindade que já existia na pessoa e a pessoa se reconstitui como um ser para a divindade (ANJOS, 2008, p.90). Respeitar essa filosofia da identidade afro-brasileira é o que Roy Wagner entende por antropologia reversa, a forma como os nativos leem o mundo, o interpretam à sua maneira, fazendo sua cultura ser diferente das demais, inventando tradições, adaptando na medida do possível às necessidades do presente.

A perspectiva de inventar, no sentido de criatividade (GOLDMAN, 2011, p.204), é aceitar que o nativo também tem essa capacidade, levando em consideração o que pode ser inventado de acordo com as convenções sociais. Assim como a cultura ocidental presente na figura do antropólogo inventa uma cultura para o outro, cria representações a partir de uma criatividade academicista, os nativos também inventam uma hipótese para a

⁹⁹ Conversa realizada dia 13 de abril de 2020.

relação com o mundo externo, com a natureza, que eles também respeitam e aceitam estar presentes dentro deles.

Sobre invenção da cultura e as convenções sociais, Machado (2011, p.176), interpretando Roy Wagner, afirma que

convenção e invenção se alteram e apresentam um mundo no qual há variação entre aquilo que é inato e o que é artificial, não há, em última instância, uma ‘realidade’ exterior a ser captada e representada. A própria noção de representação apareceria reformulada, haja vista que todas as formas de capitulação humana derivariam desse procedimento de ordenações e articulações de ação simbólica, a própria noção daquilo que é inato é derivação desses procedimentos.

Foi dona Maria Bonita que iniciou Helena na sua religião, que ela mesmo criou, afinal “cada casa é uma casa”, o que significa dizer “que cada casa é livre de adotar, dentro de certos limites, soluções rituais inovadoras” (LEAL, 2021, p.166). As convenções e articulações dentro dessa religião permitem determinados tipos de desvios, baseados na compreensão que se tem de dom, de divindade, de linhas espirituais, enfim, uma grande variedade de termos usados no cotidiano. O que Maria Bonita faz é atestar que o dom de Helena se constitui em “umas correntes muito ruins, muito forte”. Mãe Marina, guerreira, chefe do terreiro, é o guia que realizou o batismo do santo de Helena, a divindade foi cantada, Helena foi descarregada, o que significa que a impureza de seu corpo foi retirada com alguns rituais, “foi três dias a camarinha dela, eu levei no cemitério, descarreguei, trouxe nas águas, descarreguei, aí levei para as águas no outro dia. Batizei o guia dela e deitei. O Gira Mundo não queria aceitar a camarinha de jeito nenhum, era mais dias, era para ser mais de três dias”¹⁰⁰.

A sutura feita por Mãe Marina – que junta os traços do dom de nascença, com a necessidade do desenvolvimento espiritual das entidades – faz de Helena uma representante tanto do tradicional como da criatividade. Inato e adquirido numa mesma pessoa, que é liminarmente perigosa, tendo em vista suas correntes e as particularidades de sua iniciação. Mãe Marina é doutora, e como numa prescrição médica, passa o tratamento que Helena precisa seguir.

Desse modo, o que acontece é que Helena está teimando com as ordens de Maria

¹⁰⁰ Conversa com Maria Bonita em 13 de abril de 2020.

Bonita e de Mãe Marina. Podemos aprofundar o debate sobre essa teimosia e nos perguntarmos: Helena poderia ter seguido sua mãe de santo, mas seguiu o Divino e os encantados? Correndo sérios riscos por conta de não ter aberto o salão, como foi aconselhada, e estar trabalhando com as correntes do Divino, que é astral, segundo Maria Bonita: “isso aí não é a linha dela não, isso aí é o astral, ninguém trabalha com astral não. Astral é só para milagre”¹⁰¹, ela explica que ninguém trabalha com o Divino e o que é pior, por tanto tempo, pois é uma linha que se prolongar o uso, o cavalo morre.

Para Maria Bonita, é um milagre Helena estar viva por tanto tempo, outro milagre foi sua iniciação, quando Mãe Marina juntou o dom que Helena tem para a devoção com a necessidade da iniciação. Com a iniciação que fez, Helena não podia trabalhar mais de 5 anos sendo solteira e impura, assim como Maria Bonita aprendeu e assim o fez. E mesmo tendo casado e seguindo todos os preceitos do dom, Helena não podia seguir com o Divino trabalhando com sua linha.

Percebo que Maria Bonita transmite uma “comunicação de uma espécie particular: ele[a] notifica a alguém sua identidade, quer no sentido de que ele[a] a exprime e a impõe perante todos [...], quer notificando-lhe assim com autoridade o que esse alguém é e o que deve ser” (BOURDIEU, 2008, p.101). Maria Bonita, sendo representante política de sua religião e tendo autoridade sobre seus iniciados, tenta ter domínio também sobre o dom, receitando maneiras de o controlar.

Roy Wagner (2010, p. 96) fala que “invenção e convenção mantêm entre si uma relação dialética, uma relação ao mesmo tempo de interdependência e contradição”. Sobre o entendimento deste autor acerca da dialética, afirma que

uma dialética opera explorando contradições [...] contra uma base comum de similaridade - em vez de recorrer à consistência contra uma base comum de diferenças, à maneira da lógica racionalista ou ‘linear’. Segue-se que culturas que convencionalmente *diferenciam* abordam as coisas com uma ‘lógica’ dialética (WAGNER, 2010, p.96).

Essa ideia de dialética não tem a intenção de chegar a uma síntese (GOLDMAN, 2011, p.210), se aproxima mais da compreensão de fricção entre culturas, e no nosso caso em particular, em processos de simbolização que se diferenciam, se aproximam e se

¹⁰¹ Idem.

afastam, mas só tem sentido numa relação de conflito entre invenção e convenção.

A dialética cultural, por último, inclui ambas as operações, é o universo em que distinções são integradas (invenções tornam-se convenções) e integrações são distinguidas (convenções tornam-se invenções), reúne e distingue pessoas, combina contextos inatos e artificiais de maneiras originais e altamente específicas). (MACHADO, 2011, p.176)

Em resumo, no cruzamento dos dois sistemas de compreensão e organização da realidade que trouxe para essa sessão – a iniciação e o dom – ambos podem ser compreendidos como limitados, uma vez que o que eu pude ver no campo não foi tudo o que tinha para ver. No limite daquilo que foi visto e percebido, compreendo que as interlocutoras convivem, criam e recriam um mundo onde a subjetividade de seres encantados tem de ser respeitada, se se quiser manter as bases do seu próprio mundo, uma vez que dependem deles para trabalhar, assim como estes justificam suas práticas rituais e lhes mantêm vivas.

