



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ÁREA DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA

JÉSSICA CRISTINA AGUIAR RIBEIRO

**DE “TERRA DA MACUMBA” À “CIDADE DE DEUS”:
AS LUTAS DE CLASSIFICAÇÃO, O CONFLITO DOS ESTEREÓTIPOS E A
POLISSEMIA DAS REPRESENTAÇÕES ACERCA DA CIDADE DE CODÓ-MA (1930-
2000)**

Belém-PA
2020

JÉSSICA CRISTINA AGUIAR RIBEIRO

**DE “TERRA DA MACUMBA” À “CIDADE DE DEUS”:
AS LUTAS DE CLASSIFICAÇÃO, O CONFLITO DOS ESTEREÓTIPOS E A
POLISSEMIA DAS REPRESENTAÇÕES ACERCA DA CIDADE DE CODÓ-MA (1930-
2000)**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em História Social da Amazônia, pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (PPHIST), da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Orientador Prof. Dr. Karl Heinz Arenz.

Belém-PA
2020

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

R484t Ribeiro, Jéssica Cristina Aguiar
De "Terra da macumba" à "Cidade de Deus" : as lutas de
classificação, o conflito dos estereótipos e a polissemia das
representações acerca da cidade de Codó-MA (1930-2000) / Jéssica
Cristina Aguiar Ribeiro. — 2020.
267 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Karl Heinz Arenz
Coorientador(a): Prof. Dr. Josenildo de Jesus Pereira
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do
Pará, Belém, 2020.

1. Codó. 2. Estereótipos. 3. Macumba. 4. Representações. I.
Título.

CDD 981.21

JÉSSICA CRISTINA AGUIAR RIBEIRO

**DE “TERRA DA MACUMBA” À “CIDADE DE DEUS”:
AS LUTAS DE CLASSIFICAÇÃO, O CONFLITO DOS ESTEREÓTIPOS E A
POLISSEMIA DAS REPRESENTAÇÕES ACERCA DA CIDADE DE CODÓ-MA (1930-
2000)**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em História Social da Amazônia, pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (PPHIST), da Universidade Federal do Pará (UFPA).
Orientador: Prof. Dr. Karl Heinz Arenz.

Aprovada em: 28 de fevereiro de 2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Karl Heinz Arenz (orientador)

Doutor em História Moderna e Contemporânea, Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Josenildo de Jesus Pereira (co-orientador/avaliador externo)

Doutor em História Social, Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a Dr.^a Rosa Elisabeth Acevedo Marin (avaliadora externa)

Doutor em História e Civilização, Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Dionísio Lázaro Poey Baró (avaliador interno)

Doutor em História, Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Aldrin Moura de Figueiredo (avaliador interno)

Doutor em História, Universidade Federal do Pará

Belém-PA
2020

Dedico esse trabalho a todos meus familiares,
amigos, companheiro e camaradas que me
ajudaram até aqui.

AGRADECIMENTOS

Este é um momento especial da tese, pois é o espaço que tenho para externar toda minha gratidão a quem segurou na minha mão e me ajudou a tornar o sonho de ser doutora em realidade.

Assim, começo agradecer a forças divinas que eu acredito que estiveram comigo durante toda a minha caminhada, aos deuses e deusas africanos e do cristianismo, amém e axé!

A Universidade Federal do Pará (UFPA) através do Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, agradeço por toda contribuição na minha trajetória acadêmica.

A meu orientador Karl Arenz, obrigada por todo cuidado e atenção durante todos esses anos de doutorado e por me ajudar a não desistir diante dos obstáculos.

A meu co-orientador, Josenildo Pereira, por ter aceito continuar contribuindo na minha formação acadêmica, por ter sido amigo e solidário sempre que precisei, por me incentivar e me ajudar incondicionalmente.

Aos meus professores da UFPA por toda contribuição e dedicação.

Aos meus professores da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) que me ajudaram a sonhar e chegar até o doutorado.

Agradeço ao meu local de trabalho Instituto Federal do Piauí, Campus São Raimundo Nonato (IFPI/SRN).

Ao professor Alex da UFMA de Codó, pelo trabalho de cartografia, pela ajuda imprescindível e pela humildade, o senhor é um exemplo de professor e ser humano.

Aos colaboradores desta pesquisa, pastor Max, padre Orlando, dona Terezinha, Augusto Serra, Ricardo Archer, Zito Rolim, Marcelo Senzala.

A Bitá do Barão, com pesar e muito carinho, obrigada por ter feito essa pesquisa possível.

Aos professores e amigos que fiz durante o período do doutorado sanduíche na Itália e Portugal, agradeço pela contribuição acadêmica que obtive na Ca'Foscari Università Venezia e ICS-Ulissboa, em especial a João Vasconcelos, Luis Beneduzi, Elena, Giorgio, Alice, Marta, Carolina, Vera.

Aos meus alunos do IFPI, UESPI, UNIVASF, SENAC, por me ensinarem tanto, pela torcida e pelo encorajamento.

Aos colaboradores da Biblioteca Benedito Leite, Arquivo Público do Maranhão, Arquivo da Prefeitura de Codó, Convento das Mercês, Tribunal de Justiça do Maranhão.

A Carlo Ginzburg e Giovanni Levi pelas sugestões, orientações e contribuições com essa pesquisa.

A minha família que sempre acreditou que seria possível ter uma preta, pobre da periferia doutora na família, gratidão a todos!

Gratidão à matriarca dos Aguiar Ribeiro, minha avó, Angelita, por suas orações, seu amor, sua torcida e sua força, que sempre me inspirou.

Minha mãe, Angela, por ser meu exemplo de luta e resiliência, obrigada por tudo que fez por mim, desde o tempo da graduação, até este momento do doutorado, minha maior fã e minha maior inspiração.

A meus amigos\anjos caxienses agradeço com amor. Jakson, amigo inspirador, obrigada por toda ajuda e por continuar sendo uma fonte de estímulo e orgulho para os pretos resistentes na Academia. Carliana, minha maninha, por todo seu amor e companheirismo incondicional, pela ajuda de todas as horas, eu te amo, gratidão. Júnior, o irmão por osmose, uma das pessoas mais inteligentes e de coração enorme que já conheci, não tem nada no mundo que eu possa fazer para demonstrar minha eterna gratidão. Aldeanne, minha filha\irmã, companheira da vida, nunca vou esquecer tudo que fez por mim durante toda minha caminhada acadêmica, desde a graduação me acolhendo na sua vida e casa, me emprestando seu colo e sua família, obrigada por nessa fase da minha vida, ter me ajudado em todos os momentos de crises, por toda sua dedicação em me ajudar com a tese, e por toda sua entrega na realização do meu sonho, você é um ser humano maravilhoso e eu sou a pessoa mais sortuda do mundo por tê-la em minha vida, amo você e sei que posso contar sempre com sua ajuda, gratidão!

A minha amiga irmã, companheira de toda uma vida, Andréia Vieira, sem ela esse trabalho não teria sido possível, serei eternamente devedora e grata por toda sua ajuda, seu amor, sua paciência, sua dedicação e sua torcida, eu te amo, nega!

A Ruth Furtado, minha irmã de alma, inspiração, força, obrigada por ter sonhado comigo, me ajudado realizar e não me deixar desistir, tenho muito amor e orgulho por você.

A João Vitor e Anderson por terem ajuda na pesquisa.

Aos meus camaradas do PSTU e da LIT, obrigada pelo apoio e acolhida e por me fazer continuar acreditando na luta de classes.

Aos meus amigos Heide, Lúcia, José Pereira, pelo quilombo que formamos.

Aos queridos Francilio, Jader, Hellen, por toda torcida, apoio e companheirismo, gratidão!

Aos meus amigos e colegas de trabalho Geuid, Juliana e Michelane, por todo apoio e torcida.

A Elielton e sua família por terem me acolhido em Belém.

A meu companheiro de vida e luta, Daniele, pelo amor e companheirismo, sou muito feliz pela nossa família e nossa militância, eu te amo e amo muito nossa filha Iris, vocês são meu porto seguro.

A família Mercuri\Cofani por todo carinho e torcida de sempre.

Aos queridos Yapuema e Itelmar pela solidariedade e carinho.

A Anna Almeida e Adonyara por todas as vezes que me socorreram, mulheres pretas fazem história e constroem quilombos!

A Diego, Priscila e Dimitri, Junior Vieira, pela acolhida e camaradagem.

A Ana Paula, minha amiga de infância, que me apoia e sempre torce por mim.

A Maurício por toda torcida e força.

A Morgana, por todo carinho, torcida e companheirismo, deu certo, amiga!

A Sília, pela torcida, companheirismo e me fortalecer e inspirar sempre, mulheres pretas fazem história!

A Vanda Limão, minha irmã de quilombo, fonte de estímulo e resistência, você me ensinou tanto e me acalentou quando mais precisei, te amo, obrigada, mana, axé!

A Maria Fernanda por ter me ajuda nos momentos de crise, com suas palavras de afeto e amor.

A Jacques Manz por me tirar dos sufocos, me apoiar, me amar, me ajudar e ser um excelente amigo

A Itamar Soares, por me ensinar que o amor é leve e companheiro.

Ao meu psicólogo, Giovane Tápia por ter me feito acreditar que seria possível, eu conseguir!

A Daniela Paes, por acreditar sempre em mim, me apoiar e torcer verdadeiramente por mim.

Idovaldo Cunha, por ter sonhado há anos atrás esse sonho comigo e me ajudado quando mais precisei.

A Alda Soares, por disponibilizar sua dissertação e por um exemplo de intelectual humilde, de mãe guerreira e de fonte de inspiração.

A Jorge Gomes, por todo carinho e força.

A todos os pais e mães de santo que resistem, muito obrigada e axé!

Aos autores de livros de história e antropologia que me ajudaram a sonhar em ser uma historiadora antropológica, com amor e gratidão!

A todos que torceram para que eu pudesse chegar até aqui, minha sincera gratidão!

*“Moça, olha só o que te escrevi: é preciso força
pra sonhar e perceber que a estrada vai além
do que se vê”.*

Los Hermanos

RESUMO

Este trabalho consistiu em analisar como se formulou um arquivo de imagens e enunciados, ou seja, “verdades”, que deram visibilidade e dizibilidade à cidade de Codó-MA a partir da polissemia de representações, a saber, “terra da macumba”, “cidade de Deus”. A pesquisa fora embasada em diversas fontes, o que demandou uma metodologia diversificada para contemplar cada material utilizado, sejam os escritos ou orais. Desta forma, tal produção acadêmica é fruto de análises de fontes orais e processos-crimes, através da análise do discurso; construção de uma cartografia dos locais de culto da cidade, por meio do mapeamento destes, com o intuito de demonstrar a espacialização de igrejas católicas, evangélicas e terreiros de matriz africana; estudo e investigação de dispositivos legais, como Códigos de Postura, Penal, Sanitário, com o objetivo de compreender como foram criados conflitos e lutas de classificação acerca de sujeitos e práticas. Além disso, por meio de uma investigação da longa duração, discutiu-se como os mecanismos discursivos usados pela mídia impressa e audiovisual, bem como documentos de arquivo, fizeram a cidade de Codó-MA, ser conhecida nacionalmente através da polissemia de representações, ou seja, um estudo acerca dos dispositivos que transformaram uma pequena cidade do interior do estado do Maranhão em “capital da magia negra”, “terra de grandes feiticeiros”; bem como foram capazes de fomentar estigmas, por exemplo, sobre práticas de cura e sujeitos vinculados à religiões de matriz africana. Destarte, através de uma arqueogenalogia e do paradigma indiciário, a pesquisa se debruçou em diálogos interdisciplinares e fez do trabalho um estudo denso sobre estereótipos e representações, sobre o entrelaçamento dos aspectos materiais e simbólicos de uma urbe.

PALAVRAS-CHAVE: Codó. Estereótipo. Macumba. Representação.

ABSTRACT

This work consisted of analyzing how a file of images and statements was formulated, that is, “truths”, which gave visibility and sayability to the city of Codó-MA from the polysemy of representations, namely, “terra da macumba”, “ God's city". The research was based on several sources, which required a diversified methodology to contemplate each material used, whether written or oral. Thus, such academic production is the result of analysis of oral sources and criminal proceedings, through the analysis of the discourse; construction of a cartography of places of worship in the city, through their mapping, in order to demonstrate the spatialization of Catholic, evangelical churches and African-based terreiros; study and investigation of legal devices, such as Posture, Penal, Health Codes, with the objective of understanding how conflicts and classification struggles about subjects and practices were created. In addition, through a long-term investigation, it was discussed how the discursive mechanisms used by the printed and audiovisual media, as well as archival documents, made the city of Codó-MA nationally known through the polysemy of representations, or that is, a study about the devices that transformed a small town in the interior of the state of Maranhão into “capital of black magic”, “land of great sorcerers”; as well as being able to foster stigmas, for example, on healing practices and subjects linked to religions of African origin. Thus, through an archeogenalogy and the indicative paradigm, the research focused on interdisciplinary dialogues and made the work a dense study on stereotypes and representations, on the intertwining of the material and symbolic aspects of an city.

KEYWORDS: Codó. Stereotype. Macumba. Representation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da rota dos navios da província Grão Pará e Maranhão.....	45
Figura 2: Lista de classificação de Codó - Ma de 1848.....	47
Figura 3: Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão.....	56
Figura 4: Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão.....	56
Figura 5: Desfile do algodão.....	57
Figura 6: Lei nº 133 de 16 de abril de 1896 que elevou a Codó de Vila a Cidade.....	79
Figura 7: Portal de entrada da cidade de Codó.....	90
Figura 8: Posse do governador Sebastião Archer.....	92
Figura 9: Mapa da Vila do Urubu.....	94
Figura 10: Viaduto que corta a rua Colatino Borborema, Codó-Ma.....	95
Figura 11: Viaduto que corta a rua Colatino Borborema, Codó-Ma (detalhe).....	95
Figura 12: Gramado ao lado do Centro de Cultura, Codó-Ma.....	96
Figura 13: Mapa do Município de Codó-Ma, área urbana.....	97
Figura 14: Mapa das igrejas católica, Codó-Ma.....	98
Figura 15: Mapa das igrejas evangélicas, Codó-Ma.....	99
Figura 16: Foto de Roseana Sarney com Bita do Barão.....	103
Figura 17: Foto de Bita do Barão, sua filha Janaína e o ex-prefeito de Caxias-MA Paulo Marinho.....	103
Figura 18: Localização da Tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá.....	105
Figura 19: Morada dos encantados- homenagem ao caboclo Ararum. Tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá, Codó-Ma.....	106
Figura 20: Telegrama comunicando a concessão de Habeas Corpus (acima transcrita).....	157
Figura 21: Termo de autoação do réu João Rodrigues de Paiva.....	162
Figura 22: Reportagem sobre Bita do Barão e sua relação com José Sarney.....	188
Figura 23: Reportagem sobre mãe Maria Piauí.....	192
Figura 24: Nota do “Presságio” de Bita do Barão acerca da presidência de José Sarney.....	193
Figura 25: Políticos 1º dia de festejo de Bita de Barão do ano de 2011.....	195
Figura 26: Bita do Barão dando entrevista a uma emissora da cidade de Codó-Ma.....	195
Figura 27: Fotografia de Bita do Barão com os distintivos de Comendador da República	196
Figura 28: Reportagem acerca da relação de Bita do Barão e a família Sarney.....	197
Figura 29: Reportagem de Codó como terra de encantaria.....	201
Figura 30: Reportagem sobre Bita do Barão.....	202

LISTA DE TABELAS E QUADROS

Tabela 1: Anúncios de vendas de fazendas e de glebas de terras: 1856 – 1884.....	52
Tabela 2: Dados das religiões da região Nordeste.....	84
Tabela 3: Dados das religiões da região Sul.....	86
Quadro 1: Relatório das festividades anuais tradicionais de matriz africana em suas casas de culto no município de Codó- Ma.....	110
Quadro 2: Demonstração de Resultados.....	252

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES

CESC – UEMA – Centro de Estudos Superiores de Caxias da Universidade Estadual do Maranhão.

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas

FC Oliveira LTDA – Francisco Carlos de Oliveira Limitada

GPS – Sistema de Posicionamento Global

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IHGC – Instituto Histórico e Geográfico de Codó

PPB – Partido Proletário do Brasil

PSD – Partido Social Democrático

OAB – Ordem dos Advogados do Brasil

TV – Televisão

UDN – União Democrática Nacional

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	14
PARTE 1: APRESENTANDO A CIDADE.....	42
1.1 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DE CODÓ-MA.....	42
1.2 “O FIO E OS RASTROS”: HISTORICIZANDO A CIDADE E AS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS.....	67
1.3 A CARTOGRAFIA RELIGIOSA DA CIDADE: A POLISSEMIA DE REPRESENTAÇÕES E AS LUTAS DE CLASSIFICAÇÃO.....	81
PARTE 2: A ESTEREOTIPIZAÇÃO DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS DE CODÓ-MA.....	118
2.1 RAÇA E “SCIÊNCIA”: OS EMBATES ENTRE MEDICINA “CIENTÍFICA”, PRÁTICAS “HETERODOXAS” E O DISCURSO RACIAL.....	122
2.2 A LÓGICA DOS CÓDIGOS DE POSTURA, PENAL E SANITÁRIO NA LEGITIMAÇÃO DE ESTEREÓTIPOS ACERCA DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS: UM CASO DE POLÍCIA, PRIVILÉGIOS E RACISMO.....	131
2.2.1 PROCESSOS-CRIMES: CURANDEIRISMO, FEITIÇOS, SORTILÉGIOS.....	137
2.3 REPRESENTAÇÕES E ESTEREÓTIPOS DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS EM JORNAIS: UMA ANÁLISE SOBRE MECANISMOS SOCIAIS DE PODER E DISTINÇÃO.....	173
PARTE 3: AS REPRESENTAÇÕES ACERCA DA CIDADE DE CODÓ-MA.....	185
3.1 “TODA HISTÓRIA TEM SEU COMEÇO”: REFLETINDO SOBRE OS DISCURSOS SOBRE PAIS DE SANTOS DE CODÓ.....	185
3.1.1 BITA DO BARÃO E A POLISSEMIA DE ESTEREÓTIPOS E REPRESENTAÇÕES.....	192
3.2 OS DISCURSOS SOBRE A CIDADE: A LUTA DE CLASSIFICAÇÕES.....	203
3.3 INDÍCIOS DA REPRESENTAÇÃO DE CODÓ NA MÍDIA.....	236
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	251
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	257

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O interesse pela temática desta pesquisa nasceu do fato de ser codoense e nas minhas experiências de vida e de viagens ao visitar outras cidades, estados, ter escutado inúmeras vezes as seguintes perguntas: “ de Codó, terra da macumba?”; “a terra do Bita do Barão, maior macumbeiro do Brasil?”; “terra do Bita, o bruxo do Sarney?”; “ah, mas é verdade que lá é terra da macumba?” “ah, mas é verdade que lá tem muitos terreiros?”.

Diante de tais perguntas, quando ingressei na graduação de história na Universidade Estadual do Maranhão, busquei transformar tais experiências em trabalho histórico, assim, em 2012, defendi o trabalho de conclusão de curso sobre “os saberes e fazeres” de Bita do Barão, que constituiu-se de um esforço acadêmico, a partir de uma etnografia do terreiro e festejo realizado em 2011 na Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, no qual objetivava analisar as práticas religiosas de Bita do Barão e entender as relações que estas estabeleciam com as representações criadas sobre a cidade de Codó.

Em 2015, defendi a dissertação de mestrado na Universidade Federal do Maranhão, tendo analisado o papel que a mídia cumpriu na formulação e propagação de estereótipos e representações sobre pais e mães de santos, seus saberes e fazeres e conseqüentemente sobre Codó.

Entrei no doutorado em história social da Amazônia em 2015, tinha como projeto de pesquisa compreender como se formulou um arquivo de imagens e enunciados, ou seja, “verdades”, que deram visibilidade e dizibilidade sobre Codó, no percurso do doutorado, pude aprimorar a pesquisa, alargando as fontes, a metodologia e os diálogos com outras ciências. Destarte, ao cursar as disciplinas, fui me qualificando como historiadora e aperfeiçoando o trabalho, por exemplo, quando cursei a disciplina de seminário de pesquisa I, onde tive que apresentar o modelo explicativo da tese, percebi que o recorte temporal da minha pesquisa não poderia ser “fechado”, que a linha temporal era espiral e que se eu persistisse no modelo tradicional de pesquisa com um recorte temporal “quadrado” não daria conta do problema e dos objetivos do trabalho. Assim como, senti a necessidade de acurar mais meu olhar sobre o paradigma indiciário, pois sabia que a forma de escrever de Ginzburg e Levi me interessa muito e que poderia ajudar nas minhas inquietações metodológicas da pesquisa, decidi fazer um intercâmbio para Itália e sofisticar minha pesquisa.

Estive na Itália em 2018, fui supervisionada pelo professor Luis Fernando Beneduzi, que muito me ajudou nos debates sobre “raça e *scienze*”, fui estudante visitante na Ca’Foscari Università em Veneza, onde tive a oportunidade de conhecer e ter sessões de orientações com

o Giovanni Levi, que ao ler meu trabalho disse que eu precisava de “fontes certas” para aplicar a metodologia da micro-história, a saber, os processos crimes. Em 2019, Ginzburg me recebeu na sua casa em Bolonha e escutou com paciência minhas angústias, depois me disse “seu trabalho é muito grande para ser enquadrado na micro-história”. Ambos me auxiliaram a entender como o modelo indiciário de escrever história poderia me servir, bem como me ajudaram a respeitar minhas fontes, meus questionamentos e portanto, os caminhos que tracei com a tese.

Em 2018, também estive como estudante visitante no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, em Portugal, tendo sido supervisionada pelo coordenador do doutorado em Antropologia deste instituto, João Vasconcelos, que foi essencial em contribuir com a pesquisa no sentido teórico e metodológico, visto que por ter tido um percurso acadêmico sempre marcado pela interface entre História e Antropologia, esta experiência foi interessante por me mostrar as possibilidades e dificuldades em conciliar duas ciências e a maneira como articular as categorias que são, tradicionalmente, usadas por ambas.

Dito isto, considero importante salientar o que é a minha pesquisa, o que ela não é, o que ela se propõe, quais foram os caminhos que tracei para chegar na configuração atual.

A tese está inserida na corrente historiográfica História Social, tendo como o conceito norteador o de representação de Roger Chartier, que segundo este, sua formulação conceitual se deu como uma resposta à insatisfação sentida frente à história cultural francesa dos anos 60 e 70, onde ele encara como um desafio que fora lançado à história, onde se desviou a “atenção das hierarquias para relações, das posições para as representações.”¹.

Logo, o conceito de representação de Roger Chartier (1990) segundo o qual, imagens se colocam no lugar de algo ausente, interpretando ainda, representações do mundo social, como aquelas que são determinadas por interesses dos grupos que as forjam. Assim, as construções discursivas formuladas sobre práticas afro-religiosas e a cidade de Codó, passam a “se colocar no lugar” da própria cidade.

Partindo deste pressuposto, a minha pesquisa se insere neste viés por buscar compreender as operações de construção do real a partir das representações, pois, ao me embasar no supracitado autor, compreendi que as representações do mundo social são construções, que produzem estratégias e práticas sociais e revelam ter “tanta importância como

¹ CHARTIER, Roger. **Introdução & Capítulo IV Texto, impressos, leituras**. A história cultural. Entre práticas e representações. Rio de Janeiro: DIFEL, 1990, p.14.

as lutas econômicas para compreender mecanismos pelos quais um grupo se impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social”.².

Logo, ao decidir abordar sobre Codó-MA como objeto de pesquisa, dentro de uma orientação da história social, argumento que não é apenas uma cidade, mas um espaço onde fora produzida uma polissemia de representações, norteadas por interesses sociais, religiosos e políticos.

Pois, ao analisar a polissemia de representações que foram construídas sobre a cidade de Codó-MA no período de 1930 a 2000, busco entender os esquemas geradores de classificações e percepções na organização social do mundo e das representações coletivas, investigando como imagens e discursos passam a se colocar no lugar da cidade. Portanto, busco investigar como uma cidade passa a ser dizi/visibilizada por meio de suas representações.

Fiz isso, dentro de uma análise de longa duração³, por ter buscado, primeiro, compreender o processo de geração de estereótipos das práticas afro-religiosas, definidas como “cura⁴”, “pajelança⁵”, “feitiçaria⁶”, “macumba⁷”, de acordo com contextos envolvidos e interesses que norteavam a construção dessa estereotipização. Assim, precisei voltar ao século XIX para compreender os mecanismos utilizados pela Academia, imprensa e Estado, na criação de estereótipos e na criminalização de práticas, percebi que os discursos e as ideologias deste século permaneceram no século XX, pois ao analisar processos crimes datados de 1940, os mecanismos utilizados estavam vinculados ao século XIX.

Assim,

A história da longa duração assim privilegiada é por mim chamada de estrutural, sob o signo da duração, da repetição, da insistência [...]. Para o historiador, trata-se, ao contrário, de coisas bem reais. É estrutura, para ele, o que, na massa de uma sociedade, resiste ao tempo, perdura, escapa das vicissitudes, sobrevive com obstinação e sucesso. Fique claro que a estrutura não é imobilidade rigorosa. Ela só me parece imóvel em relação a tudo o que em torno dela, se move, evolui mais ou menos depressa. Mas ela se desgasta, durando. Ela se apouca. É inclusive sujeita a rupturas, mas afastadíssimas uma das outras no tempo e que por mais importantes que sejam, nunca dizem

² Ibid., p.17.

³ BRAUDEL, Fernando. **Reflexões sobre a História**. São Paulo: Martins fontes, 2002.

⁴ Para um aprofundamento da temática, consultar o artigo de: PORTELA, Patricia; MARTINS, Cynthia Carvalho. **O poder e a autoridade dos autodesignados pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas**: Religiosidade e Territorialidade na Baixada Maranhense. Rio de Janeiro, 2011/ e ver: FERRETTI, **Cura e Pajelança em terreiros do Maranhão (Brasil)**. Curso de aperfeiçoamento em Antropologia médica- Università degli Studi di Milano Bicocca, em 18 de março de 2008, Itália.

⁵ FERRETTI, M. **Cura e Pajelança em terreiros do Maranhão (Brasil)**. Curso de aperfeiçoamento em Antropologia médica - Università degli Studi di Milano Bicocca, em 18 de março de 2008, Itália.

⁶ FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Socira”**, Codó, capital da magia negra? / Mundicarmo Ferretti. - São Paulo: Siciliano, 2001.

⁷ Ibid.

respeito a toda a arquitetura estrutural de uma sociedade. Nem tudo se quebra de um só golpe.⁸

Desta maneira, busquei entender essa história que se repetia no século XX, legitimava estereótipos, perdurava, destarte, esmiuçando os fios e os rastros da polissemia de representações.

Neste sentido, ao investigar sobre a formação histórica da cidade de Codó, a concepção de longa duração me ajudou a compreender o tecido social, bem como as emergências das imagens, discursos, estigmas, estereótipos e representações acerca das práticas afro-religiosas e da cidade que se tornam dizi/visíveis no século XX, sobretudo no período entre 1930⁹a 2000.

Portanto, a minha pesquisa também se orienta no trabalho de Ronald Raminelli¹⁰, no sentido de compreender como a partir dos estereótipos é possível visualizar a cidade, pois, assim como fez o autor no trabalho sobre os indígenas, onde analisou as formas de classificação dos nativos feitos pelos colonizadores no Novo Mundo, ele pode contar com as imagens da colonização, ou seja, a relação das representações dos índios com os projetos coloniais. Desta maneira, me embasei para me atentar aos sistemas de referências, o poder simbólico, interesses políticos, econômicos, culturais, discursos e práticas, que tem construído a polissemia de representações sobre e a cidade de Codó, a partir da estereotipização das práticas afro-religiosas.

Outros autores e categorias foram essenciais à pesquisa, como por exemplo, Bourdieu (1998), pois assinalo que em Codó o que existe não é apenas uma polissemia de representações, mas lutas de classificações.

Como disse anteriormente, também considero importante dizer o que a minha pesquisa não é, certa vez pesquisando na biblioteca do CESC-UEMA trabalho que versassem sobre representações, encontrei a monografia de Mirian Ribeiro Reis¹¹ e me chamou atenção a forma como escreveu sua introdução, ela começou dizendo o que a produção acadêmica dela não era; verifiquei que muitas pessoas ao me convidarem para apresentar a minha pesquisa de doutorado

⁸ BRAUDEL, op. cit., p. 356.

⁹ Matérias em jornais de outras cidades como Caxias, Bacabal e Timon aparecem: “Maria Piauí- como a maior macumbeira do Estado”, sendo ela Codoense, e outras matérias que tratam da cidade de Codó como lugar “de grandes feiticeiros, terra da macumba”. Ver: Jornal **TRIBUNA DO MEARIM**, Bacabal, 1977; **CORREIO DE TIMOM**, de 1956-1959, Timon; **CRUZEIRO**, 17 de junho de 1937.

¹⁰ RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização: A representação de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

¹¹ REIS, Mirian Ribeiro. **Negros Feitiços! As representações das práticas mágico-religiosas no periódico caxiense Cruzeiro nas décadas de 1930 e 1940**. Caxias, 2010. (Monografia apresentada ao Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA).

em eventos acadêmicas, fazem pensando que eu estudo o “terecô” codoense, ou seja, quase sempre interpretam que eu pesquiso sobre religiões de matriz africana e ficam decepcionadas quando digo que não é isso, portanto, estabeleço que, com efeito, esta não é uma tese sobre religiões, não discuto sobre o terecô, a umbanda, o candomblé, apesar de abordar sobre tais religiões e os “sacerdotes” vinculados a estas, mas o foco do meu olhar são os estereótipos e as representações.

Assim, o trabalho não busca “decifrar” a religião “legítima”, que predomina em Codó, até por que não há consenso sobre essa problemática. Segundo estudos de Mundicarmo Ferretti (1994; 2000; 2001; 2004; 2007) em Codó há uma expressão do “Terecô”, “do tambor da Mata”, da ‘Umbanda’, “Quimbanda”, além de práticas de “pajelança”, e rituais católicos junto com os rituais do “povo do rio”, “apelo” das entidades das pedras. Quase sempre quando apresento o meu trabalho, me perguntam sobre essa tal “religião legítima” ou questionam se a cidade é ou não “terra da macumba”, respondo que esse não é o objetivo da tese, pois, assim como salientou Albuquerque Junior (1999) que não buscava “salvar o nordeste”, eu também não busco “salvar Codó”, pois propor uma narrativa que “invertesse o sinal” apenas, seria ainda, cair na armadilha do estereótipo.

Não quer este livro defender o Nordeste, mas atacá-lo; ele não quer sua salvação, mas sua dissolução enquanto esta maquinaria imagético-discursivo de reprodução das relações econômico-sociais e de poder que fazem com que sejamos habitantes de uma das áreas mais pobres e de pessoas mais ricas do país. Este trabalho quis questionar esta representação regional e a prisão dos discursos a este dispositivo de forças que a sustentou e a sustenta [...]. Por mais que este discurso se considerem críticos [...] não deixam emergir uma realidade complexa e poliforma.¹²

Logo, o que me propus com este trabalho na dissolução de Codó, foi vasculhar as camadas constitutivas dos estereótipos, puxar os fios do tapete das representações, investigar as interligações entre os processos que ocorriam em Codó com o restante do Brasil, investigar como essa maquinaria imagética-discursiva funcionou, portanto, observar os interesses que permearam as classificações da urbe e assim, entender como essa cidade real também tornou-se imagética. Pois,

¹² ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**, Recife: FJN, Ed. Massangama; São Paulo: Ed. Cortez, 1999, p.315.

E, como de praxe, o objeto da atenção do historiador passa por fora da experiência do vivido, nessa tarefa de resgate das representações da cidade passada que se produz uma configuração temporal [...], construída pela força do imaginário, que é capaz de dar a ver e ler a temporalidade transcorrida.¹³

Destarte, tracei um caminho que desse conta dessa configuração poliforma da cidade. De acordo com Albuquerque Júnior (1999), qualquer local, cidade, região ou nação é composto por uma realidade variada de vidas, histórias, hábitos e costumes. Porém, é o encobrimento desta variedade, em nome ou em torno de uma unidade interessada, que possibilita a instituição de um discurso identitário predominante. Com isso, “O Nordeste, assim como o Brasil, não são recortes naturais, políticos ou econômicos apenas, mas, principalmente, construções imagético-discursivas, constelações de sentido”.¹⁴

Este livro de Albuquerque Júnior me ajudou muito a fazer a pesquisa e a construir a escrita, pois assim como o autor utilizou-se de várias fontes e diálogo com outras áreas do saber, por exemplo, a literatura, também optei por fazer este trabalho, pois sabia que mesmo correndo o risco de ter um trabalho demasiado longo, seria melhor que não alcançar o objetivo, que era o de desnaturalizar as representações, bem como dissolvê-las, como já disse anteriormente.

Albuquerque Júnior argumentou que o Nordeste, seu objeto de estudo, não era um fato inerte na natureza, ou seja, não era a-histórico, ele destacou que:

Os recortes geográficos, as regiões, são fatos humanos, são pedaços de história, magma de enfrentamentos que se cristalizaram, são ilusórios ancoradouros da lava da luta social que um dia veio à tona e escorreu sobre este território. O Nordeste é uma espacialidade fundada historicamente, originada por uma tradição de pensamento, uma imagística e textos que lhe deram realidade e presença.¹⁵

Deste modo, para que o Nordeste tomasse forma como uma unidade imagética e discursiva, foi necessário que antes inúmeras práticas e discursos “nordestinizantes” surgissem, portanto, existiu um processo de “ordenação simbólica” para o Nordeste.

E foi a partir desta compreensão que emergir no alargamento das fontes e na flexibilização temporal, porque sabia que estava lidando com um processo e, enquanto tal, tinha começos diversos, entrelaçava épocas e ideias.

¹³ PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008, p.26.

¹⁴ ALBUQUERQUE JÚNIOR, op. cit., 1999 p. 307.

¹⁵ Ibidem, p.66.

Codó não foi sempre “terra da macumba”, houve um processo histórico que construiu essa, bem como as demais representações, existiram pedaços de história até se chegar ao “magma cristalizado”.

Albuquerque Junior, ressaltou que o que interessava a ele naquele trabalho era entender como funcionaram os discursos e a serviço de que relações de força. Neste sentido, não se trava de uma "verdadeira representação do Nordeste", é o mesmo que defendo, não vou com este trabalho trazer a verdadeira representação de Codó, fiz, na realidade, investigar através de um percurso histórico, desmontar as representações.

Relevante também salutar que, sim, dialoguei com a Antropologia, com a Sociologia e mesmo com a Geografia, isto não é algo fora do *metiér* histórico atual, visto que desde o movimento dos Annales¹⁶, os trabalhos interdisciplinares são cada vez mais comuns, mas situo que a pesquisa fora feita dentro das condições de possibilidades do ofício do historiador.

A antropologia me ajudou a “transformar o familiar em exótico¹⁷”, quando decidir transformar a cidade em que nasci em objeto de estudo; treinar o “olhar, ouvir e escrever¹⁸” sobre essa cidade, analisar densamente¹⁹ as fontes, o meu estilo²⁰ de escrita é muito marcado por esta ciência, o que não me faz menos historiadora por isso. A geografia, por sua vez, foi muito útil na construção da cartografia religiosa, quando busquei compreender a disposição espacial dos locais de cultos e como este fator tem relação com poder e classificações.

A Sociologia desde a utilização da categoria representação, tradicionalmente vinculada a esta ciência, bem como a análise de instituições como a Igreja, o Estado, todos esses arsenais de outras áreas do saber foram essenciais à tese.

Caracterização das principais fontes

Visto que o cerne da tese são as representações e estereótipos criados acerca de Codó, as principais fontes utilizadas foram jornais, revista, documentários, Códigos de Posturas e Códigos Criminais, fontes orais, fotografias, listas de classificação de escravos, mapas, processos crimes.

¹⁶ A respeito disso ler o texto História e Paradigma Rivais In: CARDOSO, C. F; VAINFAS, R. (Org). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1994.

¹⁷ DA MATTA, Roberto O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, E. de O. **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

¹⁸ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Revista de Antropologia**, Vol. 39, Nº. 1, 1996.

¹⁹ CLIFFORD. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.

²⁰ GAY, Peter. **O estilo na História**: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt. São Paulo: Cia das letras, 1990.

No que tange ao arcabouço teórico e metodológico, na tese me debrucei sobre livros, teses e dissertações que tratavam de estudos sobre representação, estereótipo e estigmas. Embasada em Koselleck de pensar que os conceitos como elementos importantes para a história social, uma vez que: “A história social que queira proceder de maneira precisa não pode abrir mão da história dos conceitos, cujas premissas teóricas exigem proposições de caráter estrutural”.²¹ .

E, por entender que o estudo dos conceitos fornece compreensão sobre a própria sociedade, pois como acrescenta o supracitado autor: “Desde que a sociedade atingiu o desenvolvimento industrial, a semântica política dos conceitos envolvidos no processo fornece uma chave de compreensão sem a qual os fenômenos do passado não poderiam ser entendidos hoje”.²²

Além disso, atentei-me as referências bibliográficas que discutiam sobre o papel da imprensa na criação e legitimação de discursos e práticas, bem como àquelas mais específicas sobre o discurso colonizador sobre religiões de matriz africana; sobre embates entre discurso médico x práticas de curas, religião oficial x práticas heterodoxas categorizadas como magia, feitiçaria, por exemplo, no estado do Maranhão, por isso, os textos de Mundicarmo Ferretti foram primordiais à pesquisa.

No que concerne as fontes-primárias, os Códigos de Posturas de Codó, bem como de São Luís, Guimarães e estudo sobre outros de outros estados (como da Bahia) ajudaram a dar conta da problemática da tese, pois ao me debruçar sobre eles conseguir identificar quais eram os conflitos que existiram no século XIX, que ajudaram a criar imagens sobre práticas afro-religiosas e os praticantes destas, bem como perceber quais eram as ideologias²³ que circulavam na época em que estas foram criadas e como são “reativas” em séculos depois.

Os Códigos de posturas foram criados com o intuito de normatizar práticas, condutas, hábitos, e pessoas e no século XIX surgiram vários no Brasil, exatamente por ser o século XIX um período em “introduzem-se no cenário brasileiro teorias de pensamento até então desconhecidas, como o positivismo, o evolucionismo, o darwinismo”.²⁴

Essas teorias refletem os anseios de grupos dominantes que buscam construir um novo projeto para o país, em que a ciência passa a ser responsável por instituir novas visões de mundo

²¹ KOSELLECK, Reinhart; et. al. **O conceito de História**. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 118.

²² Ibidem, p. 103.

²³ EAGLETON, T. **Ideologia**: uma introdução. São Paulo; Unesp/Boitempo, 1997.

²⁴ SCHWARCZ, Lilian Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 43.

e formas de organização das relações sociais, bem como passa a ser usada para justificar e legitimar privilégios de um lado e opressões de outro.

Logo, especificamente sobre Codó, verificou-se um intuito de criminalizar práticas chamadas de cura, pajelança e feitiçaria, uma forma de “embranquecer” hábitos e costumes, dá poder legítimo²⁵ a médicos e sanitaristas e combater as referências ao africanismo, e suas formas de cultuar o sagrado e de mostrar sua eficácia simbólica²⁶ nas práticas de curas.

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

Há também análise do Código do Serviço Sanitário do Estado do Maranhão (1904), Código Criminal do Império Brasileiro – 1830 o Código Penal de 1890, pois todos são documentos relevantes para se observar como o Estado brasileiro estava lidando com os ideais de modernidade, ciência, bem como com os debates sobre a República e a Abolição da escravidão, e como através destes instrumentos normativos pode-se identificar os debates e desafios da época, a saber, oficializar a medicina e barrar (punindo) os curandeiros e pajés, onde se pode observar a briga por capitais culturais e poder legítimo de exercer práticas de curas, assim como criação de estereótipos e representações.

Além disso, os processos-crimes que apesar de datados de 1940 estavam embasados no Código Penal de 1890, o uso de tais documentos necessitou de um trabalho hermenêutico, de análise de discurso e foi relevante a pesquisa pois através deles pude perceber como as permanências das ideias do século XIX ainda estavam vigentes no século XX e como eles foram instrumentos utilizados também para formular imagens e estereótipos sobre as práticas afro-religiosas. Por exemplo, pude perceber na análise dos dois processos-crimes encontrados no Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão muitos elementos que foram usados por jornalistas, a saber, a narrativa da barbaridade e do aspecto animalesco das práticas afro-religiosas, a desqualificação dos “sacerdotes”, etc.

Assim, como salientou João José Reis (2008) na Bahia do século XIX:

[...] quando as autoridades rotulavam os sacerdotes africanos de feiticeiros e promotores de superstições, isso não tinha efeito legal positivo, constituía discurso de desqualificação social, cultural e étnica, embora com conseqüências para os assim desqualificados. Pois não faltavam meios de punir os negros que desviavam da religião oficial e dos costumes convencionais, sobretudo meios para perseguir a liderança de religiões como o candomblé.²⁷

²⁵ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

²⁶ LÉVI-STRAUSS, C. “O feiticeiro e sua magia”. In **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

²⁷ REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.142.

Como já salientado, também utilizei jornais, sobre estes, cabe lembrar que ao considerá-los como documentos, e estes por sua vez, como fragmentos sócio-históricos nos quais sistemas de referências podem ser identificados e que (re)produzem representações simbólicas, os jornais têm, também, essas especificidades, e quando usados como parte do corpo documental da pesquisa histórica esses aspectos não podem ser negligenciados. Por isso, atentei-me aos ditos e não ditos do discurso jornalístico, bem como me esforcei por refletir acerca de sua dimensão ideológica para evitar-se cair na armadilha de tomar o seu discurso como “a verdade” de uma época e\ou como se esta não tivesse tido uma emergência, conflitos, conformações.

Sobre Jornais, foram usados impressos que circulavam em São Luís, Codó e em outras cidades do Maranhão²⁸.

Os jornais do século XX²⁹, bem como revistas³⁰ e documentários abordavam nomes, como de Maria Piauí, considerada em 1930 a “maior terecozeira do estado do Maranhão” e Bitá do Barão, que de 1954 a 1996 passa a ser o maior alvo das matérias dos jornais de circulação local e estadual, agregando uma polissemia de representações, tais como: “bruxo preferido da família Sarney”; “maior umbandista do Maranhão”; além de ser atribuído a ele a responsabilidade pela morte³¹ de Tancredo Neves e ascensão de José Sarney à presidência do Brasil.

Os documentários também tiveram uma atenção especial, sobretudo porque eles trazem muitas representações acerca da cidade, pois se os jornais acabaram criando estereótipos e representações sobre agentes sociais, os documentários também fizeram isso, mas deram mais visibilidade a cidade de Codó, colocando-a “meca da macumba maranhense”; “capital da magia negra”; “lugar onde os tambores tocam mais alto”.

As fotografias são também materiais documentais imprescindíveis à esta pesquisa, uma vez que a partir delas foi possível dar visibilidade as lutas de classificação existentes em Codó,

²⁸ **CORREIO DOS MUNICÍPIOS**, São Luís, sem data, localização rg493, papel número 44.

JORNAL MONITOR CODOENSE, Codó, publicações entre 27-10-1894 a 12-07-1896.

JORNAL PACOTILHA. São Luís, 1890 a 1893.

JORNAL DIÁRIO DO MARANHÃO, São Luís, 1893.

²⁹ **JORNAL CRUZEIRO**, Caxias-MA, 03\02\1934.

JORNAL TRIBUNA DO MEARIM, Bacabal, 1977, p.05.

ÊXITO, Codó, seção semanário noticioso independente, 1950.

CORREIO DE TIMOM, Timon, de 1956-1959.

JORNAL DE CODÓ, Codó, seção o testemunho da nossa história, 1984-1985.

A TRIBUNA, seção um jornal de verdade, 1998-1999;

JORNAL A CAMPANHA, São Luís, 1902-1903.

³⁰ BARROS, Suliván Charles. Codó terra de encantarias e Bitá do Barão fé e ocultismo. **Revista Enciclopédia do Maranhão-Leia Hoje**.

³¹ **JORNAL DIÁRIO DE PERNAMBUCO**, seção OPINIÃO, Recife, quarta-feira, 11 de maio de 1994, p. 04. TV BANDEIRANTES. **Domingo 10-** Marília Gabriela. São Paulo, 22 de maio de 1994.

visualizar as várias representações que a cidade tem: “cidade de Deus”, “morada dos encantados” e levar o leitor a compreender como uma cidade pode ser material e simbólica ao mesmo tempo. Com efeito, esta cidade real, comporta outras tantas cidades invisíveis³², que tem sido construída e reconstruída por meio da representação³³, destarte Codó, neste sentido, é uma cidade imaginada e categorizada.

A cartografia construída foi também interessante a pesquisa, pois com ela foi, literalmente, possível visualizar a cidade e apresentar essa cidade simbólica era uma necessidade que eu sentia, optei pelo estilo de “passeata” embasada em Certeau³⁴ e foi através dos nomes dos bairros, da configuração espacial das igrejas, dos terreiros e de pontos relevantes da cidade que pude demonstrar a polissemia de representações que a cidade abarca e, assim, pude fazer aquilo que assinalou Assunção³⁵ “que os próprios habitantes vão reescrevendo a escrita de sua cidade permanentemente”.

As fontes orais foram cruciais também à pesquisa, através delas pude compreender os lugares sociais de grupos diversos, como estes lugares sociais refletiam no seu discurso seus interesses e suas formas de pensar, dizer e configurar Codó.

Finalmente, as listas de classificação de escravos, bem como outros materiais usados no capítulo sobre a formação histórica da cidade tiveram papel secundário, mas cumpriram o objetivo de mapear a emergência dos estereótipos e representações, pois a historiografia maranhense e local sinalizava sempre que as práticas afro-religiosas existentes ainda hoje em Codó, remetiam aos cultos dos africanos escravizados nas lavouras de algodão, e, uma vez que os jornais chamam de “reminiscência de africanismo” as formas de expressão do sagrado de pais e mães de santo codoenses, são também usados argumentos acerca da cidade ser “a capital da magia negra”, em razão de possuir inúmeros terreiros, fora interessante investigar tais documentos.

³² CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. Tradução: Diogo Mainardi Companhia das Letras, 1990.

³³ [...] Por um lado, a representação como dando a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro lado, a representação como exibição de uma presença, como uma apresentação público de algo ou alguém. No primeiro sentido, a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma << imagem >> capaz de o reconstruir em memória de figurar tal como ele é (CHATIER, op cit., 1990, p. 20).

³⁴ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

³⁵ BARROS, José de Assunção. **Cidade e História**. Petrópolis: Vozes, 2007.

Debate Historiográfico

Para embasar a tese lancei mão de uma discussão historiográfica que contemplasse as discussões em torno de cidade, representação, estereótipos, imprensa, raça, ciência e discurso colonial.

Destarte, as representações que se tem sobre Codó foram mapeadas embasa no paradigma indiciário propagado por Ginzburg³⁶, que consiste em buscar nos pormenores as peças constitutivas de um dado objeto.

Assim, questiona-se quais seriam tais pormenores? Os rastros deixados nos jornais, nos documentários, na espacialização da cidade, nos relatos orais. Desta forma, na tese, o conceito de documento que operaciono é aquele pautado em Certeau³⁷, visto que no âmbito da pesquisa e da escrita do trabalho, ocorreu a transformação de “objetos” que tinha outros estatutos, por exemplo, os processos crimes, os jornais, mas com a “atenção do historiador” transformei-os em fontes históricas, mas para isso foi necessário fazer uma operação historiográfica.

[...] De resíduos, de papeis, de legumes, até mesmo das geleiras e das ‘neves eternas’, o historiador faz outra coisa: faz deles a história. [...] Em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em ‘documentos’ certos objetos distribuídos de outra maneira.³⁸

Neste sentido, todo o trabalho de pesquisa se constituiu em um trabalho de manipulação e constituição de fontes, pois tendo por parâmetro a “revolução documental” proposta pelo *Movimento dos Annales* e as proposições de Le Goff³⁹ relativas ao sentido de documento, o documento é um monumento.

Portanto,

[...] o documento é o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente da sociedade que o produziu e também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver esquecido ou manipulado. Esse produto resulta de relações de forças conflitantes e do empenho de seus produtores para impor ao futuro-voluntaria ou involuntariamente- determinada imagem da sociedade.⁴⁰

³⁶ Raízes de um paradigma indiciário In: GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

³⁷CERTEAU, Michel. **A Escrita da História** (M. de L. Menezes, Trad.). São Paulo: Forense Universitária (Original) 1975.

³⁸ Ibidem, p. 81.

³⁹ LE GOFF, Jacques. **Memória e História “Documento/Monumento”**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010., p.525-541.

⁴⁰ CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil**, Coleção Repensando a História, São Paulo: Contexto. usp, 2ªed, 1994, p. 24.

Assim, o esforço intelectual empreendido esteve no sentido de historicizar elementos que tinham outro estatuto, mas que foram tornados documentos, e respaldaram à pesquisa, pois para fazer de uma cidade, um objeto científico, fora preciso primeiro problematizá-la.

Assim é que a empreitada científica iniciou-se:

[...] Em primeiro lugar, é preciso saber formular problemas, e digam o que disserem, na vida científica os problemas não se formulam de modo espontâneo. É justamente esse sentido de problema que caracteriza o verdadeiro espírito científico. Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta, sem pergunta não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído.⁴¹

Compreendendo que “tudo é construído” e que a partir da problematização é possível traçar o caminho da trama histórica, desta forma, passei a pensar o objeto de estudo como um tapete, e a medida que fui puxando os fios, buscando os rastros, fui percebendo como essa trama é complexa e como nela estão imbricadas lutas de classificação. Desta forma, foi rompendo com o senso comum que passei a enxergar a cidade como um espaço que agrega real e simbólico.

Construir um objeto científico é, antes de mais e sobretudo, romper com o senso comum, quer dizer, com representações partilhadas por todos, quer se trate dos simples lugares- comuns da existência vulgar, quer se trate das representações oficiais, freqüentemente inscritas nas instituições, logo, ao mesmo tempo na objectividade das organizações sociais e nos cérebros.⁴²

Neste sentido, como uma cidadina, foi necessário romper com o senso comum e transformar o meu olhar em científico e, assim, conseguir enxergar os documentos como instrumentos de análise e compreensão dessa cidade, Codó.

Dito isto, passo a dialogar com a historiografia, entendendo a teoria, como já salientou Deleuze, como uma caixa de ferramentas, logo, os conceitos usados nesta produção, bem com o acúmulo teórico adquirido a partir dos textos que versam sobre a temática, me ajudaram a compreender o foco da minha pesquisa, e desenvolvê-la com os cuidados do ofício do historiador.

⁴¹ BACHELARD, Gaston. **A formação do Espírito Científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.18.

⁴² BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 32.

Para conseguir entender como uma cidade que tem no portal de entrada a frase “sejam bem vindo à cidade de Deus”, ao mesmo tempo que possui bairros com nomes de santos católicos, mas que passou a ser conhecida como “capital da magia negra”, tomei de empréstimo a categoria “lutas de classificação” de Bourdieu, bem como suas análises sobre poder simbólico; destarte, cabe apontar tais conceitos:

Só se pode compreender esta forma particular de luta das classificações [...] com a condição de se incluir no real a representação do real ou, mais exatamente, a luta das representações, no sentido de imagens mentais e também de manifestações sociais destinadas a manipular as imagens mentais. [...] As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à *origem* através do *lugar* de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos [...], são um caso particular das lutas das classificações.⁴³

É sobre essas lutas das classificações, que tal trabalho se propôs a compreender, analisar como essas manipulações de imagens e discursos, conseguiram forjar vários estereótipos e representações.

No que concerne aos estudos sobre História e Cidade, me dediquei a compreender como a cidade pode ser interpretada como um objeto de estudo e não apenas como recorte espacial, como comumente é colocada nos trabalhos históricos, neste sentido, passei a enxergar a cidade como um texto, à medida que ela é escrita e reescrita cotidianamente, seja por cidadãos, sejam por agentes externos, mas também por estudiosos, assim destaco:

A cidade pode também ser encarada como um ‘texto’, e o seu leitor privilegiado seria o habitante (ou o visitante) que se desloca para um espaço que lhe é pouco habitual no interior de sua própria cidade. Em seu deslocamento, e em sua assimilação da paisagem urbana através de um olhar específico, este cidadão estaria permanentemente sintonizando com um gesto de decifrar um texto ou uma escrita [...]. A cidade é um discurso, e esse discurso é verdadeiramente uma linguagem: a cidade fala a seus habitantes, falamos nossa cidade, a cidade em que nos encontramos, habitando-a simplesmente, percorrendo-a, olhando-a.⁴⁴

Deste modo, a cidade de Codó é esse texto que vem sendo escrito, estruturado pelas suas imagens e discursos, tendo cidadãos e visitantes como seus leitores e escritores; aonde há decifração de mitos, emblemas e sinais, a cidade fala, seja através de suas ruas, terreiros, cidadãos ou pelos seus jornais.

⁴³ BOURDIEU, op. cit., 1992, p.113.

⁴⁴ BARROS, op. cit., 2007, p.40.

Logo, essa compreensão de ver a cidade como um texto traz algumas implicações, como esclarece Barros, já que ela enquanto tal, pode ser lida, mas também escrita.

[...] de múltiplas maneiras o próprio espaço e a materialidade de uma cidade se convertem em narradores da sua história. Diante desta percepção da cidade, como uma escrita que tem algo dizer [...] um texto pode ser lido, mas também pode ser compreendido como algo que é escrito. Daí que, se os cientistas sociais que examinam a cidade tomam este texto apenas na sua dimensão de objeto de leitura, já os seus habitantes e os passantes que a percorrem no dia-a-dia podem se relacionar ao texto- cidade simultaneamente do ponto de vista da leitura e da escrita.⁴⁵

No que tange as análises dos jornais, verifiquei que eles traduziam muitos anseios e os conflitos próprios da época em que circulavam, e que o poder que eles tinham tem relação com a legitimidade que eles conseguiam ter, como não apenas instrumentos de divulgação de notícias, mas por serem também propagadores de ideias, ideologias, e a força das palavras contidas neles se dá exatamente pelo poder simbólico que elas exercem na sociedade.

Portanto, jornais como o Monitor Codoense ou o Jornal Pacotilha, ao colocarem matérias sobre os “pagés”, no momento em que o Maranhão tinha Código Sanitário, Códigos de Posturas, inspirados e legitimados pelos Códigos Penal e Criminal, retravam os embates entre medicina - científica - e o curandeirismo - prática não científica, e tudo isso tinha como de fundo, teorias como o darwinismo social, o discurso racial e a preocupação do século XIX do que fazer com os negros e suas práticas, logo, ao analisar que o Estado exercia seu poder normatizando e criminalizando práticas, a Academia também exercia formulando teorias, a imprensa passou a ser a terceira via que também exercia poder, através da “competência das palavras” e, por ser um instrumento capaz de popularizar os discursos do Estado e da Academia, em razão do seu poder de alcance.

Os jornais, neste sentido, acabavam sendo um tipo de “palanque”, onde se podia enxergar a busca de impor uma nova ordem social e política, bem como perceber as relações sociais que foram sendo construídas nos finais do século XIX, desta forma, os estereótipos sobre os negros, suas práticas, podem ser compreendidos, a partir de uma análise densa e atenta aos pormenores negligenciáveis, como uma maneira que os grupos dominantes encontraram de legitimarem seus privilégios e divulgarem suas ideias.

Cabe ressaltar, três conceitos importantes usados na tese, são eles: estereótipos e estigma, representação:

⁴⁵ BARROS, op. cit., 2007, p.42.

Estereótipos: são **generalizações** que as pessoas fazem sobre comportamentos ou características de outros, são **pressupostos** sobre determinadas pessoas, que acontecem muitas vezes sem ter conhecimento sobre grupos sociais ou características de indivíduos. É bastante confundido com **preconceito**, uma vez que estereótipo acabam se convertendo em rótulos pejorativos e causando impacto negativo nos outros. Também porque é uma noção preconcebida e muitas vezes automática, que é inculcada no imaginário social.⁴⁶

Estigma: entre os antigos gregos, designava "sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou de mau acerca do estatuto moral de quem os apresentava"; tratava-se de marcas corporais, feitas com cortes ou com fogo, que identificavam de imediato um escravo ou um criminoso, por exemplo. O conceito atual é mais amplo; considera-se estigmatizante qualquer característica, não necessariamente física ou visível, que não se coaduna com o quadro de expectativas sociais acerca de determinado indivíduo. Todas as sociedades definem categorias acerca dos atributos considerados naturais, normais e comuns do ser humano - o que Goffman designa por identidade social virtual. O indivíduo estigmatizado é aquele cuja identidade social real inclui um qualquer atributo que frustra as expectativas de normalidade.⁴⁷

Representação: Segundo Chartier, sempre duas possibilidades de sentido: 1) exhibe um objeto ausente que é substituído por uma imagem capaz de o reconstituir na memória; 2) a representação exhibe uma presença, como a apresentação pública de algo ou alguém.⁴⁸

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

O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante (...). O estereótipo nasce de uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas em nome de semelhanças superficiais do grupo.⁴⁹

Desta maneira, enfatiza-se que o fiz foi analisar como o discurso da estereotipia que recai sobre a cidade, foi capaz de transformar nessa “fala arrogante” de caracterizá-la sob o signo da macumba.

⁴⁶ Conceito inspirado em Homi Bhaba e Durval Muniz de Albuquerque Junior, grifo nosso.

⁴⁷ No discurso sociológico, o conceito de estigma assume quase sempre o significado que Erving Goffman (1922-82) lhe atribuiu na obra *Stigma - Notes on the Management of Spoiled Identity*, de 1963.

⁴⁸ CHARTIER, op. cit. 1990.

⁴⁹ ALBUQUERQUE JUNIOR, op. cit. 1999, p.30.

Logo, entende-se estereótipo não é como uma mentira, mas uma construção social, e assim, a partir desta concepção, pode refletir: “estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação, é uma simplificação porque é uma forma presa, fixa de representação”.⁵⁰

Neste sentido, não houve, como já dito, uma vontade em achar “a verdade” sobre Codó, e\ou acusar discursos de simplistas, porque poderiam se tratar de “falsas representações”, mas entender que eles são simples porque lidam com estereótipos, que tem esta característica, de deixar grupos, espaços, coisas, dentro de uma caracterização presa, fixa e repetitiva.

Por isso, parte da pesquisa se debruçou sobre documentos que indicaram perseguições às práticas religiosas de terreiros, e outros que mostram em que medida, com o passar do tempo, e houve em termos materiais e mentais, ajudaram a diminuir as perseguições, e por vezes até valorizar os saberes e fazeres de pais de santo, como por exemplo, chegar ao ponto de serem conhecidos como “cultura, folclore” e serem usados como turismo local.

Dito isto, é importante esclarecer que o meu trabalho se diferencia da recente produção acadêmica sobre Codó, por buscar compreender os discursos e imagens construídos a partir da estereotípi e de estigmas e não preocupada em construir um trabalho sobre religiosidade, ou esgotar os debates sobre a cidade ser ou não terra da macumba, o foco da pesquisa é exatamente o de compreender como esses embates de classificação foram construídos.

Assim, não houve uma tentativa de construir um estudo de afirmações e\ou negações acerca da cidade.

Não se combate a discriminação simplesmente tentando inverter de direção o discurso discriminatório. Não é procurando mostrar quem mente e quem diz a verdade, pois se passa a formular um discurso que parte da premissa de que o discriminado tem uma verdade a ser revelada[...] vai apenas ler o discurso da discriminação com o sinal trocado, mas a ele permanecer preso.⁵¹

Portanto, as fontes não foram analisadas para se buscar acusar quem mente ou quem diz a verdade, mas tratou-se, de colocar o estereótipo da cidade como problema que norteia a pesquisa, que fora historicamente construído.

Já estigma, é um conceito, que por vez, se confunde com estereótipo, mas traz algo que o diferencia, pois, se o estereótipo acaba sendo uma forma de categorização, a partir de uma

⁵⁰ BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFNG, 1998.

⁵¹ ALBUQUERQUE JUNIOR, op. cit., 1999, p. 31.

atitude grosseira e simplista, o estigma se revela por “sinais”, “marcas”, o estereótipo demanda um processo longo de criação, para se incutir no imaginário social, o estigma não, ele pode ser expresso mais rapidamente, basta ter um “atributo”, assim, o estereótipo pode lançar mão de estigmas para classificarem grupos e/ou práticas sociais.

Representação é o conceito-chave da tese, como já dito, Chartier é o autor que me ajudou a pensar a tessitura da tese, não obstante, eu fazer uso das análises de Raminelli, mas o uso do segundo autor se deu mais no sentido metodológico, pois me ajudou a compreender como operacionalizar o conceito de representação de Chartier, uma vez que o livro **Imagens da Colonização**: A representação de Caminha a Vieira, me ajudou a entender como imagens podem ser construídas sobre grupos a partir de discursos e como estes são permeados de poder e interesses.

Dito isto, ressalto:

As entradas da palavra ‘representação’ atestam duas famílias de sentido aparentemente contraditórios: de um lado a representação manifesta uma ausência, o que supõe uma clara distinção entre o que representa e o que é representado; de outro, a representação é a exibição de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa.⁵²

Assim, ao perceber como discursos podem ser formulados e a forma com eles conseguem também formular imagens, colocando-se no lugar da própria cidade, o conceito de representação foi crucial na produção deste trabalho.

Dito isto, esclareço que faço uso de uma temporalidade longa, como já dito nesta produção algumas vezes, porque não conseguir achar uma maneira mais apropriada para dar conta da polissemia de representações acerca de Codó, se não fosse pela investigação do tempo longo, uma vez que faço o recorte de 1930- por ser marcado pela divulgação de Maria do Piauí nos jornais de circulação estadual a 2000- por ser um momento de propagação de representações de Codó a nível nacional, verifiquei que estas datas são “estopins”, são “marcos”, mas como historiadora bem sei que a conformações de discursos e imagens se dão por meio de processos e estes tem sua emergência anterior a estopins, que para compreender a trama histórica é preciso ir fundo na investigação histórica, e ter a sensibilidade de se atentar aos “sinais”, para isso o historiador precisa estar atento aos detalhes, seguir as pistas, ainda que para isso seja necessário se arriscar em outras temporalidades.

⁵² CHARTIER, op. cit. 1990, p.17.

No que se refere ao debate historiográfico que trata sobre a imprensa, vale salientar que até meados do século XX a imprensa não era vista com “bons olhos” por historiadores. A este respeito Bezerrill (2000) sublinha,

Até então, os periódicos foram excluídos da historiografia devido serem considerados representantes de ideologias e interesses políticos. No decorrer da década de 1970, segundo Tania Regina de Luca (2008), ainda existia uma relutância em escrever a história tendo os impressos como fontes, embora já houvesse um entendimento acerca de sua importância.⁵³

Sabemos que, hoje, os jornais são fontes muito utilizadas pelos historiadores, a desconfiança, neste sentido, passou a ser substituída pelo empenho em se construir métodos e técnicas para ser feita a leitura e a análise destes documentos/textos.

O trabalho que fiz com os jornais, bem como com as outras fontes usadas na pesquisa, se parece com o trabalho do arqueólogo, pois com o cuidado metodológico fui vasculhando as camadas que constituem o meu objeto, tirando a poeira, descobrindo imagens, formas, exatamente por compreender que assim como os artefatos arqueológicos, por vezes ficam encobertos, e precisam de um trabalho paciente de observação e manipulação, e que estes têm uma história, que foram construídos em algum momento, com algum objetivo, por alguém, os objetos históricos também, eles foram construídos, e por meio do ofício do historiador é possível apreender o seu movimento de emergência e cristalização, assim:

As formas que os objetos históricos adquirem só podem ser explicadas pela própria História. É vasculhando as camadas constitutivas de um dado saber, de um dado acontecimento, de um dado fato, que podemos apreender o movimento de seu aparecimento, aproximarmo-nos do momento em que foi ganhando consistência, visibilidade e dizibilidade, foi emergindo como as duras conchas emergem do trabalho lento de petrificação do lamaçal do mangue. Os fatos históricos seriam como arrecifes, nascidos do paciente trabalho de aglutinação dos detritos, da dispersão de práticas e discursos, que vão se cristalizando e delineando o relevo do passado, que, embora nos apareça inteiriço e sem fissuras, guarda no seu interior, para um curioso arqueólogo, movimentos tectônicos incessantes, vagas e estremecimentos que ameaçam fazer voltarem ao fluxo do tempo aquelas cristalizações.⁵⁴

Nesse sentido, assim como Codó, sob o signo de estereótipos, pode ser interpretada como “artefatos”, os periódicos, os documentários televisivos e a memória oral também podem,

⁵³ BEZERRILL, Simone da Silva. Imprensa e Política: Jornais como fontes e objetos de pesquisa para estudos sobre abolição da escravidão. Comunicação oral apresentada no **II SIMPOSIO DE HISTÓRIA DO MARANHÃO OITOCENTISTA**. 2000, p.53.