4.6 “O Divino chega de junto de mim e dá aquele timbre, quando ele sai não lembro mais de nada”: a cada um se dá um dom diferente.

Novamente usando cenas do cotidiano de interação em campo com Helena, seleciono duas para trabalhar nessa sessão final. A primeira do dia 10 de janeiro de 2020, ainda nos primeiros contatos com ela e a segunda de 02 de junho de 2020. Na primeira cena, me dirijo à casa dela, na manhã por volta das 09:00h. Estava de moto, era um dia ensolarado. De onde moro até sua casa são 2,5 km aproximadamente, tem uma passarela, que dá direto no bairro Vila Carmelina onde ela mora. Senti-me com sorte, pois o trem não passou, o barulho, além de ensurdecedor, impossibilita o entendimento da gravação. Estacionei a moto embaixo de uma mangueira em frente da casa. Pedi licença para entrar, dona Helena a princípio não lembrava meu nome, mas foi muito simpática, logo perguntou: “o que é que eu tenho que dizer?” E sem me dar tempo de reação, ela mesmo responde, “ah sim, eu sou uma organizadora do Divino dentro de Porto Franco, o Secretário de Cultura que foi quem me escolheu, juntamente com o prefeito”. A conversa foi breve, ela logo me falou que eu precisava falar com a vizinha, que também sabe das coisas, dona Ducarmo. No entanto, não conversei com ela nesse dia.

Helena então me convida para ir com ela até a casa de Seu Raimundo e de Seu Antônio Macumba. Ao sairmos da casa e do terreiro de Seu Raimundo, fomos à procura de seu Antônio, mas ele não se encontrava. Segundo ela: “eles realizam festas bonitas e sabem de muita coisa”. Dona Helena troca de roupa e agora está de vestido vermelho com o desenho de uma pomba branca no peito. Antes de me levar até eles, ela toca sua caixa, como se falasse através dela, retirando um som forte do instrumento pedindo forças ao Divino, bênçãos para a saída, cantando e abrindo os caminhos com o cântico “Eu venho de longe, muito longe...”. Ela sai de casa e vai até a mangueira na frente, tocando sua caixa e cantando esta canção.

Cabe frisar que Dona Helena tem 69 anos, mas seu semblante a acusa de ser mais velha. Isso é reforçado por Valdane (*in memorian*), até então integrante e organizador do grupo Cantoras do Bem, quando afirma: “Helena já não tem mais a mesma potência na voz”. Valdane era bem mais jovem que ela, tinha 31 anos, também era caixeiro. Por ser caixeiro, e por visitar o terreiro, ele tinha propriedade para falar sobre Helena. Sobre a questão do envelhecimento no Terecô, Martina Arleth (2016, p.289), compreende que...

com o passar dos anos [...] os resíduos se acumulam em seu corpo e vão confluindo para sua fragilidade, para o acometimento de doenças, para o envelhecimento. Não que o cansaço, a velhice e os problemas de saúde não incidam sobre qualquer pessoa, independentemente de ser ou não pai ou mãe de santo, haja vista uma compreensão biologizante da passagem do tempo. Contudo, no caso dos mestres, a exposição ao ‘pesado’ e ao ‘trabalhoso’, a lida com o perigo e com diversas energias, a constante busca de equilíbrio e proteção alcançam uma intensidade não compartilhada por todos.

Quanto ao processo de envelhecimento de Helena, a outra justificativa já mencionada é dada por dona Maria Bonita, quando diz que ela não poderia rezar o Divino por mais de 5 anos. Mesmo sendo atingida por esses dois sistemas pesados, tanto do lado do Divino Espírito Santo como do lado do Terecô/Umbanda, Helena teve forças para me levar à casa de seu Raimundo, dirigente de terreiro, que também é devoto do Divino. Noto que Helena não trocou de roupa, foi paramentada, do jeito que estava representando o Divino. Foi ela mesma que apresentou meus interesses de pesquisa para seu Raimundo.

Interessante notar que antes de sair da casa para a rua, ela me perguntou, “você me diz o significado que é para eu saber o que eu tenho que dizer”. Mesmo com essa fragilidade em poder repassar através de palavras sua devoção, foi ela quem deu os

significados ao chegar na casa do dirigente, vestida a caráter e apresentando minhas intenções.

Seu Raimundo da Silva é dirigente de terreiro, da Tenda Santo Antônio¹⁰². O terreiro fica localizado nos fundos da casa de morada, essa característica encontra-se em alguns terreiros, como no de Maria Bonita, no terreiro do Seu Antônio Macumba, no antigo terreiro da falecida dona Cícera e no terreiro de dona Josefa (a primeira e as últimas de Tocantinópolis/TO).

Seu Raimundo estava acompanhado de sua esposa, dona Maria de Nazaré, que também é devota do Divino, e de seus filhos, que não seguem mais o grupo Cantoras do Bem. Ele falou de sua chegada em Porto Franco, de como foi difícil enfrentar o preconceito e que até hoje sofre com isso. Falou da Festa do Divino na cidade de Barra do Corda/MA, de onde veio, e disse que lá é mais organizada. Mencionou o momento político pouco favorável aos devotos do Divino na cidade de Porto Franco. Helena também confirma: “Ele não quer nem vê o Divino. [...] O prefeito agora ele não quer nem vê o Divino”.

A pedido de Helena, seu Raimundo me mostra seu salão. Helena diz: “concentre com ele bem aqui dentro que é para ele, [risos] que é para ele ver tudo”. O salão é pequeno, mas muito bem decorado, dona Helena me diz que devo manter contato com ele. Ao fim da conversa, ficou combinada minha volta em poucos dias para assistir à festa de São Lázaro, o que não chegou a acontecer no ano de 2020.

Nesta primeira cena, reflito que Helena me colocou em movimento, assim como o Exu Giramundo, ela me fez dar voltas, abrindo os meus olhos e ouvidos, ao me levar à presença de quem pode explicar mais. Eu não esperava ir a outro lugar naquele dia, além da casa dela. Mas eu estava disposto a mudar o roteiro, eu queria ouvir, com atenção, deixei ser levado pelo momento. Tentei apenas guiar a fala de seu Raimundo para o tema da pesquisa, esperando que a memória dele também o guiasse.