⁵⁴ ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História: A Arte de inventar o passado**. Ensaios de teoria da História. Bauru. São Paulo: EDUSC, 2007, p. 120.

mas estes últimos na verdade serviram como instrumentos para eu compreender como os discursos sobre a cidade emergiram, ou seja, a partir deles identificar o “momento em que foi ganhando consistência, visibilidade e dizibilidade”. Desse modo, coube a mim ficar atenta às especificidades de meu objeto de estudo, e saber como manipulá-lo ao longo do trabalho de investigação.

Em vista disso, Albuquerque Junior sublinha,

“[...] mais do que explicarmos os fatos, interpretá-los, devemos seguir suas linhas de constituição [...], experiências e falas que deram origem ao seu desenho, atentos para os silêncios que são incontornáveis, mas são também elementos de sua tessitura”.⁵⁵

Deste modo, compreendo a mídia impressa e audiovisual, e a memória oral, como instrumentos importantes para a pesquisa histórica e, assim, para a investigação deste tema-problema, pelo que contêm e “revelam”, mas, também, pelo que silenciam, pois, são fragmentos de experiências constitutivas da historicidade de uma “época”. Afinal, o que se lê como “notícias” são resultados de um trabalho de escolha. Assim como, no *metier* historiográfico, foi rasgado o “véu da imparcialidade”, também, o discurso jornalístico que se ancora na bandeira da imparcialidade a fim de passar credibilidade ao leitor (ou ao telespectador, quando se trata de televisão) não se sustenta porque quem faz a mídia são pessoas; as quais ao escreverem, narrarem ou exporem um “fato” (na linguagem do jornalismo), o fazem com sentimentos definidos a partir de suas referências políticas e ideológicas. Logo, o que noticiam como o “real” é uma interpretação deste permeada de parciais. Nestes termos concorda-se com Pereira ao sublinhar que,

[...] o jornalismo periódico capta, produz e faz circular ideias e sistemas de valores referentes a uma formação social, constituindo um espaço público de representação simbólica e, por isso, um circuito de interatividade imerso no jogo de forças sociais constituintes da experiência histórico-social de seus agentes.⁵⁶

Portanto, ao se considerar que os documentos são fragmentos sócio-históricos nos quais sistemas de referências podem ser identificados e que (re)produzem representações simbólicas, os jornais têm, também, essas especificidades, e quando usados como parte do corpo documental da pesquisa histórica esses aspectos não podem ser negligenciados. Por isso se pode

⁵⁵ ALBUQUERQUE JUNIOR, op cit., 2007 p. 121.

⁵⁶ PEREIRA, Josenildo de J. **As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo/USP. 2006, p.15.

deixar de atentar para os ditos e não ditos do discurso jornalístico, bem como refletir acerca de sua dimensão ideológica para evitar-se cair na armadilha de tomar o seu discurso como “a verdade” de uma época.

As notícias, os fatos selecionados serão entendidos e recuperados, então, não enquanto situações que ‘realmente’ aconteceram e cuja veracidade iremos comprovar, mas antes enquanto situações plenas de significação, sendo nesse sentido mais relevante apreender como se produziram, difundiram e repercutiram às vezes diversas interpretações de um mesmo fato do que buscar uma concepção única, onde se operaria uma síntese empobrecedora das diferentes visões.⁵⁷

Portanto, a análise de jornais exige uma operação, tal como escreveu Certeau, e os significados que são apreendidos das matérias ajudam a compreender um pouco melhor as relações sociais.

Segundo Ribeiro⁵⁸, o aparecimento dos primeiros jornais na Europa no final do século XVII proporcionou a constituição de um novo espaço de discussões. Esses primeiros momentos da chamada imprensa foram destinados a abordagens mais relacionadas ao mundo literário e cultural, somente depois os temas recorrentes da imprensa, que são o interesse social e político, ganharam espaço para serem abordados nos impressos desse primeiro momento da emergência da imprensa na Europa.

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

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

⁵⁷ SCHWARCZ, Lilian Moritz. **Retrato em branco e negro**: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX, São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.15\16.

⁵⁸ RIBEIRO, Jakson dos Santos. **O Jornal Cruzeiro em Caxias**: a construção do cidadão ideal para o mundo do trabalho durante o governo Dutra. /dissertação entregue ao programa de pós-graduação em História social-UFMA, São Luís. PPGHIST/UFMA, 2014, p. 30.

governo”. Depois, “Surgiram tipografias em diversas regiões do país e outros jornais passaram a ser publicados”.⁵⁹

Ribeiro⁶⁰ ainda sobre o caso brasileiro acrescentou que no início do século XX, a imprensa brasileira passou a traduzir as novas ideias e hábitos gerados pelas transformações vivenciadas pelas populações, tornando-se o espaço privilegiado para a discussão dos problemas e rumos da sociedade. Reforçando essa condição, a imprensa era um dos principais canais de informação e de transmissão de valores.

Ao abordar sobre a imprensa, destacou que no Maranhão, ela só veio a se processar em 1821 com a circulação do jornal “O Conciliador do Maranhão”, começando pela capital, seguindo pelas cidades de Caxias, Codó, Grajaú, Viana e Barra do Corda.

Segundo a pesquisadora Roseane Arcanjo Pinheiro⁶¹, os municípios maranhenses tiveram seus primeiros jornais entre 1821 e 2006, são eles:

“São Luís O Conciliador do Maranhão 1821; Caxias O Telégrafo 1848; Viana Alavanca 1876; Codó Gazeta de Codó 1892; Barra do Corda O Norte 1892; Picos O Município 1895; Rosário O Rosariense 1903; Loreto O Ideal 1904”. De acordo com Pereira (2006) em 1980 no Maranhão circulavam 30 jornais”.

Segundo Pereira⁶² a imprensa jornalística no século XIX era um locus de discussão e de circulação de ideais dada a ausência de instituições capazes, de modo o mais amplo possível. O autor ressalta que neste sentido, se produzia, discutia-se e se divulgava as “representações da consciência entrelaçadas com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens”⁶³.

Pereira por ter feito sua tese analisando periódicos maranhenses que tratavam do tema da escravidão na década de 1980, também se constituiu um material importante para o meu texto, tanto pelas contribuições teóricas, como metodológicas, já que pude observar como fazer análises de periódicos buscando compreender representações e como os jornais usados pelo autor são maranhenses, contribuiu ainda mais para embasar a tese.

O supracitado autor fez considerações relevantes sobre os periódicos maranhenses de 1980, pois, segundo ele, tais periódicos trazem os anseios de uma classe social, a saber, os ricos comerciantes, com a decadência da agricultura de exportação, este grupo passaram a usar os jornais para construir representações sobre a escravidão, onde estas traziam conjunto de

⁵⁹ Id.

⁶⁰ RIBEIRO, op. cit., 2014.

⁶¹ PINHEIRO, Roseane Arcanjo. Gênese da imprensa no Maranhão nos séculos XIX e XX. Trabalho apresentado no GT Jornalismo, no V Encontro Nacional de História da Mídia-São Paulo, 30 de maio a 02 de junho de 2007.

⁶² PEREIRA, op. cit., 2006.

⁶³ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Hucitec, 1986, p. 36.

convicções orientadas por uma perspectiva social de classe, logo, o autor questiona como as classes dominantes se organizaram no contexto da decadência da agricultura mercantil, tendo como aliada a imprensa maranhense, e trilhando o caminho da investigação densa das representações formuladas e propagadas nos periódicos responde tal pergunta usando principalmente os conceitos de ideologia enquanto “uma função de relação de uma elocução com o contexto social”⁶⁴ e o de classe:

[...] a experiência de classe é determinante em grande medida pelas relações de produção em que os homens nasceram- ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encontradas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas instituídas⁶⁵.

Assim, tal trabalho me ajudou a refletir como as classes dominantes de Codó se organizaram nesse processo de decadência da agricultura no Estado, minhas fontes apontam que em Codó, como em Caxias e São Luís a criação das fábricas têxteis foi uma das alternativas criadas, estas condições materiais trazem à tona a complexidade de relações sociais urdidas nesse processo, e pensar os jornais como espaços usados por essas classes sociais para criar representações e “impor” uma ordem social, bem como demonstrar seus “sistemas de valores e ideias”.

Feitas estas considerações, destaco que uma autora me ajudou muito na tessitura dessa tese, a saber, Lília Moritz Schwarcz, não apenas com as discussões feitas sobre raça, mas sobretudo nas análises feitas usando periódicos, pois a partir destas análises consegui compreender os jornais como produtos e também instrumentos de divulgação de valores de uma época:

Nesse sentido, os fatos selecionados, então, os jornais são aqui entendidos, primeiramente, enquanto ‘produto social’, isto é, como resultado de um ofício exercido e socialmente reconhecimento, constituindo-se como um objeto de expectativas, posições e representações específicas.⁶⁶

Com efeito, os jornais analisados me mostraram muitas expectativas que se tinha sobre o período de transição entre o trabalho escravo e o livre, que gerou muitos conflitos e por isso refletiam posições e representações, desta forma foi possível investigar os estereótipos criados

⁶⁴ EAGLETON, T. Ideologia. **Uma Introdução**. São Paulo: Unesp/Boitempo, 1997.

⁶⁵ THOMPSON, Edward P. **A formação da classe operária inglesa**: a árvore da liberdade. V. I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.10.

⁶⁶ SCHWARCZ, op. cit., 1987, p.15.

nos jornais, sendo estes compreendidos como esses “mecanismos sociais” em nome de um sistema de desigualdade e privilégios.

Como eu decidi fazer um retorno a uma temporalidade diferente do recorte temporal escolhido para a tese, percebi que Schwarcz fizera o mesmo, pois ao se debruçar sobre as teorias raciais do século XIX, ela compreendeu que precisava fazer um retorno temporal, como ela mesmo destaca:

[...] balanço das diferentes teorias raciais produzidas durante o século XIX [...] esse debate, que amadurece em meados do século passado, remete, no entanto, a questões anteriores que exige um breve retorno aos modelos de reflexão do século das Luzes, sem o que esta caracterização ficaria incompleta.⁶⁷

Assim, o retorno temporal, é na verdade uma necessidade que o objeto possa a vir a demandar.

Quando se trata de representações, Schwarcz salientou:

Cada uma dessas seções, por sua vez, parece oferecer como que pedaços de significação, que se amoldam uns aos outros ou não, reafirmando-se ou negando-se, mas que de toda forma parecem construir uma espécie de caleidoscópio onde, com um único jogo, e com os mesmos elementos, formam-se múltiplas imagens. Assim, esses jornais, que pareciam à primeira vista totalmente fragmentados e compostos por seções isoladas, ganham no decorrer da análise outras características, já que várias seções formam uma espécie de ‘todo difuso’ contradizendo-se ou interligando-se em alguns momentos de maneira, às vezes, até funcional.[...] Desse conjunto de locais e espaços o interessante não é retirar uma imagem só e dominante mas antes a própria diversidade com que o elemento negro era então representado.⁶⁸

Com efeito, as seções dos jornais oferecem pedaços de significação, pois permitiriam enxergar um conjunto de múltiplas imagens; de um lado se verificava como os brancos enxergam a si, de outro como enxergam os negros, pois como dissera Schwarcz, os jornais acabavam sendo também um jogo de espelho, e a medida que os brancos buscavam alternativas para manterem seus privilégios e poder numa conjuntura de mudanças econômicas, sociais e políticas, também criaram estereótipos e representações dos negros objetivando demarcar que se o seu lugar não era mais o da senzala, não deixava de ser marcado por um passado “inferior”, e que portanto deveriam continuar numa posição hierárquica inferior, pois sua origem era

⁶⁷ SCHWARCZ, op.cit., 1987, p.43

⁶⁸ Ibidem, p.99/100.

marcada pelo barbarismo, pela superstição, pela inferioridade, e agora com a ajuda da ciência e do Estado, legitimavam suas teorias de superioridade.

Esse tipo de discurso científico determinista que surge no final do século XIX prolifera também na imprensa da época. Nesta, a afirmação da inferioridade negra aparece não só nos grandes debates como também nas pequenas seções e nos diversos anúncios que compõe parte básica e cotidiana desses jornais.⁶⁹

Desta maneira, formulam-se sistemas de representação que explicam a cada um dos elementos do conjunto social e suas interrelações, ou seja, um “jogo o de alusões”, que espelha tanto brancos como negros, constitui-se no entanto não só a partir da afirmação do comum e do familiar, como também através da distinção ou da ironização das exceções que se referem a elementos de cor.

Ao mesmo tempo que essas notícias vão como que constituindo representações de negros, constituem, por contraste e oposição, diferentes imagens de brancos. Nesse sentido, como nos diz Ducrot, a língua tem um papel importante, ‘pois é o seu lugar de intersubjetividade onde indivíduos se confrontam ou onde encontram outrem (...)’. Esse outrem, por sua vez, não é nada, é esse outro que me constitui a mim mesmo porque é somente através dele que eu posso me ver, e ‘é através de seu reconhecimento que eu posso me reconhecer’. Assim, ao representar o negro, o branco constituiu-se ao mesmo tempo como a imagem invertida do que normalmente se apresenta e oferece. Ora, se a língua é antes de mais nada ‘o terreno onde afronto outrem’, então não nos surpreende, como viu Saussure, que a realidade linguística seja a de ser fundamentalmente opositiva, pois uma identidade linguística não se define independentemente.⁷⁰

E questiona-se: o que as representações formulam? Elas formulam distinção! E os jornais ao criarem representações, davam visibilidade a estas distinções e suas ideologias, que por sua vez, fazem uma articulação entre imaginário e realidade.

[...] não é apenas a representação imaginária do real para servir no exercício da sua dominação em uma sociedade fundada na luta de classe, como não é apenas a inversão imaginária do processo histórico no qual as idéias ocupariam o lugar dos agentes históricos reais. A ideologia [...] é a maneira necessária pelo qual os agentes sociais representam para si mesmos o aparecer social, econômico e político, de tal sorte que essa aparência (que não devemos simplesmente tomar como sinônimo de ilusão ou falsidade), por ser o modo imediato e abstrato de manifestação do processo histórico, é o ocultamento ou a dissimulação do processo histórico.⁷¹

⁶⁹ SCHWARCZ, op. cit., 1987, p.40.

⁷⁰ Ibidem, p. 170

⁷¹ CHAUI, M. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1997, p. 3.

Desta forma, passei a compreender que a ideologia é também uma forma que as classes sociais usam para representar a si e aos outros, que fazem parte da vida real das pessoas, das estruturas sociais, ainda que possam parecer algo fora desta, como se fossem “ilusões ou falsidades”, elas dão sentido a ações e se expressam de diferentes maneiras, pois os homens, como escrevera Marx⁷², são produtores de suas representações, de suas ideias.

Schwarzc tomou de empréstimo o conceito de representação de Durkheim, por entendê-lo “enquanto um fenômeno dinâmico, num processo permanente de reorganização, sendo simultaneamente condição e produto da prática social “, eu considero esse conceito nessa perspectiva sociológica também útil à tese, à medida que se observo nas minhas fontes essas representações sendo condição e produto de prática sociais.

Os jornais do século XIX, sobretudo do final deste, acabavam trazendo muitas matérias relacionadas a maneira como qualificavam o negro diante das efervescentes mudanças, desta maneira, no Maranhão, ainda sendo um estado ligado à agricultura mercantil de exportação e “engatinhando” com o processo de industrialização, o que trazia outras problemáticas e conseqüentemente especificidades, também compartilhava das ideias de “progresso, ciência, cidadania, civilização”, também haviam classe sociais preocupadas com sua situação e a dos negros, e tudo isso eram dizi\visíveis nos seus periódicos.

SUMÁRIO COMENTADO

PARTE 1: APRESENTANDO A CIDADE

1.1 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DE CODÓ-MA

1.2 “O FIO E OS RASTROS”: HISTORICIZANDO A CIDADE E AS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS

1.3 A CARTOGRAFIA RELIGIOSA DA CIDADE: A POLISSEMIA DE REPRESENTAÇÕES E AS LUTAS DE CLASSIFICAÇÃO

Nestes primeiros capítulos busquei dar conta da historicidade da cidade de Codó, com o objetivo de identificar como emergiram os estereótipos e a polissemia de representação, além de investigar a relação que o processo de desmantelamento da agricultura mercantil de exportação e o processo de implementação e fechamento da fábrica têxtil Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão⁷³ estabelece com a formulação destas representações.

⁷² MARX, op. cit., 2007.

⁷³ A respeito disso ver: RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar. **LEMBRANÇAS E ESQUECIMENTO DE UM PASSADO FABRIL**: “A Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão” disputa de memória e o imaginário progressista em Codó no final do século XIX A MEADOS DO XX, Caxias, 2010. (Artigo Científico Apresentado À Disciplina História Moderna I, ao Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA).

Investiguei as relações sociais que passaram a ser urdidas com o processo de Abolição da escravatura, e como as classes dominantes passaram a buscar meios para manter privilégios. Portanto, análise da manutenção de uma estrutura de poder e, em nome dessa estrutura como foram criados mecanismos sociais de legitimação de privilégios e distinção.

Além disso, apresento a cidade através de uma cartografia religiosa, apontando a organização espacial dos locais de culto de Codó e também as lutas de classificação acerca da cidade.

Portanto, apresento a cidade através do tempo e da configuração espacial, objetivando dessemear os fios que construíram estereótipos e representações.

PARTE 2: A ESTEREOTIPIZAÇÃO DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS DE CODÓ-MA

2.1 RAÇA E *SCIÊNCIA*”: OS EMBATES ENTRE MEDICINA “CIENTÍFICA”, PRÁTICAS “HETERODOXAS” E O DISCURSO RACIAL.

2.2 A LÓGICA DOS CÓDIGOS DE POSTURA, PENAL E SANITÁRIO NA LEGITIMAÇÃO DE ESTEREÓTIPOS ACERCA DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS: UM CASO DE POLÍCIA, PRIVILÉGIOS E RACISMO

2.2.1 PROCESSOS-CRIMES: CURANDEIRISMO, FEITIÇOS, SORTILÉGIOS

2.3 REPRESENTAÇÕES E ESTEREÓTIPOS DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS EM JORNAIS: UMA ANÁLISE SOBRE MECANISMOS SOCIAIS DE PODER E DISTINÇÃO.

Trato dos embates entre “medicina científica e práticas “heterodoxas” e o discurso racial de 1850 a 1950, por compreender que foram estes discursos que formularam um arquivo de imagens e enunciados, ou seja, “verdades”, que deram visibilidade e dizibilidade⁷⁴ sobre Codó.

Bem como investiguei lógica dos Códigos de Postura\Penal e Sanitário na legitimação de estereótipos sobre os “pagés” “curandeiros” “feiticeiros”, demonstrando como as práticas de cura no século XIX eram um caso de polícia e que refletiam privilégios que não queriam ser perdido pelas classes dominantes diante da nova conjuntura sócio-econômica que o país se encontrava, e uma forma de demonstrar distinção e poder e, por fim, identificar a polissemia de representações e estereótipos que emanavam dos jornais.

Além disso, analiso dois processos crimes datados de 1940, mas que versam sobre o Código Penal de 1890, no artigo que abordava sobre a proibição de práticas de cura.

Portanto, é o capítulo onde se verifica o exercício de controle de práticas afro-religiosas e poder exercido por meio da Academia, Estado e Imprensa, situados no século XIX até meados do século XX, exatamente por saber que a criação e legitimação de estereótipos e representação se dão numa longa duração e que no século XIX as teorias raciais, do evolucionismo, fincadas

⁷⁴ Categorias usadas por: ALBUQUERQUE JÚNIOR, op. cit., 1999.

no darwinismo social, estão bastante em voga no país e que elas ajudaram a formular imagens dos negros, que no século XX aparecem cristalizadas, ou seja, é preciso investigar as raízes, os começos, seguir as pistas dos documentos, não com o objetivo de se chegar a uma “origem” ou uma verdade única, ao contrário, é compreender que há outras tantas histórias que podem ser contadas, já que os “estereótipos limitam e formatam nosso pensamento, especialmente quando se trata da África”⁷⁵ e dos afrodescendentes.

PARTE 3: AS REPRESENTAÇÕES ACERCA DA CIDADE DE CODÓ-MA

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

3.2 OS DISCURSOS SOBRE A CIDADE: A LUTA DE CLASSIFICAÇÕES.

3.3 INDÍCIOS DA REPRESENTAÇÃO DE CODÓ NA MÍDIA.

Nesta parte da tese, investiguei como emerge a representação da cidade como “terra da macumba” (1930-1990)⁷⁶ até a representação de cidade de Deus (2000), quais são as lutas e interesses imbricados na formulação de tais representações e modificações delas no decorrer do século XX, bem como refletir sobre a articulação da política com as práticas afro-religiosas, que passaram a veicular a cidade na mídia local, estadual e nacional.

Busco mapear nos jornais como emergem os estereótipos: bruxos, macumbeiros, terecozeiros, bem como analisar documentários que contribuíram na formulação e divulgação de representações, tais como “capital da magia negra”⁷⁷ e “lugar onde os tambores tocam mais alto”⁷⁸.

Também apresento discursos sobre a cidade, aonde analisei relatos orais de pessoas ligadas a grupos religiosos e políticos diversos, objetivando compreender como a partir de lugares sociais diferentes, por exemplo, ex-prefeito católico que criou o Portal de entrada da cidade e o presidente da federação de matriz africana do estado do Maranhão, demonstram em seus enunciados lutas de classificações acerca da cidade.

⁷⁵ A respeito disso ver: ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todas feministas**; tradução Christina Baum.- 1ªed.- São Paulo. Companhia das Letras, 2015.

⁷⁶ A respeito disso ver: RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar Ribeiro. **o perigo de uma história única**: a “invenção” de codó-ma como terra da macumba (1950 a 1990). Dissertação de mestrado – Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-graduação em História Social, 2015.

⁷⁷ TV BANDEIRANTES. **Domíngo 10**- Marília Gabriela. São Paulo, 22 de maio de 1994.

⁷⁸ SOUSA, Luís Cândido de. **Uma codorna me contou**: histórias de Codó. Codó, 1996.

PARTE 1: APRESENTANDO A CIDADE

1.1 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DE CODÓ-MA

Para compreender a formação histórica da cidade de Codó, é necessário refletir, primeiramente, sobre o Maranhão. Assim, trago algumas análises feitas por Josenildo Pereira⁷⁹. Segundo o referido autor:

A gênese da formação histórica do Maranhão está inserida no contexto da expansão do império colonial português, na América, no século XVII. Por isso, a sua estrutura econômica foi baseada na agricultura mercantil de exportação e no trabalho escravo, tendo como função histórica gerar riquezas para a metrópole produzindo artigos primários exportáveis. Primeiro algodão e arroz, depois açúcar.⁸⁰

Com efeito, o Maranhão apesar de ter sido inserido na lógica da colonização tardiamente, em relação a outras províncias do Brasil, já que, oficialmente, isso ocorreu somente a partir de 1615 com a expulsão dos franceses, os produtos que, em seguida, tiveram destaques foram o algodão, arroz e açúcar. Sobre o algodão, cabe destacar que foi na produção dele que passaram a ser trazidos os escravos africanos e, desta forma, a capitania do Maranhão integrou-se à economia colonial, que possui o tripé: latifúndio, mão de obra escrava e monocultura.

O uso do trabalho escravo em lavouras de algodão já ocorria no sul dos Estados Unidos, também com o objetivo, como no Brasil, de produzir mais-valia. O Maranhão, neste sentido, foi alinhado a esta lógica.

[...] Porém, tão logo a exportação de algodão passou a ser uma mola vital para aqueles Estados, a exploração intensiva do negro se converteu em fator de um sistema calculado e calculador, chegando a dar-se casos de esgotar-se em sete anos de trabalho a vida do trabalhador. Agora, já não se tratava de obter dele uma certa quantidade de produtos úteis. Agora, tudo girava em torno da produção da mais-valia pela mais valia.⁸¹

⁷⁹ PEREIRA, op. cit., 2006.

⁸⁰ PEREIRA, op. cit., 2006, p. 24.

⁸¹ MARX, Karl. El Capital: crítica de la Economía Política. Apud PIRES, Júlio Manuel; COSTA, Iraci Del Nero da. O capital escravista-mercantil: caracterização teórica e causas históricas de sua superação. **Estudos Avançados**, São Paulo (USP), v. 14, n. 38, 2000, p. 321.

De acordo com Pereira⁸², tratando-se de uma agricultura mercantil, a escravidão se realizava com base nessa determinação econômica, isto é, gerar mais-valia para os escravagistas.

A produção da cotonicultura passou a ser supervalorizada em razão da guerra de independência das treze colônias inglesas da América do Norte e da grande demanda de matéria-prima gerada pela revolução industrial.

Celso Furtado⁸³, ao analisar a economia colonial brasileira em seu conjunto, salientou que, no final do século XVIII, esta apresentava-se como uma constelação de sistemas em que alguns se articulavam entre si e outros permaneciam isolados, como por exemplo, o Norte.

Nesse contexto, o papel desempenhado pela Companhia Geral de Comércio do Estado do Grão-Pará e Maranhão foi fundamental para alterar a economia da Província do Maranhão. Os Relatórios de Presidentes da Província apontam uma inflexão na história da província, chamando inclusive a atuação da dita Companhia na região de “idade de ouro”.

A idade de ouro da lavoura desta província data do estabelecimento da Companhia de Comércio do Estado do Grão-Pará e Maranhão, cujos estatutos foram aprovados pelo alvará de 7 de junho de 1755; até essa época as produções da capitania de São Luiz eram insignificantes, e nenhum o seu comércio. Além do arroz vermelho, chamado arroz da terra, mandioca, milho e café, os seus moradores nada mais cultivavam, a não ser em pequena escala, o algodão que fiavam e reduziam a novelos e a rolos de pano; o que constituía o representativo da moeda na capitania.⁸⁴

Assim, destaca que, dos três principais centros econômicos do Brasil colonial – a faixa açucareira, a região mineira e o Maranhão – foi este último o único que conheceu uma efetiva prosperidade nos últimos decênios do século XVIII e isso tem relação direta com a produção do algodão. Para isso, a influência da Companhia Geral de Comércio do Estado do Grão-Pará e Maranhão, cumpriu uma importante tarefa, que foi o abastecimento de mão de obra escrava para os proprietários rurais.

[...] A produção maranhense encontrou, assim, condições altamente propícias para desenvolver-se e capitalizar-se adequadamente. A pequena colônia, em cujo porto entrava um ou dois navios por ano e cujos habitantes dependiam do trabalho de algum índio escravo para sobreviver, conheceu excepcional

⁸² PEREIRA, op. cit., 2006, p. 19.

⁸³ FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 24ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1991, p. 91.

⁸⁴ MACHADO, Antônio Cândido da Cruz. **Relatório provincial do Maranhão**. São Luís: 1856.

prosperidade no fim da época colonial, recebendo em seu porto de cem a cento cinquenta navios por ano e chegando a exportar um milhão de libras.⁸⁵

A atenção dada pela Coroa Portuguesa ao Grão-Pará e Maranhão, para a produção de matéria-prima para abastecer a Europa gerou grande capital, fazendo com que a riqueza se concentrasse nas mãos de poucos, obviamente os proprietários de terras e donos de escravos, que, através de suas posses mostravam e exerciam seu poder e importância. Como destacou Koster⁸⁶, as classes dominantes passaram, então, a enviar seus filhos para estudar na Europa e a ter grande poder na própria província.

Como salientou Pereira,⁸⁷ o período que durou a prosperidade do algodão produziu mudanças significativas em diversas regiões do Maranhão:

[...] A despeito dessas implicações, não é demais sublinhar que a agricultura mercantil e escravista transformou a paisagem natural dos vales dos rios Itapecuru, Mearim, Pindaré, Pericumã e da faixa litorânea ocidental. Nestas regiões foram instaladas fazendas de algodão e arroz e, depois, engenhos de cana-de-açúcar. Do mesmo modo, também, influiu na composição social da população dado o fluxo de africanos para o Maranhão por meio do tráfico internacional de escravos. Vale salientar que a escravidão de diversos povos africanos com diferentes práticas culturais, a partir da segunda metade do século XVIII no Maranhão, passou a ser a relação de trabalho dominante, na produção de mercadorias e serviços.⁸⁸

Depreende-se que, a Companhia Geral de Comércio do Estado do Grão-Pará e Maranhão, ao passar a cumprir a promessa de trazer escravos para o Maranhão, não apenas consolidou a agricultura mercantil, como alterou o tecido social, no que concerne também à Codó. As fontes pesquisadas apontam que foi a partir da chegada dos africanos escravizados nas lavouras de algodão locais, que os cultos religiosos de matriz africana passaram a se disseminar.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o estado do Maranhão é o segundo estado mais negro do país. Essa composição étnico-racial tem relação direta com esse período de produção de algodão.

[...] Codó por ser situada às margens do rio Itapecuru que era o caminho da navegação praticada naquele tempo, então se instalou nos engenhos de Codó muitos irmãos vindo de diversas partes da África, eles têm uma religião

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução: Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

⁸⁷ PEREIRA, op. cit.

⁸⁸ PEREIRA, op. cit., 2006, p. 23.

natural [...] não uma religião revelada [...] não é tudo a mesma coisa, há uma diferença no candomblé, tem o vodu, né, tem a quimbanda, né, tem a umbanda, depois essa categoria determinada terecô é só propriamente do Maranhão, então é uma migração praticamente de tudo um pouco desses ritos, né, então fala o terecô.⁸⁹

Figura 1: Mapa da rota dos navios da província Grão Pará e Maranhão



Fonte: CARREIRA, A. Companhia geral do Grão-Pará e Maranhão. São Paulo: Nacional.1988. Adaptado por PEREIRA, J. de J. 2006

MAPA 01 - ROTAS DOS NAVIOS DA COMPANHIA DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO

Embasada em Pereira,⁹⁰ sobre a análise do mapa, compreende-se como se dava o tráfico internacional de escravos. Segundo Carreira⁹¹ entraram no Maranhão e Pará, entre os anos de 1756 e 1789, em torno de 20.339 escravos transportados pela Companhia Geral de Comércio do Estado do Grão-Pará e Maranhão de diferentes lugares da África: Bissau, Cacheu, Angola, Serra Leoa. Dos 20.339 escravos, 8.937 eram homens adultos (43,9%), 5.332 mulheres

⁸⁹ CRUZ, Pe. José Orlando de Carvalho da. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

⁹⁰ PEREIRA, op. cit., 2006.

⁹¹ CARREIRA, Antônio. **A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão**. São Paulo: Editora Nacional, 1988; HERNANDEZ, Leila L. **Os filhos do sol: a formação do Estado-nação em Cabo Verde**. São Paulo: Summus, 2002.

(26,2%), 2.213 rapazes (10,8%), 1.754 mulheres jovens (8,6%), 40 crianças (0,19%) e 2.063 sem uma indicação específica (10,1%). Cabe lembrar, como salientou o supracitado autor, que, não obstante conter informações sobre sexo, idade e porto, não se pode chegar a conclusões precisas sobre as origens étnico-culturais dos africanos escravizados que chegaram em terras maranhenses, visto que na maioria das vezes, por exemplo, a informação sobre o porto não equivale ao local de origem, mas tão somente indica o ponto de partida da transação comercial.

A respeito disso, o padre José Cruz, em entrevista, salientou que percebeu nas comunidade quilombolas codoenses diferenças tanto fenotípicas quanto religiosas, e segundo o mesmo, a partir de uma pesquisa que ele fez junto a um antropólogo, verificou que isso seria em razão de serem descendentes de africanos que vieram de diferentes partes da África.