Na segunda cena, dona Helena me convida a ir até sua casa por volta de meio dia. É 02 de junho de 2020, a sua promessa já foi paga esse ano. Estava com ela o senhor “Chico

¹⁰² É o que está escrito no alvará que ele me apresentou espontaneamente, é o mesmo nome atribuído à tenda de seu Antônio Macumba. O que se justifica nessa mesma entrevista quando seu Raimundo disse que no começo de sua vida religiosa ele trabalhava em terreiro alheio, mas hoje tem o seu.

do Poço”. Senhor que aparenta ter entre 75 e 80 anos, com quem não tive mais contato depois deste dia. Helena diz: “ele sabe de muitas coisas”. Eu tinha acabado de chegar do trabalho, hesitei um pouco em ir, pedi então para ela esperar. Acabei rápido de almoçar, e fui “correndo” para sua casa. Sol escaldante, estava novamente de moto. Ao chegar, vejo a bandeira do Divino pendurada em cima da sua porta de entrada. Sua casa segue o padrão de casas construídas pela prefeitura. É pequena, é apertada, é baixa, não tem televisor, não é murada. Dona Helena não tem muito conforto, mas se mostra muito grata às gestões anteriores. Diz ela que um desses prefeitos, o senhor Deoclides Macedo: “é filho do Divino, é devoto”. O que é reforçado pelos “santinhos” dele, que estão no altar de sua sala.

No começo desta pesquisa encontrei a casa de Helena fechada várias vezes. No entanto, como nesse dia ela mesma tinha me chamado, não podia perder a oportunidade. Cheguei, a porta fechada, dei a volta e fui até o quintal, e lá estavam ela e seu Chico do Poço. Sentados próximos à sombra de uma enorme bananeira. O senhor se mostrava lúcido e divertido. Assim como na primeira cena, quis ouvir mais do que fazer perguntas. Guiando, quando necessário, a conversa para que pudesse voltar ao assunto do Divino.

Tentei demonstrar que eu estava ali para aprender com eles. Helena falou: “[...] aí isso aí é do jeitinho que eu tô dizendo, ele tem que fazer esse trabalho consoante eu, ajudando ele, cantando, fazendo a louvação, fazendo as coisas, porque esse povo [‘Cantoras do Bem’] faz um ‘piseiro’”. Ela critica o grupo do Divino mais uma vez por não respeitarem mais ela, por ela não ser mais a pessoa que era antes e não ter mais quem lhe ajude com a segunda voz.

Conversamos sobre os rituais da folia do Divino, entre estes os realizados no curral, no cemitério, nas águas, no começo, meio e fim da festa. Helena se mostrou muito interessada em me apresentar suas representações destes momentos. Falou em me levar para uma chácara para que eu veja na prática como acontece. Chico do Poço falou usando comparações bíblicas, por exemplo, quando disse: “Jesus andou fazendo milagres por obra do Espírito Santo, o Salambisco também faz parte dos dons do mesmo Espírito”. O que Helena confirmou.

No fim da conversa, Helena convidou seu Chico do Poço para segurar uma bandeira do Divino e outra mulher, sua vizinha que também é devota, para segurar uma

pomba branca de gesso enfeitada com ramos de flores dentro de uma bandeja. Eles saíram lado a lado até a mangueira com Helena tocando caixa e cantando na frente. Ela estava representando, seus amigos no papel de devotos, mostrando como acontece a visita das casas no dia de procissão. Todo esse cenário foi montado e Helena no papel dela mesma, tocando caixa e orientando o que deveria ser feito.

Hall (2016, p. 18), nos diz “fazemos uso de signos e símbolos – sejam eles sonoros, escritos, imagens eletrônicas, notas musicais e até objetos – para significar ou representar para outros indivíduos nossos conceitos, ideias e sentimentos”. A princípio, parecia que Helena queria me apresentar um senhor com muito conhecimento sobre as coisas do Divino, no entanto, no fim da conversa ela aproveitou para me mostrar como acredita ser a representação da devoção e como acontece na prática. O conceito êmico de representação que existe no campo necessita de aparato material para ser demonstrado, desse modo, percebo que dona Helena tem dificuldade de ficar somente no plano do discurso, ou não tem segurança ao falar sobre.

Na primeira cena ela me guia, saindo de sua casa e mostrando mais devotos que poderiam me dar explicação sobre a representação. Esses devotos têm terreiro, tem bandeira, vêm de outras realidades. Teriam, segundo ela, mais chances de repassar o que eu procuro. Na segunda cena, as pessoas já aparecem na casa dela, e ela faz um movimento inverso, de nos trazer para a frente da casa e, desse modo, do seu jeito, ela repassa sua forma de entender o que é representar. Helena, então, com a ajuda de amigos, faz a representação que está na sua mente.

Neste caso, percebo que a ação de Helena é feita visando buscar outras formas de repassar o que ela não consegue com palavras. A caixa, as baquetas, o som que sai, o trajeto, as músicas, improvisações, a disposição dos devotos e organização dos objetos, o ajoelhar, o levantar, as mãos para o céu, prestar homenagem junto ao mastro, tudo isso compõe o cenário do ato de representar de Helena. A representação traduzida e vista na prática.

4.6.1 A representação política e os dons do Divino: Helena faz na prática o que não consegue explicar

As cenas trazidas linhas atrás complementam a interpretação obtida no Capítulo

2 com Seu Domingos, que prefere se manter anônimo. Ele é bem enfático ao dizer que a representação realizada por Helena não pode ser explicada por ela mesma, isso porque, mesmo sendo representante do Divino na Terra,

ela não tem estudo suficiente para isso, entendeu? Então ‘veve’ numa cultura que ela não conhece a ‘volante’ dela. [...] Se ela chegasse hoje aos pés de Jesus Cristo o Eterno Deus todo poderoso e Ele perguntasse para ela o que significa você me representar lá no mundo vivente, o que que você me trouxe de benefício? Então quem tem uma cultura dessa, a bandeira dele é o conhecimento, ele tem que se expor em conhecimento, entendeu, meu irmão? [...] Essas respostas que eu lhe dei foi um dom de Deus que Ele deu e eu lhe dei e você tenha um certo cuidado e cautela pra você colocar essas respostas, beleza? É isso, não tem nada a ver, ela não sabe mesmo, não é que ela não esteja em condição, é porque ela não tem conhecimento do que ela tá exercendo¹⁰³.

Por tudo que foi dito neste trabalho sobre o ato de representar, seja no cotidiano de Helena, de Ducarmo ou de Maria Bonita, seja saindo às ruas, dentro do terreiro, tocando caixa, realizando trabalho de ordenação, dançando, cantando, vendo e ouvindo manifestações do Divino, todas elas são representantes, no sentido político do termo, que significa

ocupar o lugar de alguém, ter em mãos sua autoridade’. Dali surge a dupla definição dos representantes: ‘aquele que representa numa função pública, representa uma pessoa ausente que lá deveria estar’, e ‘aqueles que são chamados a uma sucessão estando no lugar da pessoa de quem têm o direito’ (CHARTIER, 2011, p.17).