[...] Aqui em Codó tem quilombos que eles são super-católicos e não admitem o candomblé e são quilombos, né? É quando eu era pároco em Santa Teresinha, naquele território existe seis quilombos agora é mais, e andando lá eu via muitos conflitos entre eles mesmo, eu queria compreender e fazendo um estudo, trouxe um antropólogo e nós descobrimos que eram pessoas de tribos diferentes, aí que fui identificar porque alguns eram altos magrelos né, outros baixos, introncados, brilhando né, outros a cor mais parda, outros com nariz achatado, outros nariz afilado, é interessante que no quilombo você enxerga a forma de construir é uma, vai no outro aí a gente foi entender porque das brigas, porque eram de regiões diferentes, não é que toda África ela pratica a religião, porque é um dos primeiros lugares, depois o grande bispo [...] Santo Agostinho veio da África né, o início da igreja, então parte da África; em suma é católica, então tem parte da África, alguns países que ainda pratica né, a umbanda [...].⁹²

Com efeito, consegui pesquisar, a partir da pesquisa no Arquivo do Maranhão, listas de classificação de escravos de Codó, e nelas constatei que os escravos que foram para a cidade provinham de diversos lugares da África, por exemplo, na documentação de 1848 constavam no campo “nação” as menções “Congo”, “Angola”, “Benguela”, “Criolo”.

Assim como pude verificar em diversas outras listas de classificação de escravos datadas de 1849 e 1850, que, no que tange à nação, havia menção de distintos lugares do continente africano, mas sobretudo a prevalência dos que indiquei acima. Mas reitero, isso não garante que, de fato, eram os seus locais de origem dos africanos deportados.

⁹² CRUZ, José Orlando de Carvalho. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

Figura 2: Lista de classificação de Codó – Ma, de 1848

Transporte		53
1	Albino	1
2	Albino	1
3	Albino	1
4	Albino	1
5	Albino	1
6	Albino	1
7	Albino	1
8	Albino	1
9	Albino	1
10	Albino	1
11	Albino	1
12	Albino	1
13	Albino	1
14	Albino	1
15	Albino	1
16	Albino	1
17	Albino	1
18	Albino	1
19	Albino	1
20	Albino	1
21	Albino	1
22	Albino	1
23	Albino	1
24	Albino	1
25	Albino	1
26	Albino	1
27	Albino	1
28	Albino	1
29	Albino	1
30	Albino	1
31	Albino	1
32	Albino	1
33	Albino	1
34	Albino	1
35	Albino	1
36	Albino	1
37	Albino	1
38	Albino	1
39	Albino	1
40	Albino	1
41	Albino	1
42	Albino	1
43	Albino	1
44	Albino	1
45	Albino	1
46	Albino	1
47	Albino	1
48	Albino	1
49	Albino	1
50	Albino	1
51	Albino	1
52	Albino	1
53	Albino	1

Transporte		54
1	Albino	1
2	Albino	1
3	Albino	1
4	Albino	1
5	Albino	1
6	Albino	1
7	Albino	1
8	Albino	1
9	Albino	1
10	Albino	1
11	Albino	1
12	Albino	1
13	Albino	1
14	Albino	1
15	Albino	1
16	Albino	1
17	Albino	1
18	Albino	1
19	Albino	1
20	Albino	1
21	Albino	1
22	Albino	1
23	Albino	1
24	Albino	1
25	Albino	1
26	Albino	1
27	Albino	1
28	Albino	1
29	Albino	1
30	Albino	1
31	Albino	1
32	Albino	1
33	Albino	1
34	Albino	1
35	Albino	1
36	Albino	1
37	Albino	1
38	Albino	1
39	Albino	1
40	Albino	1
41	Albino	1
42	Albino	1
43	Albino	1
44	Albino	1
45	Albino	1
46	Albino	1
47	Albino	1
48	Albino	1
49	Albino	1
50	Albino	1
51	Albino	1
52	Albino	1
53	Albino	1
54	Albino	1

Assim

A Fazenda Codó Lavangira
10 de Janeiro de 1848

Fonte: Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão, 1848.

Portanto, pode-se considerar que:

[...] A agricultura mercantil de exportação, sustentada à base do trabalho escravo, determinou a forma e o conteúdo das relações sociais, econômicas, políticas, bem como a visão de mundo dos agentes sociais do processo histórico-social maranhense com grande intensidade, até ao final do século XIX.⁹³

Com efeito, a construção das classes dominantes no Maranhão colonial ocorreu nesse processo de estruturação da agricultura mercantil, bem como a das classes dominadas, os escravos que passam a fazer parte do cotidiano local, inseridos na lavoura de algodão, posteriormente super-explorados também na produção do arroz e do açúcar. Os imaginários, as

⁹³ PEREIRA, op. cit., 2006, p. 25.

representações, os conflitos, a organização social, inevitavelmente constituíram-se a partir da economia da agricultura mercantil de exportação.

Assim,

As classes dominantes possuíam os recursos econômicos necessários à produção de artigos primários para exportação: algodão, arroz e açúcar, isto é, a terra, as ferramentas, os equipamentos e a força de trabalho escrava. Na luta pela concentração da propriedade da terra e do controle dos meios de produção, os proprietários rurais faziam-se como classes procurando garantir os seus interesses em detrimento dos interesses de trabalhadores escravos e livres pobres submetidos à sua exploração econômica, dominação social e política de forma direta ou por intermédio de seus interlocutores, investidos de poder institucional, na condição de autoridades públicas como vereadores, deputados, juízes e delegados de polícia, entre outras funções.⁹⁴

No que tange ao conceito de classe, tomo de empréstimo o de Thompson, visto que ele ressalta, classes não como algo dado, simples, mas como algo que se constrói a partir de valores compartilhados, de princípios que trazem tanto a perspectiva do pertencimento como da distinção, e o caráter dialético como parte fundamental desse conceito. A construção de uma classe de dá, segundo ele, “[...] quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus”.⁹⁵

Dito isto, ressalto que, não obstante muitas fontes apontaram os começos da forte presença de cultos africanos em Codó ao período da lavoura de algodão, como é destacado por Carreira⁹⁶ é difícil traçar um perfil da composição étnico-cultural dos africanos que foram trazidos ao Maranhão para serem mão de obra. Logo, apesar de ter listas de classificação dos escravos que foram para Codó, não é possível garantir de quais locais da África. De fato, vieram, portanto, impossível identificar quais tipos de cultos eram os seus, além disso, como se sabe através da grande disponibilidade de material historiográfico e antropológicos sobre as religiões de matriz africana, não se pode cair na armadilha da pureza africana, se a Umbanda contém elementos dos cultos africanos e cristãos, em Codó, no terecô isso também se verifica.

Não busquei, nesta pesquisa, fazer um estudo sobre as religiões. O foco sempre foram os estereótipos e as representações, e para dar conta disto, muitas vezes foi necessário ampliar o recorte temporal, bem como as análises. Destarte, percorrendo o caminho da gênese histórica da cidade, percebi que o conceito de classe é importante à pesquisa, pois, se no período colonial

⁹⁴ PEREIRA, op. cit., 2006, p. 30.

⁹⁵ THOMPSON, op. cit., 1987, p. 10.

⁹⁶ CARREIRA, op. cit., 1988.

os negros foram inseridos dentro de uma lógica do capital, como mão de obra escrava, constituíram-se em classe social, a dos explorados, dominados. Ao chegar ao século XX, a dialética se faz presente, pois a desigualdade permanecera, ainda que no tecido social local não estejam mais como escravos, suas práticas, ainda são controladas e perseguidas, isto pela permanência da visão de mundo das classes dominantes, e portanto, pelo poder que essas ainda exercem.

Se, no século XVIII, as classes dominantes locais tiveram grande prosperidade, no século XIX, isso modificou-se. Segundo os Relatórios, Discursos e Fallas⁹⁷, a historiografia clássica maranhense – Raimundo José Souza Gaioso, João Antônio Garcia de Abranches, Manoel Antonio Xavier, Francisco de Paula Ribeiro, Antônio Bernardino Pereira do Lago – e, os jornais Diário do Maranhão e O Pacotilha⁹⁸, a decadência da agricultura mercantil provocou várias mudanças no cenário econômico e social da província.

Não cabe nesta produção elucidar de modo minucioso os motivos que levaram a província do Maranhão a destacar-se na produção agrícola mercantil, bem como sua decadência, mas contextualizar esse período para compreender as relações que foram formadas naquele espaço temporal e refletir como, ideologicamente, muitos discursos e práticas permaneceram e ajudaram a formular estereótipos e representações.

Segundo Almeida,⁹⁹ as autoridades políticas responsáveis por formular os Relatórios de Província, que se estendem de meados da terceira até fins da penúltima década do século XIX, são unânimes em registrar copiosas informações concernentes ao que convencionaram denominar de “decadência da lavoura ou estado decadente da agricultura”. Isso se devia à

[...] ocorrência de múltiplos acontecimentos que tiveram profunda repercussão e diferente impacto na vida econômica e social da província, tais como: os movimentos sociais (Balaiada), os denominados ‘surtos’ algodoeiros, a reativação da lavoura canavieira na segunda metade da década de 1840-50, o estabelecimento de núcleos de colonização com emigrantes estrangeiros entre 1853 e 1846, a extinção do tráfico de escravos do continente africano e a exportação maciça de escravos do Maranhão para as ‘províncias do Sul’ do país; pode-se inferir que, pelo menos entre as décadas de 40 e 80, a citada *decadência* é representada nos vários documentos oficiais segundo pressupostos similares.¹⁰⁰

⁹⁷ Documentos emitidos por presidentes ou vice-presidente da Província.

⁹⁸ Segundo PEREIRA, op. cit., 2006, p. 89, “[...] os discursos apresentados nestes jornais, no contexto da decadência da agricultura mercantil de exportação[...] significam proposições ideológicas elaboradas para contribuir no processo de reorganização das relações de dominação”.

⁹⁹ ALMEIDA. Alfredo Wagner Berno de. **A ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história de agricultura do Maranhão**. Rio de Janeiro: Editora Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

¹⁰⁰ Ibid., p. 62.

Com efeito, como sugere Almeida¹⁰¹, a decadência da lavoura constituiu-se uma ideologia, que foi amplamente divulgada pelos presidentes e vice-presidentes da província, que em seus relatórios, muitas vezes divulgados pelos jornais da época,¹⁰² traziam a nostalgia dos tempos de opulência e a retórica da desgraça; não por acaso, contrapunham sempre as categorias: atraso *vs.* progresso; idade de ouro *vs.* decadência; prosperidade *vs.* miséria.

Assim, é lícito embasar-se no conceito de ideologia de Chauí, visto que, esta é entendida como:

[...] a maneira necessária pela qual os agentes sociais representam para si mesmos o aparecer social, econômico e político, de tal sorte que essa aparência (que não devemos simplesmente tomar como sinônimo de ilusão ou de falsidade), por ser o modo imediato e abstrato de manifestação do processo histórico, é o ocultamento ou a dissimulação do processo histórico.¹⁰³

Interessante observar que, a paisagem social que havia sido mudada com o despontar da agricultura mercantil, levando as elites locais mudarem hábitos e costumes, esbanjarem seu poderio em construções arquitetônicas e fortalecerem seu domínio e sua distinção de classe, através dos seus discursos ideológicos nos periódicos, não deixaram de sofrer impacto com as mudanças que ocorreram no século XIX.

A literatura histórica que trata do período da “decadência da lavoura” menciona sempre os aspectos ligados à “ausência” como justificativa do declínio da agricultura mercantil.

Tudo se explica pelas ‘faltas’. [...] a *decadência* da lavoura é assim pensada pela ausência de qualificações necessárias ou a partir das várias medidas do governo provincial capazes de suprir estas mesmas ausências. Na primeira situação ela é caracterizada pelas ‘faltas’. Pela ‘falta’ de conhecimentos técnicos dos lavradores, que utilizavam um sistema de cultivo considerado ineficaz; pela ‘falta’ de vias de comunicação adequadas para o escoamento da produção; pela ‘falta de capitais’, ou seja, recursos para assegurar a manutenção e desenvolvimento da agricultura; pela ‘falta de créditos’ e pela ‘falta de braços’, isto é, um potencial de mão-de-obra proporcional aos recursos naturais disponíveis no entender dos administradores. Neste caso, as ausências é que conferem sentido à *decadência*. Ela é lida pelo que carece de possuir.¹⁰⁴

Neste sentido, os argumentos que foram construídos para justificar a decadência da lavoura estão sempre apontando para a “falta de braços”, “falta de recursos”, “falta de

¹⁰¹ ALMEIDA, op. cit., 2008, p. 3.

¹⁰² Jornais: DIÁRIO DO MARANHÃO, PACOTILHA.

¹⁰³ CHAUI, op. cit., 1997, p. 23.

¹⁰⁴ ALMEIDA, op. cit., 2008, p. 80/81.

qualificações”. O algodão que levou a prosperidade para o Maranhão, em razão de toda a estrutura que ele demandou – o latifúndio, a mão de obra –, o esfacelamento desta estrutura foi sentido muito fortemente pelos proprietários rurais.

Presa à rotina, desfalcada de braços, curvada ao peso de um débito que de um ano cresce e assoberba, se é triste o seu presente, mais triste o seu presente, mais triste e desanimador se lhe antolha o futuro [...]. São em verdade grandes os embaraços resultantes da falta de capitais e braços, não são porém insuperáveis nem em meu humilde conceito, as causas únicas nem as mais poderosas do atraso da lavoura. Com os braços e capitais que nos restam, poderia ser outra a produção, e mais próspero o estado de tão importante indústria [...].

Em tais condições, a produção mal compensa o trabalho, nem sempre sobre as despesas do custeio do estabelecimento e este estado de coisa, que já não é lisonjeiro, agrava-se e complica-se pela falta de economia, virtude pouco cultivada entre nós e quase desconhecida de muitos agricultores [...].

Além de escassa, não é produção completamente aproveitada. Alguns produtos ficam perdidos por falta de vias de comunicação ou pelo péssimo estado das existentes.¹⁰⁵

Verifica-se que da constatação do estado de atraso e da impossibilidade da reestruturação da lavoura do algodão, passa-se a pensar numa nova atividade econômica, a indústria.

A flutuação no preço do algodão passou a ser um fator muito presente nos relatórios de Província. Assim, o presidente da Província Joaquim Alvares do Amaral na abertura da Assembleia Provincial em 28 de julho de 1848, destacou: “Esta Província, que tanto prosperou pela riqueza de seus produtos agrícolas, tem caído por esta parte em decadência em razão da baixa considerável, que tem sofrido no mercado o preço do algodão que, como se sabe, constitui o ramo de sua maior lavoura”.¹⁰⁶

Outros fatores apareceram como explicação da decadência, a saber, o fim do tráfico internacional de escravos e a emergência do tráfico interprovincial, além de movimentos sociais como a Setembrada e a Balaiada.

Assim, “A revolta de 1832 abalou e, finalmente, a de 1839 veio arruinar completamente a agricultura e o comércio. Não param aqui as causas do atraso e do marasmo que se observa em ambas”.¹⁰⁷

¹⁰⁵ CASTRO, Augusto Olympio Gomes de. **Relatório da Província do Maranhão**. São Luís, 1875.

¹⁰⁶ AMARAL, Joaquim Alvares. **Jornal Publicador Maranhense**, nº 695, 17 de agosto de 1848.

¹⁰⁷ MACHADO, op. cit., 1856.

As duas revoltas aparecem também como causadoras do “atraso” da Província, visto que ambas, sobretudo a Balaiada, contou com um grande número de escravos e brancos empobrecidos.

Os relatórios de Província super-enfatizam que, ao se comparar o tempo da prosperidade da lavoura com a situação na qual se encontrava, o que se percebia era miséria. O discurso cumpria uma função, a de dar voz as angústias das classes dominantes e buscar meios de não deixá-las em estado de abandono, visto que eram documentos oficiais e que circulavam por diversas autoridades. Aqui um exemplo:

“Não vos farei longe pintura da triste situação do presente, porque testemunhas, e vítimas do mal geral, sabeis perfeitamente apreciar toda a sua gravidade: [...] a triste passagem da prosperidade e abundância para a decadência e a miséria”.¹⁰⁸

Não é por acaso que nas narrativas transparecem sempre os piores cenários, o apelo da linguagem para a gravidade, para a miséria e para a necessidade de ações que mudem esse quadro.

De 1850 ao final do século XIX, se verifica com maior frequência anúncios de vendas de fazendas, além de vendas de escravos para as áreas cafeeicultoras, pois passou a ser a solução encontrada pelas classes dominantes após a proibição do tráfico negroiro.

Tabela 1: Anúncios de vendas de fazendas e de glebas de terras: 1856 – 1884

Ano	Local	Tamanho	Benfeitorias
1856	Coroatá	2.112 hec.	
1875	Coroatá	6.461 hec.	45 escravos, gado vacum, utensílios de lavoura e máquina de descaroçar algodão.
1879	Coroatá	.600 hec.	Acessórios agrícolas, máquina a vapor.
1856	Codó	1.800 hec.	
1875	Codó	1.600 hec.	Engenhos e prensa de algodão
1875	Codó	1.800 hec.	Casa de vivienda, senzala, serra para algodão, prensa
1864	Itapecuru	1.379 hec.	
1864	Itapecuru	581 hec.	
1884	Itapecuru	1.346 hec.	Animais, casas novas, escravos.
1875	Pirapemas	2.119 hec.	
1865	Rosário	123 hec.	
1866	Rosário	3.600 hec.	Casa de vivienda, fornos, utensílios para o fabrico de algodão.
1878	Alcântara		Casa de moradia, de forno, acessórios para fazer farinha.
1866	Cururupú		Acessórios para lavoura.
1875	Mearim	1.800 hec.	

¹⁰⁸ SÁ, Joaquim Franco de. **Relatório Provincial do Maranhão**. São Luís, 1847.

1876	Mearim	1.800 hec.	Casa de vivenda, acessórios para a lavoura de algodão, forno e rancho.
1877	Mearim	825 hec.	Casa de vivenda, máquina para algodão, forno, etc
1878	Mearim		Acessórios movidos a vapor.
1857	Alto-mearim	5.400 hec.	Casas, boi de carro, pomar.
1875	Alto Mearim	1.800 hec.	Casa de vivenda, de máquinas, carros, bois de serviços, escravos.
1882	Alto Mearim	9.000 hec.	Gados, capoeiras de algodão, instrumentos para a lavoura.
1876	Pindaré	218 hec.	
1876	Pindaré	7.200 hec.	

Fonte: MESQUITA, Francisco de Assis Leal.¹⁰⁹

Arelada a tudo isso, os discursos abolicionistas passaram também a serem usados como justificativa para o atraso da província, a escravidão passa a ser questionada numa perspectiva também moral e como entrave para os “novos tempos” do progresso, da civilidade. Destarte, por exemplo, ao tratar-se da lavoura do algodão em Codó, o jornalista Casemiro Júnior no *Jornal Pacotilha* (1888) ressaltou:

“O empório da lavoura do algodão”

[...] A despeito da geral decadência que se observa em toda a ribeira do Itapecuru, nota-se na Villa do Codó alguma vida e animação. Há movimento comercial, de continuo vêm das fazendas do centro carros carregados de algodão; comboios e peões cruzam as ruas, param as portas dos estabelecimentos comerciais e fazem a permuta dos gêneros que transportam. Na Villa há duas máquinas de descarregar o algodão, uma movida a vapor, outra a força animal. Tem algumas ruas largas e extensas, bons prédios, uma população ativa e trabalhadora. Predomina ali como em mais parte alguma o espírito escravagista – não concedem uma linha a favor da reforma de que tanto carecemos para podermos erguer a frente entre os povos civilizados e cuidar de um futuro mais próspero e menos vergonhoso.¹¹⁰

O referido jornalista faz uma viagem pelo rio Itapecuru, ao descrever sua experiência na cidade de Codó. Ressalta o valor do algodão, ou seja, ele ainda é um produto com prestígio, mas naquele momento não mais na economia da agricultura mercantil. Tratando-se de um discurso de fins do século XIX, vincula-se a ideia de progresso agora à industrialização. O referido jornalista faz questão de enfatizar a efervescência da cidade, a partir, do algodão e faz a crítica ao “espírito escravagista” por, segundo ele, não ser condizente com o “futuro próspero” dos povos “civilizados”.

¹⁰⁹ MESQUITA, Francisco de Assis Leal. **Vida e morte da economia algodoeira no Maranhão: uma análise das relações de produção na cultura algodão (1850-1890)**. São Luís: Editora UFMA, 1987, p. 104.

¹¹⁰ **JORNAL PACOTILHA**. Ir a Roma e não ver o papa. Coluna Publicações a Pedido, São Luís, MA. 11 de Janeiro de 1888, p. 1.

Desta forma, o que se percebe é a crítica moral à escravidão, pois esta passou a se vincular à ideia de decadência, atraso, miséria. Logo, a ideologia discursiva passa a condenar a escravidão e a demandar novas relações produtivas. Pois,

A produção das idéias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens, é a linguagem da vida real. São os homens que produzem as suas representações, as suas idéias, etc., mas os homens reais, atuantes e tais como foram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo de relações que lhe corresponde, incluindo até as formas mais amplas que estas possam tomar. A consciência nunca pode ser mais que o Ser consciente; e o Ser dos homens é o seu processo de vida real.¹¹¹

As condições materiais fizeram com que as classes dominantes produzissem suas ideias – a ideologia da decadência¹¹² – e formulassem representações – atraso/civilidade –, pela consciência que tinham do seu contexto, ou seja, dentro das condições que estavam postas¹¹³, os “homens reais” diante das “faltas” e da circunstância do fim do tráfico internacional de escravos e da pressão inglesa para que o Brasil abolisse a escravidão, elaboraram-se discursos morais sobre a escravidão e sobre a lavoura. Essa “linguagem da vida real” constava nos relatórios de província e nos jornais da época.

Os tempos que correm exigem, do brasileiro em geral, e dos maranhenses em particular, a concentração de todas as forças ativas da inteligência em assuntos práticos. Estamos na época dos trabalhos positivos, lançando com providência louvável os alicerces que devem servir ao edifício que esta província há de necessariamente levantar a sua futura grandeza.¹¹⁴

Segundo Pessoa¹¹⁵, a citação acima fora produzida em 1870 pelo maranhense Francisco Dias Carneiro, advogado, poeta, latifundiário, representante da Província do Maranhão na antiga Câmara dos Deputados do Império, que adotara Caxias como sua cidade. Depreende-se dela o desejo de “levantar” a província, e o apelo para “concentração de forças ativas” para tirar o Maranhão da letargia.

¹¹¹ MARX, op. cit., 2007, p. 26.

¹¹² ALMEIDA, op cit., 2008.

¹¹³ MARX, Karl, op. cit., 2007.

¹¹⁴ CARNEIRO apud JACOBINA, Alberto Pizarro. **Dias Carneiro: o Conservador**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 71.

¹¹⁵ PESSOA, Jordânia Maria. **Entre a Tradição e a Modernidade: a belle époque caxiense – práticas fabris, reordenamento urbano e padrões culturais no final do século XIX**, Imperatriz: Ética, 2009.

Ao me debruçar sobre a documentação que tratava de Codó, neste contexto, verifiquei que o anseio das classes dominantes era reerguer a economia maranhense e, para conseguirem isso, passaram a investir na indústria de têxteis.

Acerca disto, Caldeira,¹¹⁶ que aborda sobre a instalação do parque fabril no Maranhão, escreveu que a primeira Fábrica de Tecidos do Maranhão foi instalada em Caxias (1883), e posteriormente em São Luís (1888). A fábrica têxtil se chamou Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão e foi inaugurada em 1892. O referido autor chama de “loucura da época” - transformar o Maranhão agrícola em Maranhão industrial”¹¹⁷. Ele continua: “O interesse pela criação de têxteis em localidades do interior pouco urbanizadas (ainda que fossem grandes produtores de algodão) foi manifesto por somente alguns poucos fazendeiros e comerciantes que exploravam esse artigo”.¹¹⁸

Segundo Soares,¹¹⁹ acreditou-se que, a instalação da Manufatureira contribuiu diretamente para que Codó, ainda como vila, se dirigisse rumo ao desenvolvimento urbano e aos processos oriundos dessa urbanização. Ele observe que “[...] a vila do Codó, produzia um algodão de excelente fibra. A produção em grande escala e excelente qualidade era comemorada na chamada ‘festa do algodão’ com o desfile de caminhões exibindo pela cidade os resultados da colheita”.¹²⁰

No documentário “Uma codorna me contou” aparece por diversas vezes tal desfile, bem como no livro do historiador local João Batista Machado,¹²¹ a “festa do algodão” é citada algumas vezes, mostrando o quão importante era este produto para a cidade. De fato, com a instalação da fábrica têxtil, houve uma efervescência na economia, bem como na vida social dos codoenses, sobretudo, das classes dominantes.

Machado¹²² escreveu que a “euforia fabrilista” da época consistia no fato de que se “desenvolveria o comércio, viriam novas indústrias, novos empregos, fartura nos lares”. Logo, os discursos da época, compartilhavam do sentimento da crença que com a industrialização, o Maranhão vivesse um novo tempo, o da prosperidade. A seguir, fotos que mostram a suntuosidade arquitetural e simbólica da Companhia Manufatureira na cidade.

¹¹⁶ CALDEIRA, José de Ribamar Chaves. **Origens da indústria no sistema agro-exportador maranhense 1875/1895**: estudo micro-sociológico da instalação de um parque fabril em região do Nordeste Brasileiro no final do Século XIX. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., p. 199.

¹¹⁹ SOARES, Maria Alda Pinto. **“A escola” em manchete**: educação e sociedade codoense (1916 a 1920). Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2018.

¹²⁰ Ibid., p. 30.

¹²¹ MACHADO, João Batista. **Codó**: histórias do fundo do baú. São Luís: FACT/UEMA, 1999.

¹²² Ibid.

Figura 3: Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão



Fonte: IBGE, 2018

Figura 4: Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão



Fonte: MACHADO, 1999¹²³

¹²³ MACHADO, op. cit., 1999.

Figura 5: Desfile do algodão



Fonte: IBGE, 2018

A instalação da Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão, segundo a literatura histórica maranhense, foi um empreendimento do empresário Emílio José Lisboa, sob os cuidados do engenheiro Palmério Cantanhede e coube a João da Cruz Ribeiro, o papel de organizar o quadro de funcionários.

[...] em fevereiro daquele ano [1892], Alexandre Colares Moreira Junior, Francisco Leotino Ramos (respectivamente fazendeiros e comerciante no município de Codó), Saturnino de Castro Maia, Joaquim Henrique Belfort (comerciantes de São Luís) e o engenheiro Palmério Cantanhede associaram-se a alguns comerciantes do Rio de Janeiro (Raimundo L. da Silva Brito, Manuel Buarque de Macedo, Domingos Jose de Oliveira Santos e Visconde de Carvalhães), grandes compradores do algodão maranhense, para fundarem a Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão. A associação dos maranhenses aos comerciantes cariocas para criar a referida Companhia decorreu das dificuldades de conseguir capitais no Maranhão para a fundação desta.¹²⁴

Percebe-se que os fazendeiros e comerciantes do algodão foram os que se lançaram nessa empreitada. O produto continuava o mesmo, mas a atividade econômica era outra, e

¹²⁴ CALDEIRA, op. cit., 1988, p. 184.

demandou muitos esforços e alianças para fazer de Codó parte desse parque industrial maranhense.

Machado¹²⁵ descreveu esse momento com estas palavras:

Chegaram em barcaças em grandes batelões puxados por resistentes navios gaiolas. Vieram de longe caldeiras, teares, roldanas, enfim, o maquinário completo da Inglaterra. A cidade passaria, de um salto, para uma vida que gozaria os reflexos da Revolução Industrial. [...] A população alvorçou-se. Burros, jumentos, cavalos e carroças existentes na cidade foram convocadas para transportar à cidade Alta, a dadivosa e pesada mercadoria. [...] o peso das máquinas equivalia ao desenvolvimento que ocorreria com o progresso desejado. O povo, em pequenas aglomerações, nas esquinas, observava tomado de curiosidade, o desfile das máquinas. Sabia que fatia do progresso acabava de chegar. Despertaria e promoveria o desenvolvimento local [...]. Com a inauguração da tecelagem, Codó sentiu-se incapacitada para abrigar os profissionais que para cá vieram em busca de trabalho. Foi uma verdadeira migração [...]. Não obstante a fábrica de tecidos ser responsável, em parte, pelo progresso e desenvolvimento da cidade.

Assim como ocorreu em Caxias e São Luís, também em Codó a industrialização foi encarada como “progresso e desenvolvimento”. A cidade (que na realidade, ainda era Vila) que tinha na sua configuração aspectos interioranos com “burros, jumentos, carroças”, sentia com o chegar das “máquinas” a modernidade; os ventos da Revolução Industrial sopravam e, não à toa, a população “alvorou-se”, achando que “[...] a cidade certamente tomaria novo rumo, adquiriria nova fisionomia econômica. Os comerciantes vibraram”.¹²⁶

Pessoa¹²⁷ salienta que, o Brasil estava sendo arrastado pela onda modernizadora que tomara conta mormente das grandes cidades do mundo, com o avanço do capitalismo. As cidades maranhenses se viram nessa ambiguidade¹²⁸ da modernidade, visto que, ao mesmo tempo em que se procurava instituir uma nova ordem, o progresso, proporcionava-se a emergência do acaso e da contingência e das contradições – a permanência do ambiente rural.

“O modesto comércio da florescente cidade, na sua maioria formada por quitandas, bodegas, a botica de Martiniano Coelho e os pequenos botequins cerraram as suas portas para assistir ao desembarque da preciosa carga, que certamente alteraria os costumes do lugar [...]”.¹²⁹

¹²⁵ MACHADO, op. cit., 1999, p. 32.

¹²⁶ Ibid., p. 33.

¹²⁷ PESSOA, op. cit., p. 2009.

¹²⁸ A respeito disso ver BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 09-10.

¹²⁹ MACHADO, op. cit. 1999, p. 32.

A descrição do momento da chegada do maquinário mostra o desejo de ruptura da cidade, que via nas máquinas, mais que meios de produção de um novo modelo econômico, mas a representação de um novo tempo. A paisagem dos tempos da agricultura passa a concorrer com a paisagem de ares modernos.

Em Codó que no final do século XIX era uma cidade com traços agrários, “com estradas de barro e gente andando em animais”¹³⁰, buscava-se uma ruptura e os discursos ajudaram a forjar esse imaginário progressista. Machado observa que “[...] a Fábrica de Tecidos é responsável, em parte, pelo progresso e desenvolvimento da cidade.”¹³¹

Percebe-se que a Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão foi responsável por tirar Codó do “atraso” e de colocá-la em dia com o progresso. Mas o que era o tal progresso para cidade naquele momento? O ideário progressista, perpassava por alguns elementos, tais como: a grandiosidade do prédio fabril, o número considerável de operários que a fábrica abrigava, os comércios que se multiplicaram na cidade, como os locais de sociabilidades, entre outros.

Quando eu ainda era acadêmica da graduação em história, construí um artigo sobre a fábrica têxtil codoense. Na ocasião, entrevistei Ricardo Archer, neto de Sebastião Archer, Angelita Ribeiro, ex-operária da referida fábrica e, o senhor João Machado, historiador local que escreveu, além de outros temas, sobre o fabrilismo codoense. Sobre a relação entre a expectativa de modernização, o impacto da fábrica na cidade, Ricardo Archer me relatou:

Na época, a Fábrica ficava longe de tudo, foi a partir dela que a cidade começou a se desenvolver, porque havia transporte para as pessoas sair de suas casas e vim trabalhar, essa rua aqui próxima se tornou a rua dos operários, porque foi doado casas para moradia destes, então tudo começou a girar em torno da Fábrica, até a Igreja São Sebastião foi criada por ela e até hoje é patrimônio da Manufatureira. Ruas, casas e comércios começaram a se desenvolver aqui perto, e a Cidade Alta passou a ser habitada.¹³²

Da citação depreende-se que, com efeito, toda uma euforia tomou conta da cidade. Archer, que pertence à elite econômica e política codoense, expressa em seu discurso que a classe da qual ele faz parte promoveu mudanças. Assim, surgiu a “Cidade Alta” à qual o mesmo

¹³⁰ RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar. **Lembranças e esquecimento de um passado fabril: a Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão – disputa de memória e o imaginário progressista em Codó no final do século XIX a meados do XX.** Artigo científico apresentado na disciplina História Moderna I, Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA, Caxias, 2010.