Mesmo não tendo condições de explicar sobre a representação, sobre o que faz, porque foi escolhida, Helena é autêntica representante da bandeira do rei (o próprio Divino), como foi dito no começo do Capítulo 2. Mesmo não tendo condições de explicar, ela tem súditos que podem fazer isso por ela. Helena tem autoridade e poder para empossar e desapossar quem ela achar que deve, assim a mando do rei. Ela deu pistas, desde 2011, e só agora eu pude ver o que ela quis dizer, por exemplo, ao ser entrevistada sobre a festa, quando disse,

Eu vou dizendo aquilo tudim que ela vai me perguntando, perguntando e eu vou dizendo, e as outras corre tudim e se esconde, só quem paga o pato é eu, eu agora eu vou botar o secretario da cultura, aí eu...[Helena faz um gesto com as mãos se referindo a sua saída do assunto], e pergunta pra ele, porque ele é que é o...[chefe?] Ele não tá cantando, ele não tá batendo numa caixa, ele não tá louvando numa Igreja daquela bem dali pra você pensar, pra você pensar como você pode fazer uma louvação daquela Igreja bem dali. Primeira vez que você

¹⁰³ Entrevista realizada dia 17 de fevereiro de 2022.

vai, salva ela dizer as palavras que a gente diz, nem eu não sei, se eu tiver aqui sozinha, se uma pessoa chegar pega sem eu nem oh, não sei de nada, de nada, de nada, aí chega aquele¹⁰⁴.

Existem coisas que não podem ser explicadas, somente sentidas. Esse é o caso do sentimento de fazer parte no Divino. Helena entende que foi escolhida, que é representante, mas que, “pura”, ela não sabe de nada. É mistério. Ou de outro modo, com a leitura que ela tem, fica mais fácil demonstrar suas práticas com ações do que com palavras. No entendimento dela, é o Secretário de Cultura o responsável por essa parte, pois é ele quem tem estudo e vem mais preparado.

Os motivos para o Divino escolher uma mulher negra, pobre e semianalfabeta para o cargo de Rainha do Mastro podem ser os mesmos encontrados nas escrituras sagradas. Refiro-me a uma gramática religiosa cristã, onde aparecem personagens sem instrução que foram escolhidos para liderar, para representá-lo, como Moisés, Davi, Jeremias, Pedro, enfim, homens escolhidos dentre os mais improváveis.

As convenções sociais, sejam elas cristãs ou afroreligiosas, atravessaram a vida e trajetória desta mulher que ainda tem forças para, na prática, inventar uma nova religião. A religião do Divino que agrega seu dom para cantar, improvisar e criar. É limitado, porque a cada um é dado um dom diferente. No dom de ser caixeira, seus encantados lhe apoiam, e ela conseguiu isso a duras penas, hoje eles moram nela e com ela. Seu corpo é território destes e estes precisam dela. Encantado precisa de obrigação e o Divino de devoção, os dois estão próximos e vivem da força que Helena deposita nela e nos seus, o dom e os encantados, e a criatividade advindos da iniciação.

¹⁰⁴ Entrevista realizada em 26 de abril de 2011.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Superada a cegueira epistêmica do começo dessa dissertação? É uma pergunta que eu faço a mim mesmo. E respondo dizendo: “já não sou mais [o] pesquisador que começou este trabalho e que, embora fosse relativamente livre para observar, de fato pouco via. Enfim, outra posição” (RABELO, 2014, p.20).

A partir do trabalho etnográfico, acredito que muitas cortinas vão se abrindo, muitos saberes se revelam a partir do momento em que o pesquisador acredita que ali no campo é possível realizar a pesquisa. Seja por amor ao que faz, seja por necessidade, ou pelos dois motivos juntos, esta pesquisa me rende reflexões acerca do quanto eu cresci, amadureci, aprendi certas coisas para a vida.

Continuar a pesquisar o que é diferente do meu universo, continuar a compartilhar momentos de seriedade, de alegria, de questionamento, de vivência com outras pessoas é poder, além de somar experiências, descobrir que nem sempre fazer a obrigação de um trabalho acadêmico é uma coisa extenuante e chata. Obrigação é coisa séria, sem ela não nos desenvolvemos, as filhas de santo que o digam.

Mesmo sendo prazeroso estar lá em campo, descobri que mesmo o trabalho etnográfico sendo quase um prolongamento de um trabalho anterior com tema parecido, o ditado “quem vê cara não vê coração” ainda persiste. Essa nova trajetória, como acabo de dizer, é um campo novo, uma nova cultura, novos atores, novas relações, ainda mais se tratando de uma casa afroreligiosa diferente. “Cada casa é uma casa”, tudo deve ser reconstruído, nada de deixar as experiências anteriores engessarem a reflexão atual.

Ao criar uma realidade para o campo estudado, eu suprimo minha autoridade em favor da busca por uma antropologia simétrica. A autoridade epistêmica buscada na relação com minhas interlocutoras tenta ser efetivada no respeito pela gramática delas, quando elas dão um sentido para o termo representar, logo é uma autoridade compartilhada. Aprendi que elas são autoridades e que além de construir relações específicas para levar suas práticas adiante, indiretamente vão produzindo cidades, religiões e famílias com os saberes que adquirem.

Por tudo que foi dito aqui, podemos pensar que dona Helena é uma *bricoler*, isto é, “nem todos os indivíduos dispõem dos mesmos meios e dos mesmos recursos culturais

para produzir seu próprio rol de crenças. A bricolagem se diferencia de acordo com as classes, os ambientes sociais, as gerações” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.47), mesmo sem ter explorado essa terminologia, usada em outros contextos (SILVEIRA; SILVEIRA, 2015; VILLACORTA, 2011), ela é uma mulher que soube lidar com a falta de recursos na infância e conseguiu, graças à fé no Divino e à ajuda dos encantados, superar as dificuldades. Hoje está com mais de 16 anos à frente de um grupo que a reconhece como matriarca. Essa soma de anos de devoção corresponde somente às festas realizadas em Porto Franco/MA. Levando em consideração sua trajetória em outros municípios como São Domingos do Maranhão, Tuntum/MA e Sítio Novo/MA, este último no povoado de Santa Maria, onde Helena morou dezoito anos (conversa realizada dia 02/06/2020), logo, essa soma pode aumentar consideravelmente.

Mesmo com as advertências de sua madrinha Maria Bonita, com os problemas de saúde advindos da idade e dos trabalhos pesados, ela respeita os preceitos do Terecô e segue seu próprio caminho. Uma mulher negra e pobre, digna de representar o Divino na terra, assim como a Igreja, majoritariamente liderada por homens.

No segundo capítulo ficou nítida essa autoridade de Helena, sua relação de proximidade com o Divino, ao longo de sua história de vida de onde ela teria adquirido esse privilégio. Toda sua narrativa aponta para a continuidade de uma prática, mesmo na mudança de gestão municipal, saindo da Secretaria de Cultura, saindo das ruas, da Igreja, ela tem em sua casa um território que é consagrado ao Divino e aos encantados onde emana *axé, mana* ou qualquer nome que se queira dar, a energia vital.

O que dona Helena faz realmente é uma inversão social e política através de suas práticas de representação. Suas representações das práticas religiosas apontam, como diz Scott (2000), para aquilo que é a verdadeira política no cotidiano, ela sabe de sua condição de opressão e quer galgar posições de poder com sua sabedoria religiosa. Assim, a infrapolítica dos grupos subordinados está representada aqui no Salambisco, no levantamento do mastro e na intenção de construir uma igreja.

Além das relações de poder, temos as relações familiares entre as pessoas e os encantados. Antes do primeiro capítulo foi narrada a história do Terecô sob o ponto de vista de sacerdotes que recebem Légua e sua família. Apresentamos o casamento de Antônio

com dona Rita Légua na encantaria, como num sonho ele foi escolhido. Dona Helena recebeu influência de Exu Gira-Mundo, Maria Bonita recebeu ajuda de Mãe Marina, que ajudou Helena em sua iniciação, por fim, Ducarmo está viva por causa de Mariana, outra Mariana foi embora da croa de Bonita porque não aguentou a perseguição policial e as brigas.

Para além da relação entre possuidor e possuído, sujeito e objeto, típica das trocas econômicas, o que temos aqui são relações de escolha das agências espirituais em favor de seus cavalos. O que ganham em troca? Muitas vezes querem o respeito, como numa família, eles querem ver o seu bem-estar. Nem sempre nas relações sociais o que se busca são ganhos materiais, posições de poder, mas simplesmente o bem-estar de quem se gosta, se ama. Os espíritos encantados são como mães, irmãs, pais, padrinhos e madrinhas, protetores de seus filhos, sanguíneos, adotivos, levando à frente um legado ancestral.

No último capítulo, a presença do Divino Espírito Santo se nota ainda mais intensa, com as vicissitudes da festa em Porto Franco. A forte presença das mulheres de santo e seu enredo com o Divino, que se mantém vivo em todo o cotidiano. De mulheres como Helena que o cultuam no terreiro ou no cemitério, assim como cumpre obrigação para os encantados que o seguem, faz-se presente a marca cultural do Centro-Sul do estado do Maranhão. Não é pelos mortos, mas pelo lugar onde estão, que recebe e descarrega energias negativas, lugar de lembranças que devem ficar ali no mais íntimo dos sujeitos.

Para dona Helena a devoção ao Divino é sua razão de viver, para ela não há como descrever a representação apenas em palavras, pois é com o improvisado das cantigas e sua mediação como sacerdotisa caixeira, com o uso dos símbolos sagrados é que se demonstra a prática de representar e de ser representante. Observamos isso também nas demais interlocutoras, são suas práticas, sejam as ditas "religiosas ou profanas", que nos indicam o que é representar o Divino para elas, para entender essa representação não podemos negligenciar nenhum aspecto do cotidiano dessas mulheres e de sua relação com outros universos simbólicos, sejam eles religiosos ou não.

Por fim, mesmo que nossas protagonistas, e em especial Helena, entre em conflito com quase todos os nossos demais interlocutores, suas práticas não podem cair em descrédito, pois enquanto pesquisador, não posso assumir o discurso de nenhum dos

agentes como a verdade ou a versão mais correta. Cada um à sua maneira vai encarar o Divino como acredita que este age, se manifesta e é de direito. No fim, as acusações dizem muito das posições que cada um ocupa e que significado tem suas colocações a partir de convenções e invenções, pois, como foi dito, “o Divino é fogo” e fogo não deixa ninguém passivo.

REFERÊNCIAS

AHLERT, Martina. Formas de movimento, casas e corpos no Terecô (Maranhão). In: SOUZA, Candice Vidal e; GUEDES, André Dumans (Orgs.) **Antropologia das Mobilidades**. – Brasília, ABA Publicações, 2021. Disponível em: <http://www.aba.abant.org.br/files/CAP-072934994775.pdf>. Acesso em: fevereiro de 2022.

_____.; LIMA, Conceição de Maria Teixeira. “A família de Légua está toda na eira”: tramas entre pessoas e encantados. Revista **Etnográfica**, junho, 23 (2), pp.447-467, 2019.

_____. Carregado em saia de encantado: transformação e pessoa no Terecô de Codó. **Etnográfica**, v. 20, n. 2, pp. 275-294, 2016.

AIRES, Maria do Socorro Rodrigues de Souza. **Festa de Sant’Ana e Divino Espírito Santo no terreiro Fé em Deus: as relações do pesquisador no campo**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, 2014.

ALIANO, Nicolás et al. “*Reflexividad y roles en el trabajo de campo etnográfico*”. In: **¿Condenados a la reflexividad?** apuntes para repensar el proceso de investigación social / Nicolás Aliano ... [et al.] ; compilado por Juan Ignacio Piovani ; Leticia Muñiz Terra. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Buenos Aires : Biblos, 2018.

ALMEIDA, Manoel de Campos. **O misticismo do número sete: os números têm poderes sobrenaturais?** Curitiba, Edição do autor, 2019.

AMORIM, Cleides Antônio. **Casa das Minas do Maranhão: vozes que calam, o conflito que se estabelece**. Porto Alegre, UFRGS, PPGAS: 2001.

ANJOS, José Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, Candombleização: para onde vai o Terecô? In: **Anais X Simpósio da ABHR**, Assis, 5/2008. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/283317690> acesso em: 18/01/2022.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a Metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 1983.

BARBOSA, Marise Glória. **Um as mulheres que dão no couro: as Caixeiras do Divino no Maranhão**. São Paulo, Empório de Produções e Comunicações. 2006.

BARROS, Rachel Rocha de Almeida. O filho de uma rainha – reflexões sobre parentesco ritual e seus paralelos com a vida terrena. **ICS/ UFAL**, artigo, 2007.

BASTIDE, Roger. O sagrado Selvagem. In: Revista **Caderno de Campo**, v.2, n.2, 1992. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/40311/43196>.