¹³¹ MACHADO, op. cit., 1999 p. 33.

¹³² ARCHER, Ricardo Antônio. Apud RIBEIRO, op. cit., 2010.

se refere, porque a fábrica ficava longe do centro, longe do rio Itapecuru, na parte mais alta de Codó. Até aquele momento não tinha tanta movimentação neste local, em razão do papel importante que cumpriu o rio na produção econômica, isto é, na irrigação das plantações.

A rua a qual ele se refere é a Agenor Monturil, que, com efeito, teve sua povoação em grande número de operários, em razão da proximidade da fábrica. A Manufatureira alterou a dinâmica local, pois, a partir dela, passou-se a ter construção de casas, comércio, igreja e posteriormente, até a instalação da iluminação pública.

No ano de 1892, iniciou-se a construção da fábrica. Nascia a primeira grande indústria da cidade. Outras deveriam aparecer. O progresso não parava. Faltavam, no entanto, meios de transportes e de comunicação, se penoso era o interior do estado, mais era para a capital. Um sonho, uma grande vontade de todos os habitantes da região do Itapicuru precisava materializar-se: a construção de uma estrada de ferro. O progresso, sem dúvida, chegaria mais depressa. A cidade cresceria. Desenvolveria o seu comércio. Viriam novas indústrias. Novos empregos. Fartura para os lares [...].¹³³

A ideia da chegada do progresso era muito forte e a esperança de que com a produção industrial fosse ter investimento também em outras áreas, como transporte, comunicação, comércio; e destarte, o passado de decadência desse lugar para o futuro de “fartura para os lares”.

Sobre a estrutura da fábrica, Caldeira¹³⁴ salientou que tinha um “número de teares: 180; número de operários: 230; força motriz: 250hp; produtos a fabricar: domésticos, riscados e fins”.¹³⁵

Archer¹³⁶ sobre tal aspecto afirmou:

Ah! foi com essa fábrica que Codó se desenvolveu, tinha uns trezentos teares, grande parte do maquinário era movido a vapor, tinha uns trezentos funcionários, trabalhavam mais mulheres, a primeira máquina que veio para fábrica não suportou a demanda, e quebrou, era grandiosa demais, até a energia da cidade vinha pela fábrica.

A fábrica passou a demandar muita mão de obra, pelo relato de Archer e os escritos de Caldeira, compreende-se que a produção era grande, visto que operários já eram muitos, e o maquinário já não estava suportando a demanda.

¹³³ MACHADO, op. cit., 1999, p. 29.

¹³⁴ CALDEIRA, op. cit., 1988.

¹³⁵ Ibid., p. 184-185.

¹³⁶ ARCHER. Apud RIBEIRO, op. cit., 2010.

Segundo Archer¹³⁷, a Manufatureira produziu o chamado “algodãozinho” nas cores azul e vermelho, brim tabu e o mais famoso, a saber, o tecido 5 R, que fez alusão à letra inicial dos nomes dos filhos de Sebastião Archer: Remy, Renato, Rute, Rui, Ronaldo.

No que concerne à divisão social do trabalho dentro da fábrica, as mulheres ocupavam-se de fiação e tecelagem. Como a fábrica têxtil de Codó fora instalada após as fábricas de Caxias, as operárias codoenses foram treinadas por trabalhadoras daquelas.

Conforme declarou a diretoria da Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão, havia sido relativamente fácil contratá-las na própria cidade, ‘porque as codoenses logo se abriram as portas da fábrica, a invadiram espontânea e abundantemente, desenvolvendo-se com facilidade no serviço’. Para treiná-las, a diretoria da Companhia contratou algumas fiadoras e tecelãs da Caxiense. Como se vê, no interior maranhense já existia contingente de operários têxteis que podiam ser utilizados na habilitação de outros, para o trabalho em fábricas de tecidos¹³⁸.

A “facilidade” encontrada ali pode ser em razão de que, no início do século XX, a escravidão já havia sido abolida, a lavoura já estava esfacelada, logo, existia um grande número de negros e brancos empobrecidos “desocupados”, vendo na fábrica uma possibilidade de mudar de vida, como relatou Angelita Ribeiro, uma ex-operária da fábrica têxtil codoense: “[...] eu achei bom demais, todo mundo gostava de trabalhar na fábrica, eu saí do interior, morava em Poço Bonito, trabalhava desde cedo na roça, comecei na fábrica e achava bom, ela desenvolveu tudo aqui”¹³⁹.

Cabe ainda ressaltar que, não obstante ter ocorrido oficialmente em 1888 a abolição da escravatura, ao longo do século XIX, muitos escravizados haviam sido libertados. Havia

[...] em 1880 no município de Codó 5. 261 escravos. Pelo Relatório emitido em 18 de setembro de 1844, de autoria do Presidente da Província, Barão de Grajaú, foram libertados no Município 4859 escravos. O Presidente da Província do Maranhão, José Leandro de Godoy e Vasconcelos, faz constar no seu Relatório de 24 de fevereiro de 1885, a emancipação de 4.859 escravos [...].¹⁴⁰

Assim, já existia um grande contingente de mão de obra que fora absorvida na fábrica.

Sobre a abolição propriamente dita, de acordo com as fontes pesquisadas, há persistência do discurso de associar os africanos escravizados na lavoura do algodão com a

¹³⁷ ARCHER. Apud. RIBEIRO, op. cit., 2010.

¹³⁸ CALDEIRA, op. cit., 1988, p. 227

¹³⁹ RIBEIRO, Apud. RIBEIRO, op. cit., 2010 p. 10.

¹⁴⁰ MACHADO, op. cit., 1999, p. 109.

proliferação de práticas afro-religiosas. Desta forma, “o dia da liberdade” foi visto como um momento em que os negros expressaram sua alegria através do “ritmo dos tambores”.

A sanção do diploma que aboliu a escravatura [...] foi festejada calorosamente na cidade. Embora sem meios diretos de comunicação, o término do regime escravo foi conhecido sem demora em Codó. A notícia do fim do servilismo negro foi ouvida em longínquos lugares. Os descendentes dos africanos, alegremente, entusiasmados e eufóricos, saíram em passeata em fazenda, cantando louvores aos santos da pátria negra. À noite, ouvia-se nas senzalas o rufar dos tambores, que marcavam o compasso das danças afros e cânticos em homenagens e agradecimentos aos deuses do candomblé.¹⁴¹

Logo, o autor ao escrever que os “descendentes dos africanos”, ou seja, aqueles que foram mão de obra até então nas fazendas, faz questão de enfatizar que a forma como festejaram o fim da escravidão foi homenageando e agradecendo os “deuses do candomblé” rufando os tambores; aliás, fazer a relação entre africanos e seus descendentes com práticas afro-religiosas é bastante frequente nas fontes que tratam sobre Codó.

Codó de fins do século XIX a meados do século XX, que foi o tempo que funcionou a Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão, estava envolta de sentimentos de mudança-imaginário progressista, mas estava ainda arraigada à mentalidade e vida material rurais. Com efeito, um exemplo disso, é a entrada de mulheres no ambiente fabril, que, segundo Caldeira,¹⁴² a sociedade ainda via isso com um certo mal-estar.

Diante disso, foram criados estereótipos sobre essas mulheres, por exemplo, foram chamadas de “pipiras”, que segundo Pereira¹⁴³ se deu em razão de serem consideradas “pássaros fora do seu *habitat* natural”. Machado cita o depoimento de uma das trabalhadoras:

[...] nós todas era pipira, a gente passava na rua e o povo dizia assim: lá vai pipira, lá vai pipira, na fábrica todo mundo chamava a gente também de pipira, só nós mulheres recebiam esse apelido, porque a gente trabalhava na fábrica.¹⁴⁴

A alta burguesia começou a chamar as operárias da fábrica de pipiras, na verdade era uma maneira pejorativa, porque as mulheres adentraram ao ambiente fabril, deixando os lares, e ainda com o dinheiro que elas recebiam, elas iam para as festas, para vários lugares, isso era uma ofensa para as mulheres ricas da cidade, na verdade acho que era inveja, porque elas não podiam fazer a mesma coisa.¹⁴⁵

¹⁴¹ MACHADO, op. cit., 1999, p. 112.

¹⁴² CALDEIRA, op. cit., 1988.

¹⁴³ PEREIRA, Ana Paula Alves. **As pipiras da fábrica**: as mulheres operárias sob o olhar da sociedade caxiense na década de 1950. Monografia apresentada ao Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA, Caxias, 2009.

¹⁴⁴ RIBEIRO, Apud. RIBEIRO, op. cit., 2010, p. 16.

¹⁴⁵ MACHADO, op. cit., 1999, p. 98

Adentrar ao ambiente fabril significou alterar a estrutura familiar, a mentalidade patriarcal; o capitalismo modificou as relações de produções e as relações sociais, as mulheres que foram incorporadas na lógica do capital como mão de obra barata, passaram a ser parte fundamental das fábricas têxteis do Maranhão. “Voando” do lar para a fábrica, as “pipiras” fizeram da Manufatureira um verdadeiro viveiro.

Angelita Ribeiro,¹⁴⁶ ao rememorar os tempos que fora operária na fábrica, descreveu os trabalhos que eram realizados por homens e mulheres, bem como se deu a produção.

Tinha locais para homens e para mulheres no interior da fábrica, a gente trabalhava na tecelagem, tinha gente que descaroçava o algodão, eu trabalhava com a linha mesmo, nos que a gente chama de teares; tinha vários teares, minhas irmãs trabalhavam nas carreteleiras, tinha que produzir 44 metros de tecidos, a gente ganhava pelo produção também, tinha que fazer o tanto de tecidos por dia se não no outro dia tinha que produzir mais, os homens ficavam com outros serviços, nas caldeiras. Meu irmão, Manel Messias, trabalhava na parte da mecânica, e na balança era só homens.¹⁴⁷

A ex-operária expõe a imagem do ambiente fabril e afirma dados relevantes sobre a produção: o fato de homens trabalharem na “balança” na “caldeiras” e na parte da “mecânica”, o fato também de ela não ter sido a única da família a ter trabalhado na fábrica, já que “as irmãs” também trabalharam nos “teares e carreteleiras”.

Um jornal local anunciava: “A Companhia Manufatureira e Agrícola de Codó recebe operários de ambos os sexos, de 12 a 15 anos de idade, mediante o salário de 500 reis diários.”¹⁴⁸ Como ocorreu na Inglaterra e em outras partes do mundo, o capitalismo usou de mão de obra infantil para a produção industrial, em Codó isso não foi diferente.

Segundo Archer,¹⁴⁹ o seu avô, Sebastião Archer, foi diretor da fábrica até 1928; foi um dos diretores mais importantes, visto que foi ele quem criou a igreja de São Sebastião e era um político bastante conhecido no estado do Maranhão, era conhecido pelos operários como “coronel”¹⁵⁰, por ter sido interventor do estado. Machado esclarece que “Sebastião Archer chega a Codó em 1908 para trabalhar na Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão, em 1928 já era o principal acionista e diretor da Fábrica e conhecido na cidade”.¹⁵¹

¹⁴⁶ RIBEIRO, Apud., RIBEIRO, op. cit., 2010.

¹⁴⁷ Ibid., p. 9.

¹⁴⁸ JORNAL GAZETA DO CODÓ, 18 junho de 1893, p. 4.

¹⁴⁹ ARCHER, Apud., RIBEIRO, op. cit., 2010.

¹⁵⁰ Segundo RIBEIRO, Apud., RIBEIRO, op. cit., 2010.

¹⁵¹ MACHADO, op. cit., 1999, p. 30.

Segundo Machado, Archer e Ribeiro¹⁵², Sebastião Archer foi o diretor de maior destaque, por ter sido hábil em conseguir investimentos para a fábrica e conseqüentemente para a cidade. Archer foi enfático ao dizer: “Meu avô pegou a fábrica massa falida e a reestruturou”.¹⁵³

A fábrica funcionou até o início de 1960. Durante esse tempo, a cidade passou por inúmeras transformações, todas amplamente divulgadas pelos jornais locais.

“Entre os serviços públicos com vistas ao desenvolvimento da urbe, aparecem nos números jornalísticos com maior frequência as manchetes sobre iluminação pública/luz elétrica, mercado público, as estradas, a ponte sobre o Riacho Água Fria e a criação da linha de bondes”.¹⁵⁴

Segundo Soares¹⁵⁵, a cidade de Codó, até 1918, tinha sua iluminação baseada nos candeeiros com seus pavios acesos por fogo e óleo combustível, mas o intendente municipal Raimundo Coriolano lançou, no dia 17 de junho de 1918, um edital¹⁵⁶ de iluminação pública para contratação de eletricidade. Assim,

[...] iluminação para a “cidade e Bairro da Trizidela” e querosene para o povoado Monte Alegre, assim também faz para a contratação de uma empresa que construa o mercado público e outro edital para a construção de uma ponte de madeira sobre o riacho Água Fria. No entanto, reformula o edital de iluminação pública acrescentando as especificações do serviço a ser contratado e aumentando os locais que deverão ganhar tal melhoria, lançando no dia 10 de julho de 1918 o edital¹⁵⁷ de concorrência pública para o contrato de fornecimento de luz elétrica para a cidade com prazo aberto até o dia 10 de setembro do mesmo ano (sessenta dias). O edital previa a iluminação das ruas e praças da “cidade e bairros da Trizidela e da Fábrica”. Os postes condutores deveriam ser colocados no prazo de trinta dias a partir da assinatura do contrato. A energia também deveria ser fornecida para iluminação particular em qualquer ponto da cidade e bairros indicados, desde que, os proprietários fornecessem os materiais necessários. A empresa deveria depositar na tesouraria da intendência municipal a quantia de 10:000\$ (dez mil réis) no ato da assinatura do contrato, para garantia do mesmo, entre outras especificações da proposta. Esse mesmo edital foi publicado em mais nove números do jornal.¹⁵⁸

¹⁵² Todos citados por RIBEIRO, op. cit., 2010.

¹⁵³ ARCHER, Apud, RIBEIRO, Jéssica op. cit., 2010.

¹⁵⁴ SOARES, op. cit., 2018, p. 37.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ JORNAL CORREIO DO CODÓ, 19 de junho de 1918, nº 128, Ano VI, p. 4.

¹⁵⁷ JORNAL CORREIO DO CODÓ, 17 de julho de 1918, nº 133, Ano VI, p. 2.

¹⁵⁸ SOARES, op. cit., 2018, p. 38.

Os jornais da época publicaram muitas matérias tratando do caso. Todos esses investimentos foram vistos como “sopro vivificador da civilização”¹⁵⁹, pois, literalmente, a cidade sairia das trevas do atraso e seria iluminada pelas luzes do progresso.

Quem não sente entre nós, às noites, o sopro vivificador da civilização [...] inundando toda a cidade de esplêndido jorro de luz? Quem não atenta também, entre nós, às manhãs, no recuo dessa mesma civilização, que nos desampara ao lado do triste espetáculo? Atentai bem nisto; se sairdes à noite sentir-vos-eis como que envolvidos em agradável atmosfera de progresso [...].¹⁶⁰

A matéria faz menção ao fato de a cidade ter iluminação noturna, ou seja, era possível ver o progresso na cidade iluminada, porém, pela manhã se via ainda ruas desordenadas, jumentos e carroças pelo centro da cidade.

No que diz respeito à viação urbana, a Manufatureira providenciou uma linha de bondes, que tinha objetivo de transportar passageiros e cargas, em especial, os operários da fábrica. Segundo o Jornal Correio do Codó:

[...] Previa uma linha de bondes em trilhos ligando os bairros baixo e alto, num horário fixo a ser estabelecido. As passagens custariam duzentos réis por pessoa, tanto na descida quanto na subida. A duração do contrato seria de cinquenta anos e depois de expirado esse prazo, a linha de bondes passaria a pertencer ao município. A linha de bondes foi vista como um melhoramento que deu grande impulso à cidade¹⁶¹.

Feita esta contextualização da cidade de Codó desde o período da agricultura mercantil de exportação até a atuação da Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão na década de 60 do século XX, cabe situar um pouco mais do cenário político maranhense neste período.

Assim, para compreender o que está acontecendo em termos de política no Maranhão no período de 1940 a 1960, lanço mão de estudos de Wagner Cabral da Costa¹⁶², o qual discute que, a inserção de José Sarney na política regional se deu, num primeiro momento, a partir do grupo do senador Victorino Freire, chefe oligárquico do Maranhão por cerca de vinte anos (1946-1965). Jovem bacharel e intelectual, José Sarney pertenceu à chamada “Geração de 1945”, que renovou e vitalizou o ambiente cultural maranhense no pós-guerra. Como muitos de seus pares, a militância cultural cedo se transformou em militância político-partidária.

¹⁵⁹ JORNAL CORREIO DO CODÓ de 26 de maio de 1920, nº 19, Ano VIII.

¹⁶⁰ JORNAL CORREIO DO CODÓ de 26 de maio de 1920, nº 19, Ano VIII, p. 1.

¹⁶¹ JORNAL CORREIO DO CODÓ de 26 de maio de 1920, nº 19, Ano VIII, p. 2

¹⁶² COSTA, Wagner Cabral da. **Do “Maranhão Novo” ao “Novo Tempo”**: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão. São Luís: UFMA, 1997.

Neste texto, Costa¹⁶³ enfatiza sobre a trajetória política de José Sarney, que, não obstante a vinculação inicial com a oligarquia do Vitorinismo, sua carreira política de Sarney foi construída na oposição, quando esse se filiou à União Democrática Nacional (UDN), partido integrante das “Oposições Coligadas”, uma união interpartidária que reunia um amplo leque de grupos e partidos descontentes com o mandonismo vitorinista, configurando uma oposição de caráter oligárquico.

Assim, Costa ressalta que, mesmo que no final dos anos de 1950 e início de 1960, Sarney organizou alguns movimentos de oposição a Victorino Freire. O autor sublinha a atuação de Sarney na chamada “geração modernista de 1945” que “foi formada, entre outros, por Nascimento Moraes Filho, Lago Burnett, Ferreira Gullar, Bandeira Tribuzi, José Sarney, Domingos Vieira Filho”.

Na política maranhense, José Sarney ganhou destaque pela vitória da oposição nas eleições para governador em 1965. Sobre a relação da geração de 1945 e o discurso de “é preciso modernizar o Maranhão”,

Assim, podemos afirmar que, dialeticamente, o projeto do Maranhão Novo de Sarney foi possibilitado pelo retrocesso político a nível nacional (o ‘atraso’ da ditadura militar). A articulação com o centro político nacional foi essencial para a ascensão da nova liderança regional. Iniciava-se a escalada de José Sarney ao comando da política estadual, pautado em seu projeto de modernidade para o Maranhão. A construção discursiva em torno de um ‘Maranhão Novo’ estabelece de imediato uma diferenciação: em contraponto ao Maranhão ‘atrasado’ e ‘arcaico’ representado pela oligarquia vitorinista, a parcela da ‘geração modernista de 45’ que ascende ao poder regional se auto-identifica como portadora de um projeto modernizante.¹⁶⁴

Pode-se então inferir que o “novo” se constitui na marca distintiva autoatribuída a esse projeto político, ocupando um lugar central em seu discurso, como pode ser observado na seguinte passagem:

[...] nada temos a continuar, tudo temos a inovar, em nosso Estado. [...] estamos sepultando um passado embrutecido pela ausência, pelas carências de toda a ordem. Um passado em que as instituições foram empobrecidas e deformadas, quando não corrompidas ou viciadas. Um passado que nos encheu de vergonha, de pobreza e de mistificação; um passado que, por tudo isso, deve ser sepultado para sempre.¹⁶⁵

¹⁶³ COSTA, op. cit., 1997 p. 5.

¹⁶⁴ Ibid., p. 10.

¹⁶⁵ Discurso de posse de José Sarney. Apud COSTA, op. cit., 1997, p. 12.

O discurso de posse de Sarney é um ritual de celebração e representação da morte (da política de Victorino), interpretada como “atraso”, e de uma “vida nova”, através das ações do novo governador e de “um novo tempo para o Maranhão”.

Depois de Sarney ter subido ao governo nacional enquanto presidente, após a ditadura militar e a morte de Tancredo Neves, a Constituição, promulgada em 1988, assinala também “uma nova ordem”, “um novo tempo”, de liberdades religiosas, incentivo à tolerância e liberdade de expressão.

Em 1988, ao consagrar Bitá do Barão como Comendador da República por meio de comenda, José Sarney mais uma vez, faz uso do seu discurso de “homem moderno” e incentivador cultural. Tal ato fez Bitá do Barão e, por conseguinte, a cidade de Codó serem foco da mídia, a vinculação da imagem de Sarney ao Bitá do Barão dizi/visibilizou a cidade de Codó para além do estado do Maranhão.

Os festejos de Bitá do Barão passaram a serem bastante frequentados por políticos locais e regionais e a terem a divulgação na mídia local e regional, incentivando o turismo à cidade.

1.2. “O FIO E OS RASTROS”: HISTORICIZANDO A CIDADE E AS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS

Como já citei algumas vezes aqui, o historiador local João Machado dedicou grande parte da sua vida para escrever sobre Codó, e quando tratava sobre religiosidade, no que diz respeito às de matriz africana, ele se referia a elas como fazendo parte ora do “folclore” ora da “cultura” local. Mas, tem uma citação dele que considerei bem interessante, porque ele as chamou de “pedaços da história”. Segue a referência:

[...] as rezadeiras e os catimbozeiros compenetrados doutores de mandingas, o nosso terecô com seus encantados das matas, as devotas tiradeiras de benditos e as cantadeiras de incelências nas sentinelas, preparando as almas dos mortos para o encontro com Deus, são pedaços da história do Codó [...].¹⁶⁶

E são esses pedaços que se juntam a tantos outros que formam esse mosaico que é Codó. Pela citação, dá para perceber que o autor junta vários elementos da religiosidade local, tranformando-os em partes da história da cidade, e estabelece estereótipos deles, pois, se as “tiradeiras de benditos” preparam as almas para o encontro com Deus, os catimbozeiros, são

¹⁶⁶ MACHADO, João Machado. **O imaginário codoense**. Codó (s/ed.), 2012, p. 5

“doutores de mandingas”, ou seja, os não-doutores, pois seu ofício não é científico, mas diz respeito à “mangingas”.

Depois de apresentada a cidade em sua historicidade, cabe ainda apresentar, de forma mais aprofundada, sua gênese e os começos dos estigmas.

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

Nas últimas décadas, Codó experimentou um significativo retrocesso da produção industrial, pois teve fechamento de fábricas de cimento, a Itapicuru Cimento Nassau, de gesso, a Gessomar – indústria do grupo político da oligarquia Archer – de plástico, a Indústria de Plástico, do grupo político oligárquico dos Figueiredo, funcionando, atualmente, apenas a FC Oliveira Ltda., do empresário e político Francisco Carlos de Oliveira, que produz produtos de limpeza, higiene, velas, copos descartáveis e açúcar.

Cabe ressaltar que esta indústria faz parte de um grupo maior de empresas, que tem empreendimentos na área da comunicação social (televisão e rádio FC Oliveira), venda de motocicleta (representante da Yamaha), de gás (franquia da Liquigás), posto de gasolina, farmácia, casa de shows musicais e outra para eventos em geral, além de um bar Boteco FC, Fazenda Abelha (fornecimento de carne e peixe), aluguel de casas e kitchenettes, loja de produtos artesanais e artísticos (Tia Teca).

No que concerne ao nome da cidade da cidade, Veroneide Oliveira Pontes¹⁶⁷ destacou que existem algumas hipóteses:

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

¹⁶⁷ PONTES, Veroneide Oliveira. **A Igreja Católica e o Terecô em Codó: conflitos e resistências**. Caxias, 2008. Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA, Caxias, 2008, p. 5.

Veroneide Pontes¹⁶⁸, como também Herlinton Nunes¹⁶⁹, Thiago Nunes¹⁷⁰, Ildener Santos¹⁷¹, são codoenses que desenvolveram pesquisas sobre as religiões de matriz africana existentes em Codó, assim como a mídia. Vindos da Academia, contribuíram com discursos e imagens acerca da cidade.

Dito isto, retomando a citação acima, as narrativas sobre a “origem” do nome da cidade são bastante conhecidas pelos codoenses. Não havendo consenso, seguem sendo contadas nas rodas de conversas de pessoas mais velhas, bem como em instituições de ensino.

Já no que diz respeito aos primeiros habitantes de Codó, de acordo com Machado¹⁷², os foram os índios Barbados e Guanarés. No que concerne ao “mito de origem”, o autor assinala que, Codó teria surgida em torno de aldeamentos missionários localizados na região.

A gênese histórica da cidade de Codó, como já dito anteriormente, se insere no contexto das ações coloniais levadas a efeito pela Coroa Portuguesa no Maranhão, tendo por base a agricultura mercantil de exportação e de base escravista. Para a dinamização dos chamados ciclos do algodão, arroz e açúcar, foi utilizado, em larga escala, o trabalho de diversos e diferentes povos africanos tornados escravos, os quais, a despeito desta condição, contribuíram para a tessitura de um novo mundo marcado pela mestiçagem.

A este respeito, Thornton¹⁷³ sublinha:

A atuação dos escravos africanos teve um duplo impacto. Por um lado, eles foram trazidos para trabalhar e servir, e, em razão do esforço pessoal e de seu grande número, contribuíram significativamente para a economia. Por outro lado, eles trouxeram uma herança cultural de linguagem, estética e filosófica que ajudou a formar a nova cultura do mundo atlântico. Esses elementos da dupla contribuição dos africanos estão inter-relacionados¹⁷⁴.

Por isso, imagens e discursos foram e continuam sendo criados a respeito da presença africana no processo de formação histórica e cultural do povo e da cidade de Codó. Conforme destaca Pereira, “elementos culturais indígenas e africanos constituintes, também, das culturas

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ NUNES, Herlinton Rodrigues. Perseguição religiosa: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896. In: **Comissão Maranhense de Folclore – Boletim**, n 34, São Luis, junho de 2006.

¹⁷⁰ NUNES, Gleydson Thiago. **Religiosidade Afro-brasileira na cidade de Codó: o terêco e a comunidade remanescente de quilombo Santo Antônio dos Pretos**. Monografia apresentada no Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA, Caxias, 2010.

¹⁷¹ SANTOS, Ildener Almeida. **As manifestações culturais e identidade do povo codoense, a partir da religiosidade de matriz africana**. Monografia apresentada no Departamento de Pedagogia, UFMA, Campus VII, Codó, 2007.

¹⁷² MACHADO, op. cit., 1999, p. 10

¹⁷³ THORNTON, John K. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Tradução: Marisa Rocha Morta. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsevier, 2004.

¹⁷⁴ Ibid., p. 189-190.

americanas têm sofrido uma contínua desqualificação quanto à sua lógica de sentido, bem como, a sua presença nesse processo”.¹⁷⁵

Em Codó, não fugindo à regra, os povos africanos que deixaram sua herança no tecido sociocultural por um longo processo histórico, têm sofrido a desqualificação de sua “lógica de sentido”. Assim, por exemplo, suas religiões foram perseguidas e criminalizadas pelo Estado e sendo sempre satanizadas pela Igreja.

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

[...] ao chegarem nas colônias do Atlântico, os escravos africanos não enfrentaram tantas barreiras para a transmissão de sua cultura, como Mintz e Price afirmam. Eles também não recomeçaram uma cultura africana no Novo Mundo. Mas o fato de terem encontrado pessoas de sua nação que ajudaram a manter vivas a linguagem e a cultura não significa que elas tenham se mantido intactas. Afinal, eles estavam em um novo cenário, com um sistema político e econômico diferente. Eles comunicavam-se com pessoas que não compartilhavam sua herança e não eram seus vizinhos na África, inclusive europeus e euro-americanos. Mesmo que fossem capazes de transmitir sua cultura para uma nova geração, ela não seria a mesma da África. A cultura afroamericana tornou-se muito mais homogênea do que as diversas culturas africanas que a compuseram, fundindo-as e incorporando a cultura europeia. As evidências mostram que os escravos não eram nacionalistas culturais militantes que procuravam preservar toda a sua herança e, sim, demonstravam uma grande flexibilidade em adaptar e mudar sua cultura.¹⁷⁶

Logo, ao se fazer referência a algumas cidades que tiveram a presença africana em sua formação histórica e populacional e que, em dias atuais, permanecem com raízes fortes em termos de religião, o que se verifica é que esse elemento integrador – a religião –, por assim dizer, é o elemento que acabou tendo maior atenção, seja por parte da Academia, por exemplo, pelas pesquisas realizadas nas áreas da História e Antropologia, bem como pela mídia e pelo cristianismo.

Segundo Schwarcz,¹⁷⁷ a África transformou-se inclusive enquanto expressão que, na realidade, qualificava situações daqui. Assim,

A África, segundo os editoriais o ‘continente dos negros’, era sem dúvida um tema constante não só no Correio com nos diversos jornais do período. O assunto ‘África’ torna-se então relevante, já que, segundo David Brookshaw, ao menos na literatura brasileira grande parte das qualidades positivas do

¹⁷⁵ PEREIRA, Josenildo de Jesus. Africanidades nos subterrâneos da formação do Novo Mundo. In: SOUZA FILHO, Benedito (org.). **Entre dois Mundos: escravidão e a diáspora africana**. São Luís: EDUFMA, 2013, p. 57.

¹⁷⁶ THORNTON, op. cit., 2004, p. 279.

¹⁷⁷ SCHWARCZ, op. cit., 1987.

negros eram ligadas a seu contato com a civilização brasileira, enquanto, por outro lado, tudo o que havia de pior em seu comportamento estaria vinculado à sua origem primeira: a África. [...] Dessa forma, nesses artigos que combinavam ironia com um grande ‘mau gosto’, as práticas africanas eram descritas – assim como nos diz Roger Bastide com relação ao negro na literatura brasileira – ressaltando-se antes de tudo os estereótipos negativos comumente empregados em relação ao negro: a feitiçaria, a violência, a degeneração e a imoralidade. Porém nem tudo era pitoresco, ou seja, o perigo maior, [...] parecia centrar-se no fato de esses elementos penetrarem em nosso continente conservando as suas ‘monstruosas superstições’.¹⁷⁸

Logo, ao abordar as práticas religiosas como reminiscência de um passado escravocrata, qualificando-as a partir do seu local de origem – a África – é bastante sintomático, ainda mais quando passa-se com isso a formular estereótipos, como dito, na citação acima, “comumente empregados aos negros”, que são as práticas de feitiçaria e como esta é interpretada como algo degenerado, inferior.

No caso desses artigos, a intenção parecia clara e as oposições presentes, bastante fixas. Ou seja, enquanto a África ia sendo interpretada como ‘berço’ do barbarismo, da violência, da superstição e da magia’, a Europa (bem como os jornais que divulgavam essas notícias) representavam a civilização, o progresso e a paz.¹⁷⁹

Em Codó, a ligação entre as práticas afro-religiosas ao barbarismo foi bastante dizi/visibilizada por meio da imprensa. Assim é que em 1953, um jornal de circulação no estado do Maranhão, o Jornal Pequeno, na coluna de notícias em geral, trouxe a seguinte matéria:

Macumba e nudismo imperando em Codó:

[...] Enquanto a elite se retrai, o ‘terecô’, como ali chamam a macumba, e candomblé, tocam os seus tambores quase todas as noites. E há danças nos terreiros. Ouvia [...] não somente o bater ritmado dos instrumentos de percussão como também os cantos, essa reminiscência de africanismo que o escravo nos trouxe de permeio com as suas qualidades de verdadeiro animal de cargas e nos deixou numa marca indelével de seu fetichismo e de sua credulidade supersticiosa [...].¹⁸⁰

Considerando que a imprensa possui um perfil ideológico que se expressa por seus editoriais, artigos publicados e outras matérias, compreende-se que o discurso deste periódico, à época, filiava-se ao discurso colonial europeu do sul do mundo para o qual as práticas do sagrado de matriz africana eram “fetichistas e supersticiosas”, portanto, não uma religião. Desse

¹⁷⁸ SCHWARCZ, op. cit., 1987, p. 114-116.

¹⁷⁹ Ibid., p. 117.

¹⁸⁰ JORNAL PEQUENO. São Luís. 28 de outubro de 1953.

modo, não foi sem propósito o uso da categoria MACUMBA no título da nota e, por conseguinte, no corpo do texto, a associação de “terecô e candomblé” à macumba.

Ao colocar as práticas religiosas dos afrodescendentes como reminiscência de “africanismo que o escravo nos trouxe de permeio com as suas qualidades de verdadeiro animal de cargas” tem por objetivo fazer uma distinção, pois, como dito embasada em Schwarcz, de um lado se coloca a África e seus descendentes, ligados ao animalesco, a superstições e, de outro, a Europa, como lugar de progresso e civilização, com religiões legítimas e teorias avançadas. Assim, o jornalista, ao enfatizar o aspecto da “reminiscência de africanismo”, mostra como seu discurso está ligado a uma ideologia dominante que classifica e distingue.

Além disso, cabe ainda observar que, a matéria, ao passo que, mostra uma preocupação – “a elite se retrai” – e ver avançar a “macumba”, demonstra que é preciso não apenas denunciar o “terecô”, mas fazer a elite reagir diante disso e, de fato, a elite reage, mostra seus mecanismos de distinção e poder através da Academia, do Estado e da Imprensa.

Ao destacar que “o bater ritmado dos instrumentos de percussão como também os cantos” é uma referência ao “africanismo”, “que o escravo nos trouxe de permeio com as suas qualidades de verdadeiro animal de cargas e nos deixou numa marca indelével de seu fetichismo e de sua credulidade supersticiosa”, traz à tona a sua compreensão racista e colonizada acerca do desdobramento de um processo denso e complexo de constituição de novas sociabilidades, bem como de novas culturas do sagrado.

Ainda hoje, os elementos desse imaginário colonial e racista fazem-se presentes nas práticas sociais de pessoas no cotidiano brasileiro em geral, bem como nas narrativas da mídia, da ciência. Pois, conforme Pereira,

Foram estas noções orientadas pelo discurso racial forjado no âmbito do colonialismo europeu, sobretudo, no século XIX, que fundamentaram as representações desqualificantes da África no imaginário ocidental. O resultado foi a produção de uma historiografia racista vigente, no Brasil, até o início da década de 1980. Entre as suas consequências vale destacar a redução de povos e culturas africanas a uma identidade baseada, apenas, no fenótipo, com destaque para cor ‘negra’ e a sua condição de escravos. E, por conseguinte, o ocultamento parcial de sua presença no processo de tessitura da ‘América’. Desse modo, os africanos, em geral, ainda são apresentados apenas como escravos, isto é, como bens tangíveis no mercado: alugado, vendido, comprado [...].¹⁸¹

Assim sendo, por exemplo, ao situar os debates que existiram no Brasil “jovem republicano”, a pauta da escravidão passou a ser vista como uma questão moral, pois o país que

¹⁸¹ PEREIRA, op. cit., 2013, p. 64.

deveria se adequar à nova realidade “progressista”, não poderia continuar alinhado ao seu passado escravocrata, portanto, com uma composição social de africanos escravizados.

Na visão de mundo das elites dominantes da Jovem República era necessário, extirpar ou, ao menos dissimular, a ‘sujeira’, a ‘fealdade’, a ‘doença’ e a ‘ignorância’, que remetiam o país ao seu passado imperial, escravocrata e, mais remotamente colonial.¹⁸²

Segundo Reis¹⁸³, a intolerância para com as práticas do sagrado de matriz africana não se restringiu a pequenas cidades do Estado do Maranhão, como foi o caso de Caxias e Codó, mas dominava as preocupações da elite brasileira, colonial e pós-colonial. De fato,

[...] no Período Colonial tais práticas e crenças eram combatidas por apresentar uma ameaça ao sistema econômico e social que foi o regime escravista. No Período Republicano, seu combate se deu em nome de um ideário moderno, que permeava o imaginário [...]. Nesse sentido, toda e qualquer postura ou prática que remetia o destino do país a um passado escravista ou a uma herança africana era extremamente condenada, visa como primitiva ou bárbara afastar a nação dos caminhos trilhados pelos países da Europa, ou seja, rumo a modernidade, civilidade e cristandade.¹⁸⁴

E n cada período histórico, as classes sociais têm suas ideologias que, por conseguinte, regem às suas interpretações sobre diversos assuntos, como por exemplo, no caso em questão, as práticas e crenças religiosas de matriz africana. Essas foram acusadas de fazer o país se distanciar da modernidade e da civilidade e, por isso, tantos instrumentos foram utilizados para desqualificá-las e persegui-las.

Ao iniciar o processo de leitura e análise dos documentos usados na pesquisa, algo que me intrigava é: porque, antes da ciência e da mídia, a cristandade se preocupou em extirpar as religiões de matriz africana ou pelo menos, em que medida esta a interpretava como “bárbara”? A este respeito, em seus estudos, Thornton escreve:

Tanto o cristianismo quanto as religiões africanas foram construídos da mesma maneira, através de interpretações filosóficas de revelações. As africanas, entretanto, ao contrário das cristãs, não construíram essas interpretações religiosas de modo a criar uma ortodoxia. Assim, os africanos podiam concordar na origem do conhecimento religioso, e por essa razão aceitar as descrições filosóficas ou cosmológicas, porém não estavam

¹⁸² SEVCENKO, Nicolau. O prelúdio republicano: Astúcias da ordem e ilusões do progresso. In: **A História da Vida Privada no Brasil**. Vol. 3: República. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 75.

¹⁸³ REIS, Mirian Ribeiro. **Negros Feitiços!** As representações das práticas mágico-religiosas no periódico caxiense *Cruzeiro* nas décadas de 1930 e 1940. Monografia apresentada ao Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA, Caxias, 2010.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 42.

totalmente de acordo com toda a sua especificidade. Quando os africanos entraram em contato com os cristãos, essa ausência de ortodoxia facilitou a conversão, e de modo geral as relações entre as duas tradições não eram hostis, pelo menos do ponto de vista dos africanos. [...] contudo, no início, a Igreja moderna tinha conhecimento do perigo da revelação contínua para sua autoridade e, apesar, de reconhecê-lo, ela também procurava contê-lo. Os padres missionários fizeram isso primeiro insistindo na primazia da revelação descontínua (a ponto de negar a validade de uma revelação se ela contradissesse diretamente a Bíblia), enquanto colocavam sua interpretação em suas próprias mãos e depois atribuíam ao demônio revelações com as quais não concordavam.¹⁸⁵

A revelação ou, em outras palavras, o poder e a autoridade da Igreja Católica para impor-se no “Novo Mundo”, enquanto a Instituição portadora da verdade a ser revelada pelo Deus cristão, fez com que a cristandade se empenhasse em deturpar a lógica do sagrado dos africanos. Portanto, o que estava em jogo era uma luta pelo poder simbólico e a disputa pelos bens de salvação.¹⁸⁶

Logo, todas as dimensões da religião cristã sendo ortodoxa tinham que ser interpretadas a partir de suas doutrinas, do arsenal filosófico e espiritual que existia no “velho mundo”; assim, as formas de cultuar o sagrado tanto de nativos, como de povos vindos de outras regiões, como foi o caso dos africanos, foram julgados e avaliados pelos articuladores dessa religião que se colocava como “oficial”. Portanto, aquilo que não estava em coadunação com ela, era visto como ameaça, e, logo, se disseminaria como não divino, portanto diabólico.

Ainda conforme Thornton, vale sublinhar que o conceito de revelação,

[...] de inspiração diabólica foi a segunda justificativa para o controle da Igreja sobre a revelação contínua. O tratado popular do sacerdote espanhol Pedro Ciruelo sobre esse assunto descreve cuidadosamente a posição da Igreja, atribuindo ao demônio todas as formas de revelações populares (presságio, astrologia, adivinhações etc.), mesmo quando os agentes da revelação eram bons cristãos e agiam de boa-fé. Todas essas revelações podiam ser então classificadas como bruxaria e seus praticantes queimados (como na verdade milhares foram), embora a Igreja ainda aceitasse a maioria das que estavam sob seu controle ou que não fosse ameaçadora (como as aparições de santos e da Virgem).¹⁸⁷

Destarte, a “falta de ortodoxia”, como apareciam “ser as crenças africanas, passaram a incomodar os dogmas católicos e estes a serem entendidos como parte de uma não religião. Por

¹⁸⁵ THORNTON, op. cit., 2004, p. 329.

¹⁸⁶ A respeito disso, ver BOURDIEU, op. cit., 1989.

¹⁸⁷ THORNTON, op. cit., 2004, p. 329.

isso, eles foram (e ainda são) chamados de magia e demoníacas por colocarem em xeque a autoridade da Igreja Católica.

Em Codó, como já salientado, seja na literatura histórica, seja nos relatos orais, a explicação que, comumente, se dá ao fato de a cidade ser conhecida como “terra da macumba”¹⁸⁸ é a herança dos africanos que foram escravizados nas lavouras de algodão. Não é por acaso que essa herança é tão desqualificada, pois se associa às práticas do sagrado dos africanos e de seus descendentes o atraso, a ignorância, a barbárie¹⁸⁹; a ideia de magia contraposta a de religião¹⁹⁰ e a África é considerada como berço de fetichismo. Neste sentido, cabe destacar o que foi publicado a respeito na região:

Como em todo o Brasil, onde chegou a cultura africana, Codó foi dos municípios maranhenses o que mais assimilou a influência dos africanos, principalmente no campo das crenças, onde a macumba se alastrou por todo o município, com os escravos.¹⁹¹

A cidade de Codó foi um município que muito assimilou a influência dos africanos, principalmente no campo das crenças. A cidade é conhecida por um vigoroso desenvolvimento de elementos sincréticos religiosos de natureza afro. Conhecida tanto no passado como no presente pela realização de “Trabalhos de Magia o que lhe rendeu a fama de Terra da Encantaria”.¹⁹²

A ‘Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá’, localizada no centro da cidade, consagra verdadeiros preceitos umbandistas, sobre a direção do seu babalorixá, Pai de Santo de mais de 400 filhos em atividade [...]. Confortavelmente instalados os filhos da Casa, dançam e entoam cantos umbandistas, marcados pelos sonoros tambores e atabaques [...]. Tudo é festa, luz e cor. É a África viva, presente e eterna em Codó. Codó negra é um pedaço do continente africano [...]. Outros terreiros existem com imensa ressonância no universo umbanda de Codó. Entretanto, seria enfadonho e repetitivo descrevê-los [...]. São dos nossos planos catalogá-los, direcionando-os a estudos e às pesquisas, tornando-os úteis à divulgação da cultura africana em nossa Codó.¹⁹³

As práticas fetichistas persistem entre nós e ainda por muito tempo desafiarão a mais decidida contraposição da sociedade organizada. É que ellas encontram clima propício na ignorância do povo e enérgico estimulante na nossa formação histórica e social. Foi, effectivamente, o africano transportado para

¹⁸⁸A respeito disso ver LODY, Raul. **Candomblé: Religião e Resistência Cultural**. São Paulo: Ática, 1998. “Macumba – palavra comum para incluir todas as expressões sócio-religiosas afro-brasileiras. Percebe-se no seu emprego uma forte carga preconceituosa, revelando um subtipo de religião aparentemente animista e politeísta. Também o termo macumba é referente às obrigações rituais, congregando objetos diferenciados, [...], graças aos veículos de comunicação, os nomes originais das manifestações religiosas afro-brasileiras e seus verdadeiros propósitos passaram a circular nacionalmente, limitando o emprego e o significado de macumba”. Ibid. p. 80.

¹⁸⁹Pude observar tal aspecto mais profundamente na análise de processos-crimes que tratavam de curandeirismo.

¹⁹⁰A respeito disso ver DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹⁹¹ BARROS, Sulivan. **Revista Enciclopédia do Maranhão**, ano VI, nº 49, 2000, p. 39.

¹⁹² NUNES, op. cit., 2010, p. 38.

¹⁹³ MACHADO, op. cit., 1999, p. 190/191.

o Brasil como escravo, o portador da maior parte dos cultos fetichistas, tão difundidas em quase todas as regiões do Paiz, mormente na Bahia e no Maranhão.¹⁹⁴

Assim, embora as religiões afrobrasileiras tenham em comum a herança africana, elas diferenciam-se por seu sistema religioso – entidades espirituais, mitologias, rituais – ou por sua organização social, seu grau de conservação de línguas, dialetos e tradições africanas ou sua reinvenção. Colocá-las todas sob o signo da “macumba” é homogeneizá-las e simplificá-las, bem como associá-las ao caráter pejorativo que a categoria passou a ter.

Segundo Martina Ahlert¹⁹⁵, a chegada dos primeiros africanos escravizados em Codó vindos de Angola, Congo, Senegal e Costa da Guiné data do ano de 1693 e a formação de quilombos na área onde se encontra a comunidade de Santo Antônio dos Pretos se deu desde o século XVIII.¹⁹⁶ De acordo com a autora, sobre a presença africana em Codó, se lida com a hipótese de que os estereótipos relativos às suas heranças vêm, também, desse mesmo tempo.

[...] afirma-se que Codó foi formada por três diferentes ‘povos’ – os brancos (portugueses e sírio libaneses), os negros e os indígenas [...]. Dois eventos são continuamente lembrados como fundamentais na história da colonização e eles são exemplares porque acionam estes diferentes grupos [...]. No primeiro deles, indígenas e brancos portugueses são personagens do mito de origem da cidade. Conta-se que Padre Antônio Vieira teria designado seu congêneres português João Villar, da Companhia de Jesus, para se deslocar à Aldeia da Paz de São Miguel, atual município de Rosário, no ano de 1719. O transporte do padre João Villar foi feito pelo Rio Itapecuru, na companhia de índios guaraná, então cristianizados. Nas proximidades da atual cidade de Codó, a expedição que foi atacada por indígenas de um grupo conhecido como barbado, que teria atentado contra a vida do padre e jogado seu corpo no rio em torno de 1780, com a chegada do português José Luis Nicolau Henrique, conhecido como Paul Real. O segundo evento diz respeito a africanos, [...]. Os colonizadores teriam se dedicado a atividades ligadas à agricultura, passando a domesticar as matas da região (selvagens, tal como os índios) a partir do trabalho dos escravos que trouxeram consigo. Com a presença dos portugueses, os indígenas passaram a ser expulsos de Codó e, juntamente com os negros foragidos das fazendas dos colonizadores, figuram outro ataque aos brancos, no evento conhecido como ‘apertada hora’. Em uma das suas incursões pela mata, Paul Real, fora interceptado por ‘índios e escravos foragidos’ (Sousa, 1996) e diante dos perigos do ‘bárbaro’ ataque, apegou-se à Santa Filomena, prometendo que construiria uma capela em sua homenagem caso saísse com vida do conflito. Tendo sobrevivido, a capela tornou-se o primeiro espaço de culto católico em Codó e Santa Filomena, até hoje, é uma das padroeiras da cidade.¹⁹⁷

¹⁹⁴ JORNAL CRUZEIRO, Caxias-MA, 03 de fevereiro de 1934.

¹⁹⁵ AHLERT, Martina. **Cidade relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). Tese de doutorado apresentada à Universidade de Brasília, programa de pós-graduação em antropologia social. 2013.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid., p. 55/56.

A despeito da veracidade ou não destes relatos (que, aliás, contém certas incongruências históricas), os mesmos contribuem para a tessitura do enredo acerca do tema-problema da pesquisa. Na descrição do segundo episódio, fica sugerido que, a partir de 1780, houve a intensificação da presença portuguesa e de africanos na cidade uma vez que, “os colonizadores teriam se dedicado a atividades ligadas à agricultura, passando a domesticar as matas da região (selvagens, tal como os índios) a partir do **trabalho dos escravos** que trouxeram consigo”. A este respeito, Antonia Mota¹⁹⁸, escreveu que povos africanos escravizados foram usados em lavouras que circundavam cidades banhadas pelo rio Itapecuru, como Rosário, Caxias e Codó.

Sobre a presença indígena e africana no território codoense, Sebastião Filho Cavalcanti¹⁹⁹ escreveu que havia empreendimentos da Coroa Portuguesa no sentido de capturar índios Barbados e Guanarés, o que significou, à época, o controle sobre o rio Itapecuru, que representava uma porta de passagem para outras capitanias como Piauí, Goiás e Pará.

Segundo Machado²⁰⁰, o marco inicial do desenvolvimento de Codó foi a construção de um barraco que servia para armazenamento e comercialização de madeiras em razão do tráfego fluvial pelo Itapecuru. Com o desenvolvimento desse tipo de tráfego e a vinda de famílias de lavradores e comerciantes para residir no local, foram se construindo novas casas de residência e comércio, sendo então edificada no local uma capela pública para orações e festejos religiosos. Por volta de 1800, Codó já dispunha de número regular de habitantes e lavoura e pecuária estavam em pleno desenvolvimento.

Sobre a cultura algodoeira, vivida pelo Maranhão no século XVIII, Raimundo Gaioso²⁰¹ ressaltou que, a partir do interesse mercantilista pelo algodão maranhense, os povoados ribeirinhos do Itapecuru como Codó e Caxias, receberam incentivo financeiro para o desenvolvimento da cultura algodoeira. Tal incentivo consistia principalmente no envio de escravos para o trabalho nas lavouras, e na doação de terras destinadas ao plantio de algodão.

De acordo com Machado²⁰² a personalidade histórica mais importante do período colonial de Codó foi o Comendador José Luís Henrique, que passou a ser chamado pelo codinome “Pau Real”, já citado anteriormente, por meio dos estudos de Ahlert²⁰³. Segundo,

¹⁹⁸ MOTA, Antonia da Silva. **As famílias principais: redes de poder no Maranhão colonial**. São Luís: EDUFMA, 2012.

¹⁹⁹ CAVALCANTI FILHO, Sebastião. **A questão religiosa no Maranhão Colonial (1622-1759)**. São Luís: SIOGE, 1990.

²⁰⁰ MACHADO, op. cit., 1999.

²⁰¹ GAIOSO, Raimundo José de Sousa. **Compêndio Histórico-Político dos princípios da lavoura no Maranhão**, Rio de Janeiro: Livros do Mundo Inteiro, 1970.

²⁰² MACHADO, op. cit., 1999.

²⁰³ AHLERT, op. cit., 2013.

Machado²⁰⁴, Pau Real teria sido português abastado e profundamente religioso que foi a Codó aventurar-se no comércio do nascente povoado.

Sobre este comendador, Suliván Barros, na revista *Enciclopédia do Maranhão*,²⁰⁵ discorre que esse codinome, também fora usado para designar um depósito de mercadoria, e foi nele que começou a se desenhar uma pequena povoação com abertura de ruas e a construção de residências. José Luís Henrique foi responsável pela construção da Igreja Matriz do povoado, mandando vim de Portugal a imagem de sua padroeira, a saber, Santa Filomena. Codó já possuía uma padroeira, que era Santa Rita, mas a pedido de Pau Real ao Governador da Província, Codó passou a possuir duas padroeiras.

De acordo com Maria do Socorro Coelho Cabral²⁰⁶, a ação catequética e missionária desenvolvida pelos jesuítas e demais ordens religiosas (mercedários e carmelitas) foram fundamentais no processo de conquista e ocupação do estado, pois os religiosos realizaram o trabalho de catequização dos índios (por meio de missões), além de terem sido os responsáveis pela educação na colônia. Estas atividades contribuíram para a dominação dos indígenas, bem como para formular uma ideologia cristã em solo americano. Além disso, o movimento missionário no Maranhão foi marcado pelos constantes conflitos entre religiosos e colonos.

Ainda embasada em Cabral²⁰⁷, encontramos o dado de uma das mais significativas ações dos jesuítas na província, a missão no interior maranhense, a saber, nas Aldeias Altas, em 1741, local onde havia povoações indígenas, que foram catequizadas, e onde chegou a existir um colégio-seminário, que funcionou até meados do século XVIII.

A influência jesuítica nas colônias brasileiras só foi abalada na segunda metade do século XVIII, fase marcada pela atuação de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, cujas reformas administrativas provocaram mudanças radicais na província. Pombal iniciou várias campanhas contra a atuação jesuítica no Brasil, isto porque a Ordem Inaciana gozou durante anos de privilégios econômicos e políticos advindos da exploração da força de trabalho indígena. Tais privilégios provocaram a insatisfação das autoridades, políticas e colonos. A política pombalina retirou dos missionários o “poder temporal” sobre os índios e resultou na completa expulsão de todos em 1759.²⁰⁸

²⁰⁴ MACHADO, op. cit., 1999.

²⁰⁵ BARROS, op. cit., 2000.

²⁰⁶ CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do gado**: conquista e ocupação do sul do Maranhão, São Luís: SIOGE, 1990.

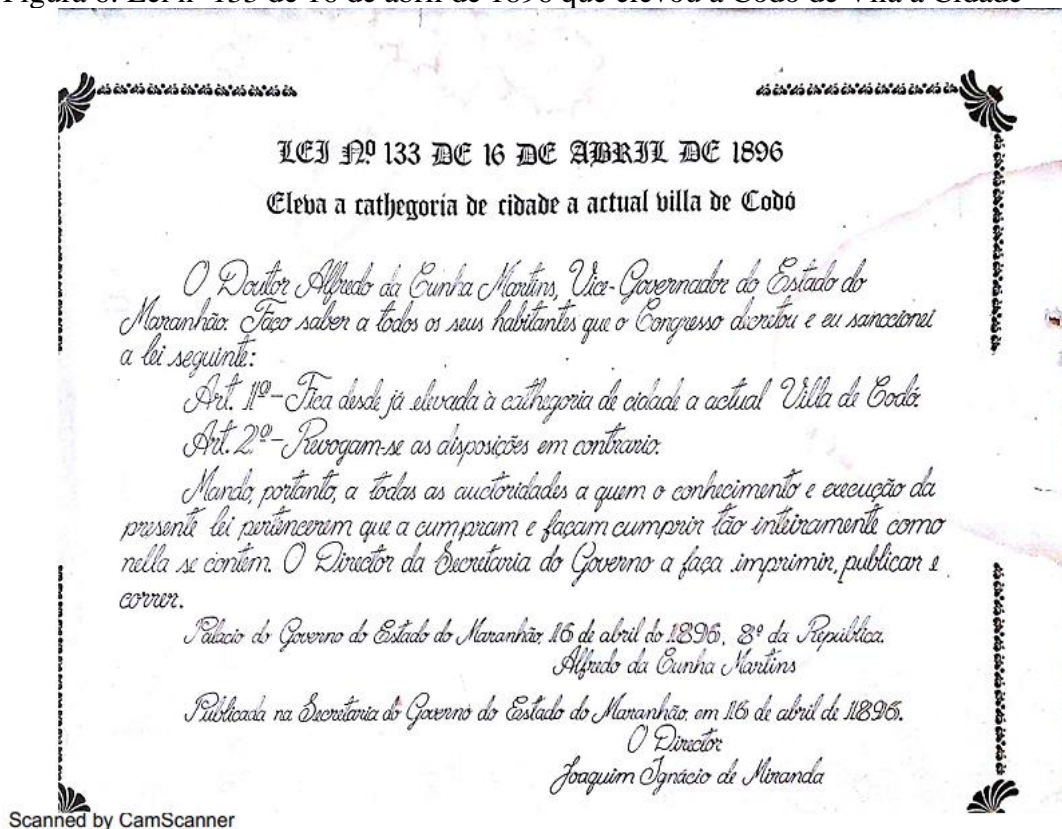
²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Referente à influência jesuítica em meados do século XVIII, ver: SOUZA JR., José Alves de. **Tramas do cotidiano**: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do Setecentos. Belém: EDUFPA, 2013.

Segundo a historiografia, uma das ações que marcaram a atuação pombalina foi a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755. Segundo Cavalcanti²⁰⁹, foi essa Companhia o fator determinante na instauração de bases de uma economia de caráter mercantil escravista.

No que concerne às configurações político-administrativas da cidade, em pesquisa feita no arquivo da Prefeitura de Codó, encontrei o documento que continha a informação que, através da Resolução Imperial de 19 de abril de 1833, o pequeno povoado de Codó passou à condição de Vila com o mesmo nome, subordinada ao Termo de Caxias. Esse ato foi confirmado pela Lei nº 7 de 29 de abril de 1835. A então Vila de Codó somente seria elevada à categoria de cidade em 16 de abril de 1896 pela Lei nº 133, sancionada pelo então governador da província Dr. Alfredo da Cunha Martins.

Figura 6: Lei nº 133 de 16 de abril de 1896 que elevou a Codó de Vila a Cidade



Fonte: Arquivo Municipal da Prefeitura, 1896

De acordo com Machado²¹⁰, o que fez a cidade despontar economicamente no Estado foi a instalação da fábrica têxtil da Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão, já no

²⁰⁹ CAVALCANTI, FILHO, Sebastião. **A questão religiosa no Maranhão Colonial (1622-1759)**. São Luís: SIOGE, 1990.

²¹⁰ MACHADO, op. cit., 1999, p. 26.

final do século XIX, diferenciando-se, assim, do que estava ocorrendo em Caxias e São Luís, onde as fábricas da companhia já estavam “fechando as portas”.

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

Mas concentremo-nos nos africanos escravizados que viviam na cidade. No que tange ao aspecto escravista no Maranhão, Mundicarmo Ferretti²¹¹ escreveu que os escravos trazidos para o Maranhão foram originados de quatro regiões da África: Angola, Congo, Senegal e Costa da Guiné – concordando nisso com Martina Ahlert, citada mais acima. Quanto ao aspecto religioso, Ferretti²¹² escreveu muito sobre os começos do “terecô” em Codó e seus estudos apontam que se trata de uma religião de matriz africana, mas legitimamente codoense.

Tudo indica que o Terecô se organizou primeiro em povoados negros de Codó e de municípios vizinhos, mas só se tornou mais conhecido depois que se desenvolveu na cidade de Codó. [...] Além de possuir alguma relação com as culturas jeje e nagô [...], o Terecô tem sido também associado à cultura banto.²¹³

Ainda segundo a referida antropóloga, os terecozeiros associam sua sabedoria e práticas aos conhecimentos herdados de indígenas e africanos; por isso, a permanência em muitos terreiros de práticas de “pagejança, cura, mesinhas”. E, no que tange às representações sobre a cidade, Ferretti destacou que foi a fama dos trabalhos realizados por pais e mães de santo que fez Codó também tornar-se famosa.

Geralmente no Terecô os pais e mães-de-santo também são curadores, embora existam na região ‘raizeiros’ ali mais conhecidos por ‘cientistas’ (doutores do mato) do que por terecozeiros, umbandistas ou macumbeiros [...]. Em Codó, tanto no passado como na atualidade, alguns terecozeiros ficaram também famosos realizando ‘trabalhos de magia’ por solicitação de clientes ávidos de vingança, de políticos ou de outras pessoas dispostas a pagar por eles elevadas somas, o que às vezes lhe valeu a fama de ‘terra do feitiço’.²¹⁴

²¹¹ FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da magia negra?. São Paulo: Siciliano, 2001.

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid.

Ferretti²¹⁵ ressaltou sobre esses “começos” da religiosidade afro em Codó que, em sua fase inicial, o Terecô era realizado nas áreas de plantio de algodão e que, com a abolição da escravatura, os ex-escravos passaram a realizar seus rituais às margens de uma lagoa, chamada Lagoa do Pajeleiro, às escondidas da polícia. A autora aponta que esta lagoa não existe registrada em mapas oficiais da cidade, porém na Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, na edição de 1959, ainda encontra-se referência a ela.

Segundo Pontes²¹⁶, por constituir um local de realização de rituais religiosos, a Lagoa do Pajeleiro foi palco de vários conflitos envolvendo terecozeiros e policiais.

De acordo com Munidicarmo Ferretti, o povoado Santo Antônio dos Pretos, localizado na zona rural de Codó, é tido como berço do terecô de Codó, visto que, oficialmente, foi nesta comunidade quilombola que surgiram os primeiros salões dessa prática religiosa e ainda hoje é o local onde são “preparados” pais de santos. Cabe destacar que, por ser uma comunidade quilombola, a literatura consultada²¹⁷ reforça o argumento que era uma área de concentração de escravos que trabalhavam nas lavouras de algodão que começaram a cultivar o terecô.

1.3. A CARTOGRAFIA RELIGIOSA DA CIDADE: A POLISSEMIA DE REPRESENTAÇÕES E AS LUTAS DE CLASSIFICAÇÃO

Este tópico fora pensado em razão de uma dúvida que persistiu durante quase toda a pesquisa, visto que, quando iniciei o doutorado, ao ter contato com o texto de Ronald Raminelli²¹⁸, este me ajudou a pensar que em Codó o que existia era apenas uma polissemia de representações, que se ligavam numa longa duração à estereotipização de cultos e agentes afroreligiosos. Porém ao “passear” pela cidade não mais com o olhar de cidadina, mas com um olhar mais antropológico, tentando etnografar a cidade, comecei a me dar conta que existiam lutas de classificação, pois as representações da cidade que foram forjadas pela mídia impressa e audiovisual, bem como por trabalhos acadêmicos e por grupos religiosos locais, não se entrelaçam harmonicamente.

Não se trata, portanto, simplesmente de várias maneiras de enxergar e dizi/visibilizar a cidade, mas existem interesses de grupos dominantes, existe uma disputa pelo poder legítimo de configurar a cidade. Portanto, fora necessário investigar esses mecanismos e historicizar essas representações.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ PONTES, op. cit., 2008.

²¹⁷ FERRETTI, op. cit., 2001.

²¹⁸ RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**: a representação de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

A escolha pelo mapeamento dos locais de culto, se deu por buscar responder a duas perguntas e suas respectivas hipóteses, a saber, 1) Codó ficou conhecida nacionalmente como “terra da macumba” apenas em razão do número de terreiros existente em sua extensão territorial? 2) Os terreiros têm visibilidade na Cidade a ponto de legitimarem essa representação? Argumentei, que não, para ambas as perguntas. Diante disto, me debrucei a pesquisar, primeiramente na Federação de Matriz Africana do Estado do Maranhão, situada em Codó, posteriormente nos Arquivos do Estado do Maranhão, até que me convenci que, se tenho buscado dar conta da dizi/visibilidade das representações de Codó, uma maneira interessante de fazer isso era tornar a cidade mais visível e, desta feita, a cartografia se mostrou um instrumento capaz de dar conta disso.

A primeira dificuldade encontrada diz muito sobre as lutas de classificação, pois foi exatamente em mapear os terreiros. Apesar de alguns trabalhos abordarem sobre a “terra da macumba”, como mencionado, não existe um cadastro atualizados sobre os terreiros locais. Marcelo Senzala, diretor responsável pela supracitada Federação, relatou em entrevista, que a cidade possui “668 pais e mães de santo [...] diplomados com total legitimidade em todo o processo, mas quando fala na população de terreiro, é menos, metade disso ai, então, hoje, Codó entre zona urbana e zona rural dá 290 terreiros”²¹⁹.

Mas, destes, a Secretaria Municipal de Governo, Esporte, Cultura, Juventude e Desenvolvimento Econômico tem em seu cadastro apenas 65 endereços de terreiros, que por sua vez, não está atualizado. Quanto à presença das igrejas cristãs, o Conselho Municipal de Pastores, através de um dos seus representantes, o pastor Max Tony Oliveira de Sousa, em entrevista, relatou ter na cidade 70 igrejas evangélicas, destas 62 com endereços cadastrados, e o padre José Orlando Cruz, responsável por uma das mais antigas igrejas católicas da cidade, relatou ter em Codó sete paróquias e uma capela, além das respectivas casas paroquiais.

Depreende-se desses dados as seguintes perguntas: como uma cidade, nacionalmente conhecida como terra da macumba – e a respeito da qual a maior parte dos argumentos usados pela mídia, pela Academia, e até mesmo pelos cidadãos, indica um número grande de terreiros – não se consegue, nem ao menos com certa exatidão, saber onde estes estão localizados? Porque estes terreiros não são visíveis? Qual o sentido e os mecanismo que provocaram a invisibilidade?

Se fosse tão somente pelo número de terreiros existentes na cidade, a materialidade dessa representação seria facilmente visibilizada no conhecimento dos terreiros, mas isso não

²¹⁹ SENZALA, Marcelo. Relato oral cedido à pesquisadora em 17 de outubro de 2018.

fora verificado. Além disso, estatisticamente se comprova que o maior número de adeptos às religiões de matriz africana está concentrado no sul do país. Dados do IBGE de 2010 apontam que “O Rio Grande do Sul tem a maior proporção nacional de adeptos da umbanda e do candomblé – 1,47%, quase cinco vezes o percentual da Bahia. Estão em terra gaúcha as 14 cidades com mais seguidores dessas religiões, a começar por Cidreira [...]”.²²⁰

Esses dados de cunho oficial evidenciam que existe uma relação entre representação e imaginário social, pois “[...] as modalidades de imaginar, de reproduzir e renovar o imaginário, como as de sentir, pensar e criar, variam de uma sociedade a outra, de uma época a outra e por conseguinte, tem uma história”.²²¹ E é sobre essa história, que envolve poder e distinção, bem como exclusão, invisibilidade e estigmas, que a tese se debruça.