BLANES, Ruy; Espirito Santo, Diana (orgs.). Introduction: On the Agency of Intangibles. In: **The social life of spirits**. The University of Chicago Press, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. – 2ª ed.- 1ª reimpr. – São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. – São Paulo, Perspectiva, 2007.

BOYER-ARAUJO, Veronique. “Macumbeiras” e “crentes”: as mulheres veem os homens. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, PPGAS, p. 131-142, 1995. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01415757/document> acesso em: 03/05/2022.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **A festa do Divino Espírito Santo na casa de São José**. Disponível em: <https://apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2019/02/A-FESTA-DO-ESP%C3%8DRITO-SANTO-NA-CASA-DE-S%C3%83O-JOS%C3%89-rosa-dos-ventos.pdf>. Acesso: 22/10/2021.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do Gado**: conquista e ocupação do Sul do Maranhão. – São Luís: SIOGE, 1992.

CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 11ª edição, Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro, 2010.

CANTORIA do Divino Espírito Santo em Tuntum – MA. **Youtube**, 06 nov. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mLj9YWl86YQ>. Acesso em: 25 de janeiro de 2022.

CHARTIER, Roger. **A História cultural**: entre práticas e representações. – 2ª ed. – Difel Editora, 2002.

_____. Defesa e ilustração da noção de representação. Revista **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011.

_____. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, 11 (5), 1991.

CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas,

figuras, cores, números) / com a colaboração de: André Barbault... [et al.]; coordenação Carlos Sussekind; tradução Vera da Costa e Silva... [et al.]. - 27ª ed. - Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal. **Entre o corpo e a teoria: a questão étnico-racial na trajetória socioespacial de Milton Santos**. Dissertação – Universidade Federal de Goiás. 2010.

CONCEIÇÃO, Wellington da Silva. “Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo?” Uma (auto)análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertencas ao campo. **Revista de Antropologia da UFSCAR/RAU**, São Carlos, Número 08, 2016. Pp. 41-52.

CORNELIO, Paloma Sá de Castro. Promessa e devoção no Reisado Careta. In: CARREIRO, Gamaliel da Silva. FERRETTI, Sergio Figueiredo. SANTOS, Lyndon de Araújo. (Orgs.) **Religiões e Religiosidades no Maranhão**. – São Luís – EDUFMA, 2011.

CORRÊA, Carlos Hugo Studart. **Em algum lugar das selvas amazônicas: as memórias dos guerrilheiros do Araguaia (1966-1974)**. Tese (doutorado) em História – Universidade de Brasília – UnB, 2013.

CUTRIM, Laiana Lindozo Barros. **“O Tambô é das mulhé”**: falas e experiências de mulheres na cultura popular negra em audiovisual para uso na sala de aula. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST), Universidade Estadual do Maranhão – São Luís, 2019.

DA MATTA, Roberto. “O Ofício do Etnólogo ou como ter Antropological Blues”. In. NUNES, Edson. **Aventura Sociológica**. São Paulo, Perspectiva: 1976.

DEBERT, Guita G. Problemas relativos à história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth (Org.) **A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa**. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (Org.) **A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa**. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DUSSEL, Henrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

ELIADE, Mircea. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo, Mercury, 1992.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo: Revista do PPGAS da USP**. Ano 14, Número 13, 2005.

FERRAZ, Cláudia Pereira; ALVES, André Porto. Da etnografia virtual à etnografia online: deslocamentos dos estudos qualitativos em rede digital. In: **Anais** do 41º Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Pesquisa em Ciências Sociais, Caxambu, 2017.

FERREIRA, Euclides Menezes. **Pajelança**. São Luís, editora 2003.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Cura e pajelança em terreiros do Maranhão. **Caderni dei CREAM**, São Luís, v.8, I, 2008.

_____, Mundicarmo Maria Rocha. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o Terecô de Codó (MA). 2007a. Disponível em: <https://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Tereco.pdf>. Acesso em: 25/02/2022.

_____, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na Guma**: o Caboclo no Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – A casa Fanti-Ashanti, São Luís: Sioge, 2000.

_____, Mundicarmo Maria Rocha. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da magia negra? – São Paulo: Editora Siciliano, 2001.

_____, Mundicarmo Maria Rocha. **Terra de Caboclo**. Prefácio de Liana Trindade. – São Luís, SECMA, 1994.

FERRETTI, Sergio F. Sincretismo e religião na festa do Divino. 2007b. Disponível em: <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/191>. Acesso em: 22/10/2021.

_____, Sergio F. Religião e festas populares. 2007c. Disponível em: <https://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Religiao%20e%20Festas%20Populares.pdf>. Acesso em: 22/10/2021.

_____, Sergio F. Festas religiosas populares em terreiros de culto afro. 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/1/296/1/Festas%2520religiosas%2520e%2520populares%2520em%2520terreiros%2520de%2520culto%2520afro.pdf>. Acesso em: 22/10/2021.

_____, Sergio F. **Querebentã de Zomadonu**. **Etnografia da Casa das Minas**. São Luís: EDUFMA, 1996.

FERNANDES DOS SANTOS, Mariza. **Movimento Negro e Relações Raciais no Espaço Acadêmico**: Trajetórias Socioespaciais de Estudantes Negros e Negras na UFG. Dissertação – Universidade Federal de Goiás, 2016.

FOOTE WHYTE, W. Anexo A: Sobre a evolução de Sociedade da Esquina. In: _____. **Sociedade de esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de

Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FRANKLIN, Adalberto. **Breve história de Imperatriz.** – Imperatriz, MA: Ética, 2005.

G1. Jornal Globo na Internet. Reportagem: **Escola na zona rural de Montes Altos está em situação crítica.** 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2013/04/escola-na-zona-rural-de-montes-altos-esta-em-situacao-critica.html>. Acesso em: 04/06/2022.

GANDRA, Manuel. J. **O Império do Divino na Amazônia.** Mafra, Rio de Janeiro – 2017.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens:** Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. Coleção Brasiliana. São Paulo: Nacional, 1976.

GASTAL, Susana de Araújo e MARTINS, Cristiane Mesquita Gomes. Hospitalidade e Festa do Espírito Santo: contributos da caridade, misericórdia e comensalidade. Revista **Hospitalidade.** São Paulo, volume 15, n.01, p. 141-160, jan-jul de 2018. DOI: <https://doi.org/10.21714/2179-9164.2018v15n1.803>.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** São Paulo, Editora S. A., 1989.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis, Vozes, 1985.

GOLDMAN, Marcio. **A construção ritual da pessoa:** a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 1, n. 12, p.22-54, ago. 1985.