A respeito disso, faz-se necessário observar as tabelas do Nordeste e do Sul, no que diz respeito a dados religiosos compilados pelo IBGE em 2010:

²²⁰ Dados extraídos do IBGE e noticiados pelo site: GaúchaZH-Notícias em 30 de junho de 2012. Acesso feito no dia 1º de setembro de 2019, através do link: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2012/06/dados-do-ibge-colocam-municipios-do-estado-como-campeoes-em-credos-3806966.html>.

²²¹ BACZKO, Bronislaw. **Los imaginarios sociales**: memorias y esperanzas colectivas. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991, p. 27.

Tabela 2: Dados das religiões da região Nordeste

Censo Demográfico 2010 - Características Gerais da População - Resultados da Amostra**Tabela 2.2.4.13 - Pessoas de 10 anos ou mais de idade, residentes em domicílios particulares, por grandes grupos de religião, segundo o sexo e as classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita - Nordeste - 2010**

Sexo e classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita (salário mínimo) (1)	Pessoas de 10 anos ou mais de idade, residentes em domicílios particulares									
	Total (2)	Grandes grupos de religião					Espírita	Umbanda e Candomblé (3)	Outras religiosidades	Sem religião
		Católica apostólica romana	Evangélicas							
			De missão	De origem pentecostal	Evangélica não determinada					
Total	44 015 784	31 886 070	1 508 170	4 338 842	1 260 228	397 906	75 184	906 457	3 589 254	
Até 1/8	4 672 945	3 742 072	75 698	367 764	67 704	4 478	4 156	56 796	348 750	
Mais de 1/8 a 1/4	5 517 825	4 171 542	118 098	542 743	112 660	9 334	7 399	84 295	464 259	
Mais de 1/4 a 1/2	11 320 108	8 183 164	343 811	1 250 377	300 553	35 202	17 543	211 164	964 067	
Mais de 1/2 a 1	11 719 225	8 343 488	449 918	1 269 336	368 627	68 229	19 259	263 824	924 484	
Mais de 1 a 2	5 361 053	3 654 038	290 595	537 824	215 340	89 422	11 896	151 225	404 943	
Mais de 2 a 3	1 492 980	1 018 646	84 839	111 373	65 011	52 542	4 096	44 510	110 683	
Mais de 3 a 5	1 136 008	786 403	62 327	66 652	46 179	54 806	3 653	31 502	83 127	
Mais de 5 a 10	763 467	547 103	32 311	29 330	24 996	49 169	2 157	20 224	57 514	
Mais de 10	349 276	252 499	12 230	9 447	10 152	24 484	746	9 655	29 855	
Sem rendimento										
(4)	1 682 897	1 187 114	38 342	153 996	49 005	10 239	4 279	33 260	201 572	
Homens	21 319 605	15 678 560	602 620	1 766 570	515 131	157 447	36 060	391 375	2 142 174	
Até 1/8	2 277 009	1 855 535	29 389	147 181	26 666	1 543	1 708	24 615	187 538	
Mais de 1/8 a 1/4	2 682 389	2 062 635	45 506	222 438	45 182	3 426	3 129	36 107	260 022	
Mais de 1/4 a 1/2	5 445 950	4 013 295	134 200	502 220	119 213	13 333	7 692	88 659	559 245	
Mais de 1/2 a 1	5 669 048	4 101 108	178 820	511 267	149 797	25 976	9 457	111 519	574 224	
Mais de 1 a 2	2 595 436	1 788 346	118 504	224 904	90 212	34 946	6 066	66 380	262 810	
Mais de 2 a 3	712 322	487 314	35 065	47 808	28 076	20 410	2 177	20 430	70 408	
Mais de 3 a 5	541 708	374 088	26 351	28 647	20 382	22 246	1 865	14 547	52 806	
Mais de 5 a 10	366 395	261 809	13 848	12 928	10 283	20 456	1 192	8 989	36 527	
Mais de 10	174 491	124 469	5 509	3 982	4 606	10 644	428	4 751	19 971	

Sem rendimento									
(4)	854 857	609 961	15 429	65 194	20 715	4 466	2 344	15 378	118 624
Mulheres	22 696 180	16 207 510	905 550	2 572 273	745 097	240 459	39 125	515 081	1 447 080
Até 1/8	2 395 936	1 886 537	46 309	220 583	41 038	2 935	2 447	32 182	161 212
Mais de 1/8 a 1/4	2 835 436	2 108 907	72 592	320 305	67 478	5 908	4 269	48 188	204 237
Mais de 1/4 a 1/2	5 874 158	4 169 870	209 611	748 156	181 340	21 869	9 851	122 505	404 823
Mais de 1/2 a 1	6 050 177	4 242 380	271 098	758 069	218 831	42 253	9 803	152 304	350 260
Mais de 1 a 2	2 765 617	1 865 692	172 092	312 921	125 128	54 476	5 830	84 845	142 133
Mais de 2 a 3	780 658	531 333	49 774	63 565	36 935	32 132	1 919	24 081	40 275
Mais de 3 a 5	594 300	412 315	35 976	38 006	25 798	32 560	1 788	16 956	30 321
Mais de 5 a 10	397 072	285 293	18 463	16 402	14 713	28 714	965	11 235	20 987
Mais de 10	174 785	128 030	6 721	5 465	5 546	13 840	318	4 904	9 884
Sem rendimento									
(4)	828 040	577 153	22 913	88 802	28 290	5 773	1 935	17 882	82 948

Fonte: IBGE, Censo Demográfico, 2010

Tabela 3: Dados das religiões da região Sul

Censo Demográfico 2010 - Características Gerais da População - Resultados da Amostra

Tabela 2.4.4.13 - Pessoas de 10 anos ou mais de idade, residentes em domicílios particulares, por grandes grupos de religião, segundo o sexo e as classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita - Sul - 2010

Sexo e classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita (salário mínimo) (1)	Pessoas de 10 anos ou mais de idade, residentes em domicílios particulares									
	Total (2)	Grandes grupos de religião							Outras religiosidades	Sem religião
		Católica apostólica romana	Evangélicas			Espírita	Umbanda e Candomblé (3)			
			De missão	De origem pentecostal	Evangélica não determinada					
Total	23 554 850	16 615 525	1 189 309	2 485 019	987 906	500 107	151 989	512 220	1 099 473	
Até 1/8	254 883	170 988	6 967	39 721	10 644	1 746	2 279	5 444	16 935	
Mais de 1/8 a 1/4	649 499	431 681	17 001	99 979	32 400	4 562	6 516	13 496	43 252	
Mais de 1/4 a 1/2	2 629 390	1 765 125	85 383	395 949	126 245	22 772	24 029	49 136	158 724	
Mais de 1/2 a 1	6 561 177	4 547 845	287 851	859 749	301 435	77 350	48 187	133 692	300 995	
Mais de 1 a 2	7 379 449	5 298 482	415 896	734 017	306 365	136 365	42 039	160 456	282 519	
Mais de 2 a 3	2 508 543	1 825 782	160 195	176 690	93 266	82 001	11 959	58 963	98 479	
Mais de 3 a 5	1 697 961	1 236 653	111 539	83 229	59 376	80 260	8 082	40 961	77 187	
Mais de 5 a 10	982 540	712 342	61 589	31 168	26 859	61 941	3 706	26 262	58 198	
Mais de 10	402 378	290 780	23 995	9 536	9 338	24 269	1 314	11 319	31 649	
Sem rendimento (4)	489 030	335 847	18 892	54 982	21 979	8 839	3 878	12 491	31 534	
Homens	11 469 822	8 192 147	555 800	1 114 452	447 093	194 009	67 398	236 446	655 005	
Até 1/8	119 368	81 519	3 116	17 340	4 518	604	914	2 662	8 603	
Mais de 1/8 a 1/4	307 967	208 358	7 815	43 644	14 622	1 920	2 495	6 096	22 666	
Mais de 1/4 a 1/2	1 251 401	856 147	39 075	172 849	54 780	8 476	9 973	21 616	87 388	
Mais de 1/2 a 1	3 163 221	2 227 072	132 288	380 278	132 732	29 326	21 187	59 551	178 581	
Mais de 1 a 2	3 634 275	2 637 718	195 411	336 029	142 435	52 193	19 315	73 993	175 384	
Mais de 2 a 3	1 239 577	909 069	76 545	82 208	43 285	32 327	5 702	28 293	61 396	
Mais de 3 a 5	829 597	608 953	52 174	38 515	27 915	31 001	3 695	19 634	47 243	
Mais de 5 a 10	480 376	349 527	28 690	14 201	12 648	24 980	1 737	12 697	35 612	

Mais de 10	203 507	146 118	11 774	4 586	4 467	10 015	616	5 786	20 037
Sem rendimento									
(4)	240 532	167 667	8 912	24 802	9 691	3 168	1 764	6 117	18 095
Mulheres	12 085 028	8 423 378	633 509	1 370 567	540 812	306 098	84 591	275 774	444 467
Até 1/8	135 515	89 469	3 850	22 381	6 126	1 142	1 364	2 782	8 332
Mais de 1/8 a 1/4	341 532	223 322	9 187	56 335	17 778	2 642	4 021	7 400	20 586
Mais de 1/4 a 1/2	1 377 990	908 978	46 308	223 100	71 465	14 296	14 056	27 520	71 335
Mais de 1/2 a 1	3 397 956	2 320 774	155 563	479 470	168 703	48 024	27 000	74 141	122 414
Mais de 1 a 2	3 745 174	2 660 764	220 485	397 988	163 930	84 172	22 725	86 463	107 135
Mais de 2 a 3	1 268 965	916 714	83 650	94 482	49 981	49 674	6 257	30 669	37 083
Mais de 3 a 5	868 363	627 700	59 365	44 714	31 461	49 259	4 387	21 327	29 945
Mais de 5 a 10	502 164	362 815	32 899	16 967	14 211	36 962	1 969	13 566	22 587
Mais de 10	198 871	144 661	12 221	4 950	4 871	14 254	698	5 532	11 612
Sem rendimento									
(4)	248 498	168 180	9 980	30 180	12 288	5 671	2 113	6 374	13 439

Fonte: IBGE, Censo Demográfico, 2010

Diante destes dados, observa-se que no imaginário social brasileiro construiu-se uma ideia que, na Bahia e no Maranhão, há uma maior concentração de adeptos de religiões de matriz africana. Claro que isso ocorre por serem os dois estados os mais negros da Federação e, o Rio Grande do Sul um dos estados mais brancos. Nas entrevistas, identifiquei que os começos da representação de “terra da macumba” remetem ao período da escravidão, como já dito, pelo fato de Codó ter tido lavouras de algodão com presença marcante de escravos africanos. Isso ajudou a propagar a ideia de que foi essa presença no passado colonial e imperial que construiu a “fama” local. Diante disto, compreendi que o conceito de representação se liga a outros, uma vez que, como salientou Beneduzi, “As representações sociais são elaboradas em um contexto de conflito entre diferentes percepções da realidade [...]”.²²² Logo, ideia aqui passa a ser entendida, na perspectiva de Marx, ou seja, enquanto ideologia.

A produção de idéias, de representações, da consciência, está, diretamente, entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparece como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas.²²³

Dessa maneira, assinalo que as representações acerca de Codó não podem ser lidas como simples ideias. Assim, o conceito de ideologia, usado neste trabalho, diz respeito a visão social de mundo referente às relações sociais em sua multiplicidade, como salientou Pereira,²²⁴ orientando a luta em torno do poder, seja ele político, econômico ou de outra natureza entre as classes, segmentos de classes ou grupos sociais. Em outras palavras, conforme Eagleton, ideologia “é uma função da relação de uma elocução com o seu contexto social”.²²⁵

Destarte, o conceito de ideologia se torna importante para a pesquisa, tal como destaca Marilena Chauí:

²²² BENEDUZI, Luís Fernando. Por um branqueamento mais rápido: identidade e racismo nas narrativas do álbum do cinquentenário da imigração italiana no sul do Brasil. *Antíteses*, v. 4, n. 7, p. 13-30, jan./jun. 2011, p. 15. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses>. Acesso em: 20 set. 2019.

²²³ MARX, op. cit. 1985, p. 26.

²²⁴ PEREIRA, op. cit. 2006.

²²⁵ EAGLETON, op. cit., 1997, p. 22.

A ideologia, [...] é a maneira necessária pela qual os agentes sociais representam para si mesmos o aparecer social, econômico e político, de tal sorte que essa aparência (que não devemos simplesmente tomar como sinônimo de ilusão ou falsidade), por ser o modo imediato e abstrato de manifestação do processo histórico, é o ocultamento ou a dissimulação do processo histórico.²²⁶

Exatamente por essa característica de dissimulação do processo histórico, as classes sociais, bem como grupos, por exemplo, religiosos, usam a história de acordo com suas ideologias, que perpassam interesses diversos. No caso de Codó, verifiquei que se deu em razão de uma dissimulação para ora legitimar ora negar estigmas e representações.

Desta forma, “a força do termo ideologia reside em sua capacidade de distinguir entre as lutas de poder que são até certo ponto centrais a toda uma forma de vida social e aquelas que não o são”²²⁷. Assim, retomo a hipótese, que ora se apresenta como tese comprovada, que não existe apenas uma polissemia de representações, mais lutas de poder, conflitos, que buscam impor sua ideologia para dar sentido a si e a outrem.

Logo, falar da cidade, por exemplo, nas entrevistas, ou de maneira mais abrangente, por meio de criação de um monumento arquitetônico na cidade, ou através da mídia, significa construir um signo, que é obrigatoriamente ideológico. De fato, conforme Bakhtin, “dizer que um enunciado é ideológico significa, portanto, afirmar que está carregado de um motivo ulterior estreitamente relacionado com a legitimação de certo interesse em uma luta de poder”.²²⁸

Dito isto, cabe ainda destacar que as representações aqui são entendidas, numa perspectiva histórica, não individual, no sentido psicológico. Assim,

Destacam a produção das ideologias e se perguntam de onde proveem as ideias que temos sobre a sociedade e a política. Essas ideias são socialmente determinadas? Qual a validade que elas podem pretender? Contudo, não são estas as questões que me apaixonam e as quais, como psicólogo social, procurarei responder. Outras são as questões da minha disciplina: Como as ideias são transmitidas de geração para geração e comunicadas de um indivíduo a outro? Por que elas mudam o modo de pensar e de agir das pessoas até tornar-se parte integrante de suas vidas?²²⁹

Feitas estas observações, convido o leitor a passear comigo pela cidade, mas, como destaquei no início do tópico, reparando aquilo que Ginzburg e Levi, inspirados em Morelli,

²²⁶ CHAUI, op. cit., 1997, p. 3.

²²⁷ EAGLETON, op. cit., 1997, p. 21.

²²⁸ BAKHTIN, Mikhail M. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico nas ciências da linguagem. São Paulo: Hucitec/Anablume, 2002, p. 28.

²²⁹ MOSCOVICI, S. La fin des représentations sociales? (Débattant Jean Maisonneuve). In: AEBISCHER, V.; DECONCHY, J-P.; LIPIANSKY, E. M. (eds.). **Idéologies et représentations sociales**. Suisse: Delval, 1991, p. 77.

chamaram de “pormenores negligenciáveis”; afinal, como bem alertou Barros²³⁰, é também importante notar que os próprios habitantes vão reescrevendo a escrita de sua cidade permanentemente.

“Cada rua, cada esquina, cada travessa e becos guardam parcelas vivas da rica história do Codó e de seus primitivos habitantes [...] São pedaços da história do Codó”.²³¹ Assim, começo o passeio pelo ponto inicial: a entrada da cidade.

Tendo acordo com Peter Gay²³², que diz que em história sua tessitura diz respeito a escolha de um estilo, vou lançar mão de estilo mais antropológico e literário para construir a narrativa do passeio pela cidade. Dito isto, vamos iniciar na entrada da cidade. Imaginemos que seja madrugada, quando as luzes da cidade ainda clareiam pontos específicos. Aqueles que estão chegando em Codó, deparam-se com o clarão do Portal de Entrada, construído em 2013 pelo prefeito Zito Rolim. Nele consta uma frase, mais que isso, o registro de uma representação que se pretende criar sobre a cidade, ou melhor dizendo, se contrapor a outras representações. Saliento que, depois deste marco arquitetônico, agora a cidade de Codó, para quem chega e quem sai, tem o nome de “cidade de Deus” em contraposição à representação de “terra da macumba”.

Figura 7: Portal de entrada da cidade de Codó



Fonte: site da prefeitura municipal de Codó, 2013.

²³⁰ BARROS, op. cit., 2007.

²³¹ MACHADO, op. cit., 2012.

²³² GAY, Peter. **O estilo na História**: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt. São Paulo: Cia. das letras, 1990.

Passamos pelo portal, o dia está amanhecendo, são cinco horas da manhã e o cheiro da amêndoa de babaçu exala pela Avenida Santos Dumont, avenida esta que se inicia do Portal e passa por grande parte da cidade. Este cheiro vem da indústria FC Oliveira Ltda., que está em plena atividade.

Descendo a mesma avenida, percebemos o fluxo de alunos entrando nas escolas de ensino fundamental e médio, por exemplo, Colégio Almerinda Bayma, Escola Matta Roma. A cidade acordou e os passantes seguem para o trabalho ou para o estudo. Mais abaixo desta avenida, encontra-se o Bairro São Sebastião; nele fica o “corredor da folia”, a Igreja São Sebastião, a Praça Palmério Cantanhede.

Sobre esse bairro e a igreja que têm o mesmo nome, por meio da história oral compreendi que não se trata apenas de uma escolha aleatória de nome de santo; ao contrário, trata-se de uma história de distinção e poder. O Pe. José Orlando conta:

Praticamente, como se diz né, a como igreja como diocese a paróquia, a igreja São Sebastião ela já é mais antiga do que a paróquia, né, tem quase 60 anos, né, e ela nasce no contexto de oposição à igreja central de Rita e Filomena. O principal idealizador e construtor dessa igreja foi o governador Sebastião Archer né, e desculpe não foi o Sebastião foi o avô do Ricardo Archer que dizia que na casa dele, mulher não se mandava, mas tinha que ser homem. Então, ele trouxe a imagem de São Sebastião do Rio de Janeiro e construiu aqui a capela de São Sebastião e assim começou o grande festejo. Era as duas grandes maiores festas religiosas, naquele tempo Santa Rita e Santa Filomena e São Sebastião, e qual a diferença daquele tempo para cá? É muito grande, porque praticamente toda a vida da comunidade, da cidade ela vivia em torno da paróquia; é assim como foi estruturada praticamente a vida das cidades a modo colonial, como nós sabemos fundada como o Brasil, então, né, a vida começava em torno da igreja, tanto que aqui ao lado temos a antiga fábrica, né, então é onde nasce o alto a fábrica do alto, em torno começou-se também serem construídas as casas.²³³

Sebastião Archer, segundo Machado²³⁴, durante sua vida exerceu vários cargos políticos, dentre eles: vereador de Codó, deputado estadual, interventor do município de Codó em 1939, cargo este que o ajudou a fomentar a imagem de “coronel” na cidade e em âmbito estadual, e, em 1947, governador do Maranhão e, posteriormente, senador pelo mesmo estado.

Sebastião Archer emerge como governador do Maranhão, numa conjuntura de grandes disputas políticas, estando em jogo a oligarquia em torno de Vitorino Freire, visto que:

²³³ CRUZ, Pe. José Orlando de Carvalho. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

²³⁴ MACHADO, op. cit., 1999, p. 30.

O candidato para as eleições era Saturnino Belo, mas conhecido como Salu, candidato natural, estava impedido legalmente de participar do embate eleitoral, o nome do industrial e ex-prefeito de Codó, Sebastião Archer da Silva²³⁵, reuniu consenso partidário, até porque era o candidato preferido de Vitorino Freire, portanto abençoado por Dutra.²³⁶

Vitorino Freire, que fazia parte de uma oligarquia que governava o estado do Maranhão, se apoiou na imagem de industrial de sucesso de Sebastião Archer para derrotar o Partido Social Democrático (PSD), como salienta Buzar (1983). Fazendo uso de “manobras”, recorreu a uma legenda de aluguel, Partido Proletário Brasileiro (PPB). O pleito ocorreu com grande tumulto e oposição, mas Sebastião Archer foi eleito.

Figura 8: Posse do governador Sebastião Archer



Fonte: Jornal Diário de São Luís, 12 de abril de 1947.

²³⁵ Quanto à biografia, “Sebastião Archer da Silva nasceu em São Luís no dia 26 de março de 1883, filho de Raimundo Archer da Silva e de Filomena Coelho e Silva. Estudou no Ateneu Paraense, em Belém. Vereador no município de Codó (MA) em 1915, tornou-se deputado estadual no Maranhão em 1924 e exerceu de 1935 a 1941 a prefeitura de Codó. Após a extinção do Estado Novo (1937-1945), foi eleito governador do Maranhão na legenda do Partido Proletário Brasileiro (PPB) em janeiro de 1947. Tomou posse em abril do mesmo ano, recebendo o cargo das mãos do presidente da Assembleia Legislativa do estado, João Pires Ferreira, que quatro dias antes fora empossado interinamente em substituição ao interventor Saturnino Belo. Durante sua gestão, foi promulgada, em julho de 1947, a nova Constituinte estadual. Em janeiro de 1951 encerrou seu mandato, transmitindo o governo a Eugênio Barros.” Ver verbete no **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro**. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdac/acervo/dicionarios/verbete-biografico/sebastiao-archer-da-silva>. Acesso: 5 nov. 2019.

²³⁶ BUZAR, Benedito. **A greve de 51**: os trinta e quatro dias que abalaram São Luís. São Luís: Editora Alcântara, 1983, p. 60

Sebastião Archer foi um dos principais acionistas da Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão e dirigiu a fábrica a partir de 1928. Trata-se de uma figura importante no panteão das elites codoenses. Para deixar sua marca na história local, segundo seu neto e também ex-prefeito da cidade de Codó, Ricardo Archer²³⁷ e Machado²³⁸, criou um tecido que homenageava seus filhos, visto que os tecidos produzidos na Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão, a primeira indústria de Codó, segundo a historiografia local²³⁹, eram o “algodãozim, brim tabu e o mais famoso 5R”. Este último retomava a letra inicial dos nomes dos filhos de Sebastião Archer, a saber, Remy, Renato, Rui e Ronaldo Archer.

A história da fábrica têxtil de Codó entrelaça-se com a história dos Archer na cidade. Sebastião Archer esforçou-se por, literalmente, gravar o seu nome e o de sua família na cidade. Já apontamos que a igreja de São Sebastião, que é uma das mais antigas e que tem um dos festejos mais tradicionais da cidade, nasce de um contexto de disputa ideológica, segundo relato do Padre Orlando Cruz, em clara oposição à igreja já existente das padroeiras locais, Santa Rita e Santa Filomena. O santo escolhido foi exatamente o que tinha o seu nome e a sua construção se dá exatamente ao lado da Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão. Cabe ressaltar que ambas ficam próximas à casa dos Archer, ou seja, a construção arquitetônica de uma cidade também se dá em contexto de interesses, com objetivos ideológicos; não é necessariamente uma consequência natural do processo de urbanização.

Mas, voltando ao passeio, já que mencionei a famigerada primeira indústria da cidade, a “têxtil codoense”²⁴⁰, ainda hoje, próxima da praça Palmeiro Cantanhede, nome do engenheiro da fábrica, que popularmente é conhecida como “praça do viveiro”, ainda é possível ver as ruínas da Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão, que funcionara até meados do século XX. O que ainda se conserva da sua arquitetura nos permite imaginar quão intensas deveriam ter sido suas atividades. Nela eram produzidos tecidos de algodão e cânhamo, e também se extraía o óleo de sementes para ser usado em produtos alimentícios. Pelas entrevistas feitas no decorrer desta pesquisa, verifiquei que muitos pais e mães de santo, como Antoninha, chegaram a trabalhar nesta fábrica têxtil. Hoje ela não funciona mais, sobrou dela parte do prédio e lembranças de quem trabalhou nela.

²³⁷ ARCHER, Apud RIBEIRO, op. cit., 2010.

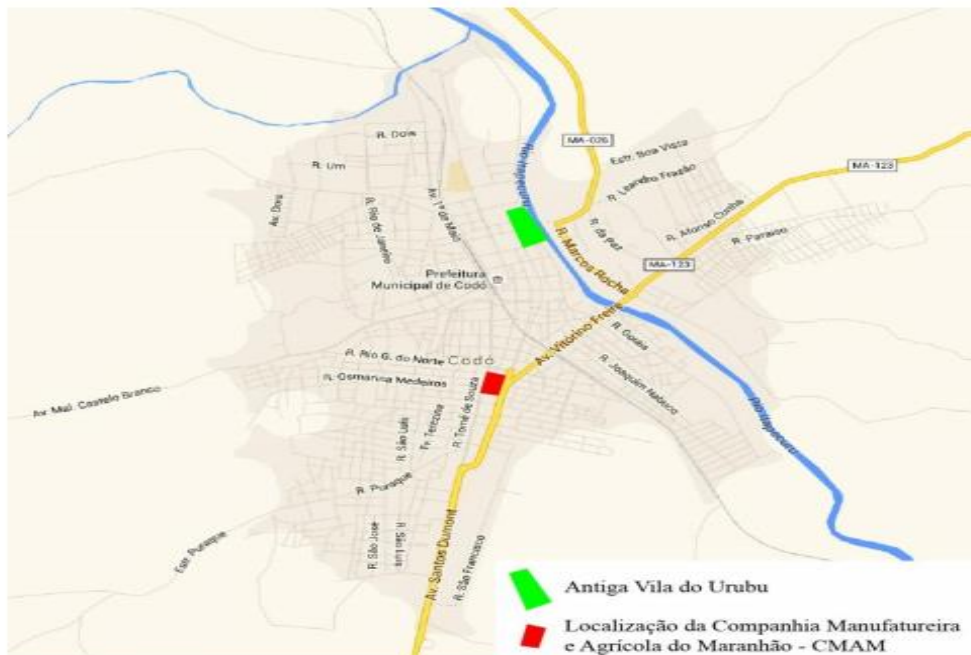
²³⁸ MACHADO, Apud RIBEIRO, op. cit., 2010.

²³⁹ MACHADO, op. cit., 1999.

²⁴⁰ CALDEIRAS, op. cit., 1988.

Para visualizar este espaço, insiro abaixo um mapa que reproduz Codó, quando ainda não era considerada cidade. Nele, dá-se destaque à antiga Vila do Urubu e, o que nos interessa aqui, à fábrica, ao lado da qual ficava a igreja de São Sebastião.

Figura 9: Mapa da Vila do Urubu



Fonte: PACHECO JUNIOR, Jose Mario, 2016²⁴¹

Vamos continuar o caminho. Por trás da Igreja de São Sebastião encontra-se a Avenida Augusto Teixeira, um dos principais eixos da cidade. Nela se encontram algumas igrejas evangélicas, como a Igreja da Graça de Deus e a Universal do Reino de Deus. Ao final desta avenida encontra-se o antigo “Centro de Cultura de Codó” e eis que chegamos próximo dos trilhos que cortam a Avenida Primeiro de Maio. Por eles passa todos os dias o trem, uma ou duas vezes, mas somente com carga comercial, o barulho se ouve pelas ruas e mesmo com as estratégias do ex-prefeito municipal Zito Rolim, em 2013, como a de criar um viaduto, quando o trem passa, a rotina da cidade se abala. Saliento que aqui tem outro marco interessante, ao encontrarmos o viaduto Clodoaldo Gomes, nome este oficial, porém pouco utilizado pelos

²⁴¹ PACHECO JUNIOR, Jose Mario²⁴¹. COMPANHIA MANUFATUREIRA E AGRÍCOLA DO MARANHÃO - CMAM: O Patrimônio Industrial em Degradação e a Identidade Urbana do Conjunto Arquitetônico. In: **4º COLÓQUIO IBERO-AMERICANO PAISAGEM CULTURAL, PATRIMÔNIO E PROJETO** Belo Horizonte, de 26 a 28 de setembro de 2016. p.6, disponível em: <http://www.forumpatrimonio.com.br/paisagem2016/artigos/pdf/329.pdf>. Acesso em: 20 de março de 2019.

cidadinos. Até 2016 era conhecido como viaduto “Cidade de Deus”, exatamente por ter sido impresso nele o lema do governo Zito Rolim.

Em uma das colunas de sustentação deste viaduto, o Prefeito Zito Rolim, reconhecendo-se como católico cristão e considerando tratar-se de um lugar de grande fluxo de pessoas, mandou pintar um painel representando o Portal da cidade, com o slogan: **Codó: cidade de Deus.**

Figura 10: Viaduto que corta a rua Colatino Borborema, Codó - Ma



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2015.

Figura 11: Viaduto que corta a rua Colatino Borborema, Codó - Ma (detalhe)



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2015.

Com o propósito de reafirmar a representação de Cidade de Deus, o referido ex-prefeito substituiu o lema de seu governo, “Cuidando da nossa gente”, por “Codó – cidade de Deus”,

inclusive registrando-o em letras garrafais feitas à base de cimento no gramado que fica ao lado do Centro de Cultura da cidade e o viaduto.

Figura 12: Gramado ao lado do Centro de Cultura, Codó - Ma



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2015

A cidade é mesmo um emaranhado de concretos e representações. O olhar atento pode trazer tantas reflexões. Durante os dois governos de Zito Rolim (2009-2016), eu, enquanto cidadina, passava pelo viaduto e por vezes não me dava conta do objetivo daquelas letras garrafais, apenas quando comecei a olhar a cidade como um texto²⁴², passei a questionar quem a escrevia. Entendi que Zito Rolim sabia que nem todos os cidadãos iam até o portal de entrada da cidade, afinal fica distante do centro. Logo, para se tornar eficaz sua ação de dizi/visibilizar a representação Cidade de Deus, era preciso trazer o portal para o centro, e nada mais estratégico, que trazê-lo exatamente para o ponto de maior fluxo de pedestres, motociclistas e condutores de carros, que o viaduto.

As marcas do cristianismo estão espalhadas por toda cidade: as igrejas e capelas católicas, presentes nos principais bairros, as igrejas evangélicas nas avenidas e na periferia da cidade, além, claro, de símbolos também espalhados no tecido urbano.

Chegamos ao centro, onde temos o prédio da Prefeitura Municipal e, bem próximo um símbolo da religiosidade católica, eternizando no hino da cidade, “o cruzeiro”. Este faz

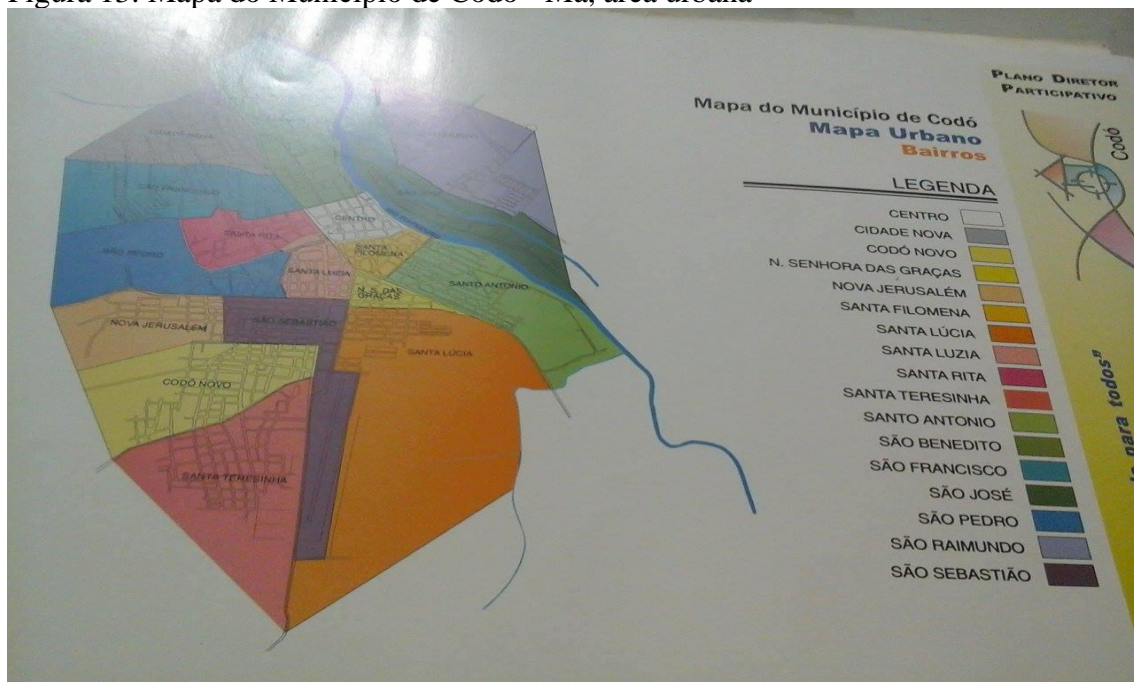
²⁴²BARROS, op. cit., 2007.

referência a passagem do hino: “Tu ostentas na praça da liberdade, um cruzeiro símbolo da religião, monumento marcante nesta cidade, exibido hoje em nosso pavilhão[...]”²⁴³.