_____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia.** São Paulo: USP, 2003, Volume 46, número 02.

_____. O fim da antropologia. **Crítica,** Novos estud. CEBRAP (89), Mar 2011. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012>.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Marcia. Entre o Divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. **Horizontes Antropológicos,** Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 67-94, jan./jun. 2008.

GONÇALVES, Jandir; OLIVEIRA, Lenir. Os foliões da Divindade no Cemitério dos Caldeirões. In: NUNES, Izaurina de Azevedo (Org.). **Olhar, Memória e reflexões sobre a gente do Maranhão.** São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

GOUVEIA, Claudia Rejane Martins. Personalidades de um rito festivo: as caixeiras do Divino Espírito Santo. In: **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore.** Nº 17, São Luís: CMF, 2000.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. – Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio, Apicuri, 2016.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. – 11º ed. – Rio de Janeiro, DP&A, 2006.

MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. Trabalho apresentado no Simpósio de Pesquisa Conjunta “**As ‘outras’ religiões afro-brasileiras**” nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, a realizar-se em São Paulo/SP, de 22 a 25 de setembro de 1998.

HERTZ, Robert. **Sociologia religiosa e folclore**: coletânea de textos publicados entre 1907 e 1917. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

IBGE Cidades – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Porto Franco**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/porto-franco/panorama>. Acesso em: 04/06/2022.

JOHNSON, Paul Christopher. **Uma genealogia atlântica “da possessão de espíritos”**. Traduzido por Gabriel Banaggia. Translating the Americas Volume 2, 2014.

JOSSO, Marie-Christine. A transformação de si a partir da narração de histórias de vida. **Revista Educação**. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 413-438, set./dez. 2007.

LEAL, João. Tambor de Mina e Divino Espírito Santo: articulações, diversidade, criatividade. **Revista da Pós Ciências Sociais**, São Luís, v.18, n.1, 155-174, jan/abr, 2021.

_____, João. Os Encantados nas festas do Divino: estrutura e antiestrutura. **Revista de Sociologia e antropologia** / Rio de Janeiro, v.09.02: 431–451, mai.–ago., 2019.

_____, João. **O culto do Divino**: Migrações e Transformações. (História e Sociedade), Edições 70, Lisboa, 2017.

LEAL, João; GONÇALVES, Jandir. As festas do Divino Espírito Santo no Maranhão: uma aproximação de conjunto. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, v. 60, p. 10-17, 2016.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da alta Birmânia**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1996.

LÔBO, Tereza Caroline; OLIVEIRA, Isis Lôbo; CURADO, J. G. T. Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis: Novos enfrentamentos na Festa do Divino Espírito. **Revista Temporis [ação]**, 2021.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LEVI, Giovanni. Os usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.

LIMA, Rosirene Martins. **O rural no urbano: uma análise do processo de produção do espaço de Imperatriz/MA**. – Imperatriz, MA: Ética, 2008.

LODY, Raul. **O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. – 2ª ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

LOUREIRO, Juliana. “Meus guias que fizeram meu encruzo”: feitura de uma mãe-de-santo no Tambor de Mina. Trabalho apresentado na **32ª Reunião Brasileira de Antropologia**, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

MACHADO, Bernardo Fonseca. A invenção da representação: breve reflexão sobre a noção de representação. **Cadernos de Campo**, São Paulo, nº 20, p. 1- 360, 2011.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGANANI, J. G.C., TORRES, L.L. (Orgs.). **Na metrópole: textos de antropologia urbana**. Edusp: São Paulo, 1996.

_____, José Guilherme Cantor. Discurso e representação ou como os baloma de Kiriwana podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In: DURHAM, Eunice; et al. **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

MARIANO, Neusa de Fátima. A Festa do Divino Espírito Santo: uma tradição em movimento. PatryTer – **Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografia e Humanidades**, 3 (5), 58-71, 2020. DOI: <https://doi.org/10.26512/patryter.v3i5.26908>

MARIANO, Fabiani Passamani; SIUDA-AMBROSIK, Renata. Trajetórias e transformações transatlânticas da Festa do Divino Espírito Santo nas Américas. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano XIV, n.41, Setembro/Dezembro de 2021. DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v14i41.60504>.

MARINHO, Vaner. **Um canto de luz em Porto Franco**. Publicado em: www.oprogresonet.com, em 02 de junho de 2020.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Revista Tempo Social_Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, 8(1): 25-70, maio de 1996.

_____. Camponeses e índios na renovação da orientação pastoral da Igreja no Brasil.

In: **O poder do Atraso**: ensaios de sociologia da história lenta. Editora Hucitec, São Paulo, 1994.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. Cosacnaify, 2003.

MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: **Ensaio de Sociologia**. Editora Perspectiva. – 2ª ed. – São Paulo, 2001.

MENESES, Maria Lúcia. **As Caixeiros do Divino**: tradição e inovação na metrópole. Este texto está como encarte do CD O Divino Som – Caixeiros da Família Menezes, vol. 2 Associação Cultural Cachuera, 2011. Disponível em: <http://docplayer.com.br/7042171-As-caixeiros-do-divino-tradicao-e-inovacao-na-metropole.html> acesso em: 26/09/2021.

MENEZES, Renata de Castro. Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a Escola Francesa de Sociologia têm a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 29(1): 179-199, 2009.

MIRANDA, Syderlan Bezerra. A monocultura do eucalipto alterando o espaço agrário no oeste Maranhense. **Anais do XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária**, Universidade Federal de Uberlândia, 2012.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando A. (Orgs.). **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. — 1ª ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Novas tramas do sagrado**: trajetórias e multiplicidades. Edusp, 2009.

NOEL, Gabriel D. “*Ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario: las limitaciones del dualismo rural-urbano en el abordaje de la Región Costera del Río de la Plata y algunas propuestas de reconceptualización*”. **Tessituras**, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 129-170, jan./jun. 2017.

_____. “*Las ciudades invisibles. Algunas lecciones teóricas y metodológicas surgidas del abordaje de aglomeraciones medianas y pequeñas en el límite de un hinterland metropolitano*”. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v.15, n. 45, p. 66-77, dezembro de 2016.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1998.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. “**Orixás: a manifestação cultural de Deus**”: uma análise das liturgias católicas “inculturadas”. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP – São Paulo, 2011.

ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada**. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

OSPINA POSSE, May Xué. **La disolución del rostro o el reactivar de la bruja**: tres ensayos existenciales sobre calderones contemporâneos. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2020.

O EXU Gira Mundo para a Umbanda: história, arquétipos, pontos e mais! **Sonho Astral**. 10/11/2021. Disponível em: <https://sonhoastral.com/articles/2414>. Acesso em: 14 de abril de 2022.

PACHECO, Agenor Sarraf; CORRADI, Analaura. Cartografia da arte afroindígena: história oral e etnobiografia em intersecção na pesquisa histórica. **Anais XIII Encontro Nacional de História Oral**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.

_____. Agenor Sarraf. **En el corazón de la Amazonia**. Identidades, saberes e religiosidades no regime das águas Marajoaras. Tese (doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC, 2009.

PACHECO, Gustavo; GOUVEIA, Claudia; ABRU, Maria Clara. **Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão**. Disponível em: <https://blogmanamani.files.wordpress.com/2015/07/caixeiros-do-divino-espc3adrito-santo-de-sc3a3o-luc3ads-do-maranhc3a3o.pdf>. Acesso em: 31/05/2022.

PADRE de Porto Franco dançando o Salambisco. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=exVbY1JBYJo&list=RDCMUCfufSNaD-1FaPbwY4ExQYOQ&start_radio=1&rv=exVbY1JBYJo&t=231. Acesso em: 24/05/2022.

PEREIRA, Waldemar Gomes. **Meu pé de Tarumã Florido**: um retrato de Porto Franco. Editora Ética, 1997.

PEREIRA, Anderson Lucas da Costa. ‘A mina não é abc, não é colégio que se aprende a ler...’: uma etnografia do fazer festa em um terreiro de Umbanda na Amazônia. **Revista Enfoques**, vol.16, nº 1, pp.16-31, 2017.

PINTO, Maria Leal. **Histórias que ouvi contar**: a Guerrilha do Araguaia nas narrativas do povo de santo da Região Araguaia – Tocantins. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade Federal do Tocantins, 2018.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral como arte da escuta**. São Paulo – SP: Editora Letra e Voz, 2016.

PORTO FRANCO. **Documento Curricular do Município de Porto Franco – Educação Infantil**. Disponibilizado em 16 de Setembro de 2021 as 10:16 via WhatsApp do Sindicato

de Professores e Profissionais de Educação de Porto Franco – SINPROSEFRAN.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RABELO, Miriam C.M. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 87-117, abr. 2008.

_____. **Enredos, feituas e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no Candomblé. – Salvador: EDUFBA, 2014.

RAMOS JR., Derval Venâncio. Encontros epistêmicos e a formação do pesquisador em História Oral. **Revista Brasileira de História Oral**, v. 22, n. 1, p. 359-372, jan./jun. 2019.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Dupla ou múltipla pertença religiosa no Brasil. **Estudos de Religião**, v. 32, n. 3 • 93-115• set.-dez. 2018.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Contribuições da festa do Divino Espírito Santo na crença do protestantismo rural. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 256-284, jan./mar. 2017.

RODRIGUES, Herbert. **Entre o espetáculo e a devoção**: a festa do Divino Espírito Santo em Mogi das Cruzes (SP). Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), 2006.

RODRIGUES, Fernanda Silva. **A territorialização dos sujeitos de Boa Vista do Tocantins em Goiás**: uma abordagem a partir da cultura de religiosidade (1840/1940). Dissertação – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Cultura e Território, 2020.

SANCHIS, Pierre. **Fiéis e cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. – Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

SANTOS, Bruno Barros dos; VERAS, Rogério de Carvalho. Maria Bonita de Tocantinópolis: História de vida de uma mãe-de-santo do Norte Tocantinense. **Revista Escritas do Tempo** – v. 2, n. 4, mar-jun/2020.

SANTOS, Ana Maria Smith. História oral e Etnografia: convergências e contribuições em uma pesquisa sobre o outro e suas demandas de políticas públicas em Breves-PA. **Anais XIII Encontro Nacional de História Oral**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.

SANTOS, Raimunda da Silva. **Festividade do Divino Espírito Santo**: religiosidade e cultura em Porto Franco/MA. Monografia (Graduação). Universidade Estadual do

Maranhão – UEMA, Licenciatura em História, Porto Franco, 2014.

SANTOS, Thiago Lima. Feiticeiros contra o Império: as práticas de feitiçaria e seus desdobramentos no Brasil e no Maranhão do séc. XIX. In: CARREIRO, Gamaliel da Silva. FERRETTI, Sergio Figueiredo. SANTOS, Lyndon de Araújo. (Orgs.) **Religiões e Religiosidades no Maranhão**. – São Luís – EDUFMA, 2011.

SCAMPA, Pe. Carmelo Di Gregorio. **Dom Cornélio Chizzini**. Diocese de Tocantinópolis – TO, 1991.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. – 1ª ed., 1ª reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. – 5.ed. – São Paulo, Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, Emerson Sena da; SILVEIRA, Dayana Dar’c e Silva da. Entre a bricolagem moderna e o hibridismo pós-colonial: Um caso de religiosidade amazônica. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, ISSN 2179-0019, vol. 6, nº 2, 2015.

SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistência**. Ciudad de México: Era, 2000.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

THOMSEN, Debora B. G.; PRADOS, Rosalia Maria Netto; BONINI, Luci Mendes de Melo. Cultura e regionalidade: semelhanças e diferenças nas festas do Divino Espírito Santo no território brasileiro. **Revista pragMATIZES - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura**, Ano 7, número 13, semestral, abr/2017 a set/ 2017.

VENÂNCIO, Sariza Oliveira Caetano. **Encantados na Umbanda no norte do Tocantins** /. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2019.

_____, Sariza Oliveira Caetano. **Tenda Espírita Umbandista Santa Joana d’Arc: a Umbanda em Araguaína**. 2013. 200p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão. São Luís: CPGCS/UFMA.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson. **Aventura Sociológica**. São Paulo, Perspectiva: 1978.

VERSIANI, Daniela Baccaccia. Escritas de si: a alternativa dramática. In: **Anais XI Congresso Internacional da ABRALIC, Tessituras, Interações, Convergências: USP – São Paulo, Brasil, 13 a 17 de julho de 2008**.

VILLACORTA, Gisela Macambira. “**Rosa azul**”: uma xamã na metrópole da Amazonia. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, 2011.

VOLDMAN, Danièle. Definições e usos. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.

WAGNER, Roy. A presunção da cultura e A cultura como criatividade. In: **A invenção da cultura**. São Paulo: CosacNaify, 2010.

WILLEMS, Emilio. Aspectos aculturativos da festa do Divino Espírito Santo no Brasil. Tradução de Elio Roberto Pinto Santiago Filho. **Revista PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.23.1, 2016.