Atrás do cruzeiro, encontra-se a sede da Antiga Estação Ferroviária do Maranhão-REFESA, onde atualmente funciona o Instituto Histórico e Geográfico de Codó (IHGC). Do outro lado da rua, estão algumas lojas comerciais que se espalham por todo centro.

Quando comecei a pesquisar os locais de cultos em Codó, a minha primeira surpresa foi os nomes dos bairros, para melhor visualizá-los tem-se a imagem:

Figura 13: Mapa do Município de Codó - Ma, área urbana



Fonte: Arquivo Público da Prefeitura Municipal de Codó, 2014²⁴⁴

A quantidade de bairros com nomes de santos é bastante instigante. Como se pode ver na imagem acima, há os bairros de Nossa Senhora das Graças, Santa Filomena, Santa Lúcia, Santa Luzia, Santa Rita, Santa Teresinha, Santo Antônio, São Benedito, São Francisco, São José, São Pedro, São Raimundo e São Sebastião. Esses nomes provêm, em geral, das capelas.

Ao entrevistar o padre Orlando Cruz, ele me informou sobre os nomes das igrejas e capelas católicas, o que me ajudou a mapear os locais de culto católico, pois:

Paróquias, são 7 paróquias, né, a primeira a mais velha de Codó e de toda a diocese que é a paróquia de Santa Rita e Santa Filomena foi fundada em 1886. Depois a segunda paróquia mais velha, São Sebastião, que tem, foi em 1989, quase-paróquia e depois tem as demais paróquias que é Santa Teresinha,

²⁴³ Hino de Codó-Maranhão. Letra e música: Luiza D'ally Alencar de Oliveira.

²⁴⁴ Fotografia tirada pela própria autora em maio de 2014.

paróquia São Francisco e São Raimundo que foram fundadas todas no mesmo dia e as duas últimas paróquia São Pedro e paróquia Santo Antônio; e cada paróquia tem suas capelas, né, e agora não posso dizer exatamente, né, posso falar a respeito da paróquia de São Sebastião que além da matriz, não tem polo paroquial. Na cidade existe apenas uma capela, que é a capela de São Vicente de Paulo. No entanto, na cidade tem outros setores que futuramente terá a possibilidade de construir capelas, né, que é o setor São Miguel, setor Santa Luzia, setor Santa, Nossa Senhora Aparecida, né, então são setores que compreende e também Nossa Senhora das Graças.²⁴⁵

Assim, eis a cartografia:

Figura 14: Mapa das igrejas católicas, Codó -Ma



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2019

Foram colocados 16 pontos no Sistema Global de Posicionamento Global (GPS), pois além de constar as sete igrejas – São Sebastião, São Francisco, Santo Antônio, Santa Rita e Santa Filomena, São Pedro, São Raimundo e Santa Teresinha –, também foram inseridas a capela de São Vicente de Paulo e as casas paroquiais, além das capelas de São José e de Nossa Senhora do Rosário de Fátima.

Pela cartografia, compreendi que a Igreja Católica, não tem muita presença arquitetônica em todos os bairros, mas isso não significa que sua força seja menor por isso. As igrejas estão

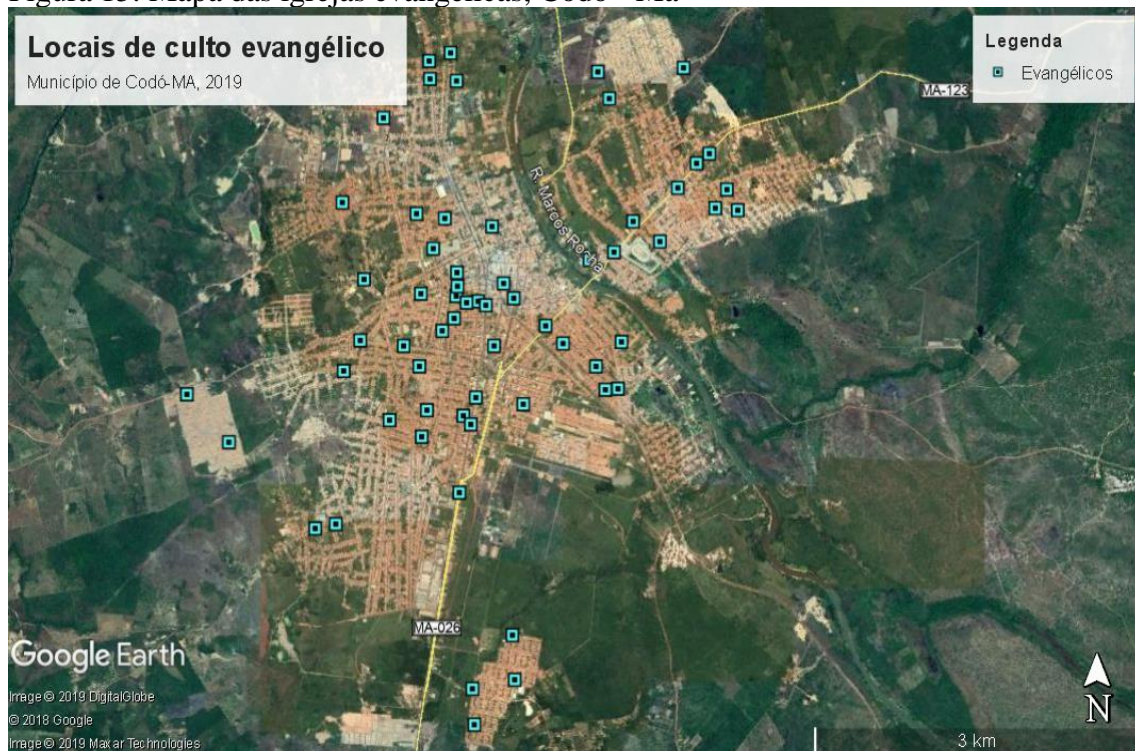
²⁴⁵ CRUZ, Pe. José Orlando de Carvalho. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

em bairros principais, tendo uma atuação muito forte e mantém um calendário de festividades intenso.

Já as igrejas protestantes, geralmente das vertentes pentecostal e neopentecostal, estão presente em todos os bairros. Fiz entrevista com um pastor que é também vereador local, Max Oliveira, e ele me relatou que existiam mais de 70 igrejas evangélicas na cidade de Codó. Destas, consegui mapear 62. Elas se encontram nas grandes avenidas que cortam a cidade, como a João Ribeiro, Augusto Teixeira, como no centro comercial e, também, nas periferias. Mesmo em bairros muito afastados, encontram-se locais de cultos evangélicos.

Segundo o pastor Max Oliveira, isso se dá pelo crescente número de adeptos a denominações evangélicas na cidade, que segundo ele: “Em Codó, a igreja evangélica tem conquistado espaço ao longo desses anos, hoje em média cerca de 20% da população de Codó hoje considerara-se evangélica [...]”.²⁴⁶

Figura 15: Mapa das igrejas evangélicas, Codó - Ma



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2019

As igrejas estão dispostas da seguinte forma pelos bairros: 8 no bairro São Sebastião, 7 no bairro Santo Antônio, 5 no bairro São Benedito, 5 no bairro São Francisco, 1 no bairro São Pedro, 8 no bairro Codó Novo, 8 no centro, 3 no residencial Trizidela, 4 no bairro São Vicente

²⁴⁶ SOUSA, Max Tony de Oliveira de. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de maio de 2019.

de Paulo, 2 no bairro São José, 2 no residencial São Pedro, 4 no residencial Santa Rita, 4 no bairro São Raimundo, 1 no bairro Vereda.

Depreende-se da cartografia que os locais de cultos evangélicos podem ser visualizados por toda a urbe. A maioria está no bairro São Sebastião, mas na periferia sua presença é bem marcante, visto que até em bairros novos, como os residenciais São Pedro, Santa Rita e Trizidela, já tem um número significativo de lugares de culto evangélico pentecostal.

Retomando o percurso pelo centro da cidade, sigamos caminho pela rua mais movimentada do centro comercial, a Afonso Pena. Cabe destacar aqui que, apesar do número grande de mão de obra empregada na indústria FC Oliveira, muitas pessoas de Codó trabalham na área de serviços, e o comércio ainda é um grande gerador de renda da cidade.

Uma pergunta pode vir à mente: quem são essas pessoas? Qual sua rotina? Como essa gente que carrega o estigma da cidade de “terra da macumba” vive? Como é vista esta cidade de igrejas, de portal vistoso, de terreiros, de viadutos, de bairros com nomes de santo e fama de capital da magia pelos próprios cidadãos? Não posso responder todas essas perguntas, porque seria capaz de trazer à esta produção acadêmica tantas vozes que, dependendo de seus lugares sociais, teriam tantas formas de dizer o que, para esses sujeitos, é Codó e como é viver nesta cidade. Mas, por ora, destaco uma personagem para nos ajudar no nosso passeio e, através de seus saberes e fazeres cotidianos, vou buscar mostrar um pouco do cotidiano local.

Mas, antes de continuarmos o passeio no centro da cidade, ressalto que a qualquer hora do dia dá para ouvir som de propaganda que está espalhado por todos os cantos, em carros, bicicletas, e até carrinhos de mão nos quais se instalou uma caixa de som. Neste mesmo lugar, onde as pessoas passam, sobem e descem, além de lojas, feiras e barulhos, pode-se observar também um número considerável de supermercados. Não obstante, há um costume de muitos cidadãos de ainda é ir ao mercado todos os dias fazer a “feira do dia”.

Para exemplificar essa prática que persiste no cotidiano local, traçando aquilo que Certeau²⁴⁷ chamou de “caminhada pela cidade” e voltando ao “rés do chão”, apresento a senhora à qual me referi acima: ela é minha avó, Angelita Ribeiro de 80 anos de idade, residente no já citado bairro São Sebastião. Neste texto será chamada de Dona Angelita, por ser assim conhecida, e por preferir assim ser chamada.

Todos os dias, as cinco horas da manhã ela acorda e vai lavar roupa, uma prática que ela fez quase que a “vida toda”, como ela mesma gosta de falar. Ela é mãe de oito filhos, passou

²⁴⁷ CERTEAU, op. cit. 1994.

a adolescência e parte da fase adulta lavando roupa no rio Itapecuru para garantir o sustento da família, além de ter trabalhado como operária na fábrica têxtil da cidade- já mencionada no texto- na parte dos teares, como ela relatou em entrevista²⁴⁸, ela até bem pouco tempo atrás antes de se aposentar ainda “lavava roupa para fora”.

Hodiernamente, ela ainda acorda cedo para lavar roupa de filhos e netos, depois disso, ela vai fazer o café da manhã. Lá pelas sete horas, ela se arruma e desce a travessa Monte Alverne, e seguindo pela rua Primeiro de Maio chega à Treze de Maio, onde se encontra o mercado do peixe, as feiras de frutas e verduras, os boxes de temperos.

Ela começa o ritual de compras, exercendo uma “velha” prática de sociabilidade, pois, a cada compra feita, ela vai cumprimentando as pessoas, sendo elas conhecidas ou não. Ela compra todos os dias o que precisa para fazer o almoço e o jantar, só não compra mais o arroz “de meio da rua”, porque agora as filhas o compram no supermercado; mas tudo que precisa para as refeições é no Mercado que ainda compra, ela não abre mão disso, e dia após dia, faz esse percurso.

Dona Angelita é uma codoense católica, que já levou filhos e netos para benzer na “dona Antoninha, mãe caridosa”²⁴⁹, chama as religiões de matriz africana existentes em Codó de “ciências ocultas”. Aliás, ela vive cercada da presença de correntes religiosas, pois mora na Travessa Monte Alverne, que fica ao lado da “rua da bomba” e abaixo da Agenor Monturil, na primeira rua encontra-se a casa de dona Antoninha, a mãe de santo conhecida como a guardiã do terecô tradicional de Codó, e a segunda, fica o terreiro que era dela e foi passado, após sua morte, para sua sobrinha. Mais acima tem-se a igreja de São Sebastião.

O seu passeio também é um emaranhado por esses locais do sagrado, pois, ao seguir pela rua que dá acesso à prefeitura, depara-se com a capela São Vicente de Paulo, mais acima, tem-se o Cruzeiro, e em cada passo veem-se construções que remetem as religiosidades, sejam os estabelecimentos do pai de santo mais famoso da cidade, como hotel e uma rádio, localizados bem no centro comercial, sejam igrejas evangélicas e símbolos do catolicismo.

Dona Angelita depois de fazer sua feira, volta para casa e entre uma igreja católica e outra, faz o sinal da cruz na testa, observa o aumento das igrejas evangélicas pela paisagem urbana e de todos os terreiros locais, ela só conhecer (de ter visto e de ter entrado) o da dona Antoninha.

Antes de deixar a minha vó em casa e seguir o passeio, tem um outro local que ela vai apenas em ocasiões muito específicas, mas que diz muito sobre a religiosidades que,

²⁴⁸ A respeito disso ver: RIBEIRO, op. cit., 2010.

²⁴⁹ FERRETTI, op. cit., 2001, p. 117.

literalmente, perpassa a cidade, é antes de chegar no Portal de Entrada “cidade de Deus”, fica há cerca de 14 quilômetros da cidade, que é a sepultura do “Pardinha” (que, atualmente, é conhecido como Memorial Pardinha, que discutirei mais adiante), que é conhecido na cidade por realizar milagres, em umas das conversas de porta de rua, como chamamos em Codó, minha avó me contou que tratava-se de seu irmão, que um dia saiu de casa cansado, com fome, depois de um dia exaustivo de trabalho na lavoura, e caiu na estrada, morreu ali e foi comido por pássaros, chamados de pardinhas, desde então, muitas pessoas passaram a fazer promessas e ir até a sepultura, como fica afastada da cidade, a maioria das promessas é ir até o local a pé, minha avó já fez esse percurso várias vezes.

Essa é a dona Angelita, que vai a batizados na Igreja de São Sebastião, a rezas na Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara e, até o momento, tem recusado a convites de frequentes cultos nas igrejas evangélicas. Deixo-a em casa e sigo o percurso pela urbe.

Continuando nosso passeio pelo centro. Da rua Afonso Pena em direção ao Mercado Central encontram-se “feiras” instaladas no meio da rua, lojas de roupas, pequenos boxes de comercialização de vários produtos dentre eles: farinha, corante, pimenta-do-reino. Subindo à rua João Pessoa, de um lado, e, de outro, à rua Treze de Maio, percebe-se em ambas as casas de comércio e feiras de roupas, frutas, verduras e legumes.

Ao lado de supermercados, eis que se nota uma loja de artigos religiosos, a loja de propriedade do Bita de Barão, o mesmo lugar onde ele atendia seus clientes todos os dias, quando era vivo. As “consultas” eram pagas, mas o valor relativo à capacidade financeira dos clientes. No entanto, às quartas-feiras, ele atendia em média cinquenta pessoas gratuitamente.

No interior da loja, além dos artigos comercializados, estão expostas inúmeras fotos dele com políticos do Maranhão, tais como José Sarney e Roseana Sarney, figuras políticas de renome nacional, e Paulo Marinho, ex-prefeito da cidade de Caxias, também no Maranhão, à exceção de representantes locais. Curiosamente, dentro do estabelecimento, não tem nenhuma foto de políticos e/ou empresários locais, apesar de, tradicionalmente, no primeiro dia dos seus festejos quase todas as figuras políticas e econômicas locais marcam presença. Pude comprovar isso, em 2011, ocasião na qual fiz uma etnografia do terreiro e do festejo de Bita do Barão.²⁵⁰

²⁵⁰ A respeito disso ver: RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar. **Saberes e fazeres das práticas afro-religiosas: a representação de Codó como meca da macumba maranhense e a construção dos estigmas de Bita do Barão de 1950 a 1990.** Monografia apresentada ao Curso de História do CESC- UEMA, Caxias, 2012.

Figura 16: Foto de Roseana Sarney com Bita do Barão



Fonte: Arquivo pessoal da autora,

Figura 17: Foto do Bita do Barão, sua filha Janaína e o ex-prefeito de Caxias-MA, Paulo Marinho



Fonte: Arquivo pessoal da autora,

Em frente à loja fica o seu hotel, cujo nome é o de uma de suas filhas, a saber, Janaína. Nele ficam hospedados, no período de festejos de sua “Tenda”, vários “filhos de santo” e

turistas de todo Brasil, e alguns até de países europeus como a França e a Alemanha. Por vezes, quando há festas na cidade, integrantes de bandas musicais também se hospedam neste hotel.

Depois desta descrição da cidade, atentamo-nos a algo importante: começamos no portal “cidade de Deus”, chegamos ao centro e encontramos a loja de Bita do Barão, o mais afamado pai de santo da cidade. Vamos continuar o passeio e ver que outros lugares expressam representações, classificações e identidades que chegam a se contrapor sobre que imagem a cidade tem ou procura ter ou como é vista pelos cidadãos e por pessoas de fora.

Por identidade, baseada em Pesavento²⁵¹, compreendo o conjunto de valores e ações que fazem com que pessoas se sintam pertencentes a um grupo e, ao mesmo tempo, a uma imagem ou a um discurso acerca dele, tendo em vista uma ideia positiva; logo, a identidade está relacionada a dois parâmetros: pertencimento e avaliação.

Mas, continuemos, sobretudo, na perspectiva da representação, tal como salienta Chartier²⁵², do jogo de ausente *vs.* presente. Assim, passeando por Codó, dá para ver uma polissemia de representações, de acordo com lugares sociais ocupados, começando pelo Portal da Cidade. A primeira representação que se sobressai é a cristã do ex-prefeito, mas as outras, aos poucos, vão sendo visualizadas.

Por exemplo, saindo das ruas de lojas e comércios, adentrando pela rua Rui Barbosa, encontra-se a Tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá. É dentro desta tenda que se tem outra representação específica acerca da cidade, a de “terra dos mistérios”.

²⁵¹ PESAVENTO, op. cit., 2008.

²⁵² CHARTIER, op. cit., 1990.

Figura 19: Morada dos encantados - homenagem ao caboclo Ararum. Tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá, Codó-Ma



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2011

No que tange aos terreiros, consultei no arquivo da Prefeitura Municipal de Codó os livros de atas. Em um deles, encontrei o registro da criação de uma lei de número 237, de 31 de dezembro de 1963 que estabelecia:

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

Art 1º Em cumprimento do art. 31 item V alínea b da Constituição Federal fica concedida isenção de imposto sobre Templos de qualquer culto religioso.
Art 2º Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

O Secretário da Prefeitura assim o faça executar.

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

Secretário (Luis Gonsaga da Silva).²⁵⁵

Esse documento expressa explicitamente que há igualdade no que tange a cultos religiosos na cidade em termos de impostos, mas pelas entrevistas realizadas se verifica que há desigualdades entre eles, seja na cartografia da cidade onde se visualiza, literalmente, essas desigualdades, seja nas políticas públicas, como salientou o senhor Augusto Serra, diretor do Departamento Municipal de Cultura e Juventude.

²⁵⁵ CODÓ. **Lei nº 237 de 31 de dezembro de 1963**. Arquivo Público da Prefeitura Municipal de Codó. Consulta em maio de 2014.

Anteriormente nós tínhamos uma Secretaria Municipal de Cultura e Promoção da Igualdade Racial. Essa secretaria tinha como missão dar uma resposta positiva à população na política cultural como um todo, mas obviamente tinha um recorte étnico para a cultura afro-brasileira, e a promoção da igualdade racial tinha a missão de promover as políticas afirmativas para a promoção da igualdade racial. Tinha uma rubrica, tinha recursos destinado a esta política. Eu costumo dizer que as pessoas costuma falar que educação, saúde é prioridade, eu costumo dizer que todas as políticas são prioridade e necessárias, se assim não fosse, elas não existiriam; então cada uma com a sua importância, mas ao que se refere a sua prioridade, todas são prioritárias, todas são necessárias. Infelizmente teve um retrocesso aqui, até costumo dizer que não é uma particularidade de Codó [...]. Em Codó nós perdemos o status, mas não só o status, mas o poder de secretaria e passamos para o poder não de um departamento, mas de uma coordenação [...]. Então o que era uma política de primeiro escalão, passou para quarto escalão, então foi um retrocesso muito grande e a prova disso não é apenas uma questão de nomenclatura, mas o comportamento e como a política vem sendo conduzida em Codó e isso foi ruim para todo o público-alvo da política, ruim para as comunidades de terreiros, ruim para as comunidades quilombolas, ruim para o movimento negro, ruim para o cidadão negro, para a cidadã negra, ruim para os ribeirinhos, para as quebradeiras de coco, para a comunidade cigana do município, todo esse grupo era assistido, e havia um diálogo em torno da política pública para esses grupos, que infelizmente são tratados como minorias, mas, em Codó, eu diria assim que numericamente nós somos maioria. Agora, no que se refere à política chegar até a gente, aí, realmente o trato é como minoria sim [...]. Olha, eu diria que não é a alegação de que não há uma lei que garanta, por exemplo, os festejos tradicionais dos terreiros, é quando eles demandam uma necessidade maior de apoio, de incentivo, de reconhecimento, que aquela atividade é importante, mas a alegação é de que não há a possibilidade de ajudá-los, porque não há uma lei que garanta esse tipo de ajuda. Então, se não tem uma legislação, o que deveríamos fazer? Discutir, construir uma legislação que permitisse que esse grupo tivesse esse apoio e esse incentivo, e eu tô falando aqui do povo de terreiro e isso se traduz também para as comunidades quilombolas e para outras atividades realizadas referentes à população negra dentro do nosso município [...]. O tambor de crioula, a mangaba, a cultura popular, esse público reclama muito inclusive do apoio básico para produzir seus figurinos e para se transportar para suas diversas apresentações.²⁵⁶

O fato de não existir mais uma Secretaria de Cultura e Promoção de Igualdade Racial no município, como se percebe no relato acima, contribuiu ainda mais para que o debate racial, sobretudo, a atenção aos terreiros de cultos de matriz africana, ficasse prejudicado. Como já salientado, até mesmo o mapeamento destes terreiros está desatualizado. Consequentemente, as festividades ficam desassistidas e isso é sintomático da desigualdade que se tem em relação a polissemia de cultos locais.

²⁵⁶ SERRA, Augusto. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de novembro de 2018.

Ainda sobre a distribuição espacial dos terreiros na cidade, Marcelo Senzala, em entrevista, disse que existiu um movimento empresarial de compra dos terreiros que ficavam mais centralizados e os terreiros acabaram indo para a periferia.

Olha, o que aconteceu aqui em Codó, década de 70, 80, 90, foi a descentralização desses terreiros do centro, né, então, a descentralização assim, foi por conta de ser centralizados. Teve muito empresário de Codó que tinha uma condição financeira, saíram comprando esses espaços mais assim perto do centro por questão, realmente, empresarial e aí o pessoal de terreiro recebia esse dinheiro e assim ia fazendo seu deslocamento para as periferias. Então teve essa descentralização dos terreiros mais centralizados [...], então hoje, tu pega, 99% dos terreiros estão na periferia de Codó, tu pega aí do centro, Avenida Principal, tu pega só tem um terreiro, só o antigo de Maria Piauí que é da dona Iracema, no centro só tem aquele, antigamente tinha mais, mas foi comprando, comprando e o pessoal foi deslocando pras comunidade e até zona rural.²⁵⁷

Em contrapartida, os demais locais de culto têm obtido significativa importância, sobretudo com a eleição de um pastor para vereador, a saber, Pastor Max Tony Oliveira de Sousa. Em entrevista, o mesmo ressaltou:

Nós temos aqui hoje várias ações importantes que nós desenvolvemos, claro sem misturar nenhum tipo de religião com o Estado, mas nós temos hoje estabelecido no município de Codó o dia municipal do evangélico, nós temos a semana da cultura evangélica, que é trabalhada hoje no município de Codó, nós temos dado muito apoio ao trabalho realizado dentro das igrejas, porque até então, se você for pegar historicamente essa comunidade evangélica é uma comunidade que praticamente ficava sem ter o seu calendário anual, porque a umbanda tem, a católica tem, mas a igreja evangélica não tinha nenhuma atividade que seja desenvolvida a nível que envolvesse a cidade. Ela era desassistida nesse aspecto, porque nós temos aqui no município de Codó feriado de Santa Rita e Santa Filomena, nós temos o dia de São Francisco que é uma manifestação muito forte aqui dentro do município, nós temos o 13 de maio que é uma data importantíssima para a comunidade negra e também comunidade quilombola, comunidade de terreiro, nós temos uma data de manifestação muito forte que também é feriado da consciência negra, que é muito trabalhada nos terreiros, nós temos mais de 300 terreiros que também é desenvolvido várias atividades no município de Codó, e a festa conhecida nacionalmente era a do então Wilson Nonato que desenvolvia no terreiro dele. Mas a comunidade evangélica não tinha nada disso, a não ser as atividades feitas pelas próprias comunidades, então, necessitava dessa visibilidade, também porque era uma comunidade que crescia muito aqui no município de Codó; anualmente a comunidade evangélica é uma das comunidades que mais cresce [...].²⁵⁸

²⁵⁷ SENZALA, Marcelo. Relato oral cedido à pesquisadora em 17 de outubro de 2018.

²⁵⁸ SOUSA, Max Tony Oliveira de. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de maio de 2019.

O pastor ressaltou as várias festividades religiosas que acontecem na cidade de Codó. Em termos de apoio efetivo do poder público, pode-se perceber que as igrejas evangélicas também conseguiram obter esse suporte, já que a partir da legislação, que estabelece o Dia do Evangélico, fora possível transformar “atividades realizadas dentro das igrejas” em um evento que faz parte do calendário anual de festividades.

Comparando os dois relatos orais, compreende-se que a justificativa dado pelo poder público em não poder assistir as festividades dos terreiros é a falta de uma legislação, enquanto as denominações evangélicas, por sua vez, justamente através de uma legislação conseguiram garantir apoio institucional para suas comemorações.

Já a Igreja Católica, como ressaltado, possuindo sete igrejas e uma capela, faz suas festividades de acordo com “o dia de cada santo”, sendo os festejos mais tradicionais os de São Sebastião, São Francisco e das padroeiras locais, Santa Rita e Santa Filomena. Por ter sido, durante muito tempo, a religião oficial, o poder local sempre contribuiu com tais festejos.

Historicamente, o festejo de São Sebastião é um dos mais tradicionais e de maior atenção do poder local. Frequentemente se têm notícias dos festejos do santo nos jornais que aparecem também na literatura historiográfica local. Tal realidade pode estar relacionada ao fato de a igreja ter sido construída por uma figura política influente, visto que no passado os operários da fábrica frequentavam a igreja de São Sebastião e, no presente, em razão de sua localização, muitos codoenses continuam frequentando-a, pois fica na “parte alta” da cidade. Além disso, esta igreja é mais reconhecida pelos cidadãos, do que a igreja matriz.

Autorizada pelo Bispo D. Antônio Cândido Alvarenga, o Missionário Capuchinho, Frei David, que se encontrava nesta vila de Codó, benzeu domingo de Páscoa, dia 05 de abril de 1896 a capela de São Sebastião [...]. O Alto da Fábrica com o passar dos anos foi crescendo e se desenvolvendo. A sua população havia aumentado. Novas moradias, ruas surgiram dos matagais. A capelinha tornara-se pequena para abrigar crescido número de fiéis. Havia exigências da criação da Paróquia de São Sebastião. [...] passaram-se 36 anos da sua inauguração, quase meio século à espera do Padre Eurico Pinheiro Bogéia, para assentar no dia 30 de outubro de 1932 a pedra fundamental do novo Templo de São Sebastião [...] apareceu um incentivador entusiasmático e benemérito da obra: Sebastião Archer da Silva. [...] desde janeiro de 1938 celebraram-se os festejos dedicados a São Sebastião no Templo novo.²⁵⁹

Cabe ressaltar que sobre tais festividades, o antigo Departamento Municipal de Igualdade Racial, em relatório não datado, catalogou o calendário de festas de cultos africanos em Codó, cidade e zona rural. São várias festas e comemorações, distribuídas pelo ano inteiro:

²⁵⁹ MACHADO, op. cit., 2012, p. 113.

Quadro 1: Relatório das festividades anuais tradicionais de matriz africana em suas casas de culto no município de Codó- Ma²⁶⁰.

Janeiro	Fevereiro	Abril	Maió	Junho	Julho
04 à 08- Festejo à São Benedito e Santa Bárbara da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara da mãe de santa Maria dos Santos Sardinha da Rua Agenor, São Sebastião.	10- Festejo a São Lazaro na Tenda Espírita de Umbanda São Lazaro da mãe de santo Maria da Paz S. da Silva da Rus Vereador Vieira Gomes, Codó Novo.	23- Festejo à São Jorge no Centro de Oração São Jorge Guerreiro do pai de santo Paulo César da Rua Distrito Federal, São Francisco.	30 e 31- Festejo à Santa Maria na Tenda Santa Maria do pai de santo Antônio José Ferreira (Antônio de João da Mata) da Rua Osmarina Medeiros, São Sebastião.	11 à 13- Festejo à Santo Antônio na Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio o pai de santo Raimundo Nonato dos Santos (Mundiquim) da Av. 1º de Maio, São Francisco.	21 à 26- Festejo à Senhora Santana na Tenda Espírita de Umbanda Senhora Santana da mãe de santo Maria das Graças (Beja de Santana) na Travessa Rio Grande do Norte, São Pedro.
18 à 20- Festejo à São Sebastião na Tenda Espírita de Umbanda São Sebastião da mãe de santo Maria da Piedade da Rua São Gregório, Santo Antônio.			31- Festejo à Santa Maria na Casa de Cura Cabana de Preto Velho da mãe de santo Maria de Jesus da Rua José Merval Cruz (Rua do Paty), São Francisco.	11 à 13- Festejo à Santo Antônio na Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio da mãe de santo Maria Iracema da Av. 1º de Maio, São Benedito.	24 à 26- Festejo à Senhora Santana na Tenda Espírita de Umbanda Senhora Santana do pai de santo Francisco de Assis (França) na Rua São João, São Francisco.
18 à 20- Festejo à São Sebastião na Tenda Espírita de Umbanda São Sebastião do pai de santo Francisco da Silva Pacheco (Chiquita) Rua do Poraquer, Codó Novo.				12 à 13- Festejo à Santo Antônio na Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio do pai de santo Antônio Carlos de Oliveira (Antônio Durval), Povoado Barra do Saco.	26- Festejo à Senhora Santana na Tenda Espírita de Umbanda Senhora Santana do pai de santo Claésio Viana na Av. 1º de Maio, São Francisco.
20- Festejo à São Sebastião na Tenda Espírita de Umbanda São Sebastião da mãe de santo Maria Eunice (Nicinha) da Rua Dr.				12 à 13- Festejo à Santo Antônio na Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio da mãe de santo Suzete,	27- Festejo na Tenda Espírita de Umbanda São Francisco da mãe de santo Francisca

²⁶⁰ DEPARTAMENTO MUNICIPAL DE IGUALDADE RACIAL. Relatório das festividades anuais tradicionais de matriz africana em suas casas de culto no município de Codó- MA. (sem data)

Vitorino Rego Filho, São Sebastião.				Comunidade Quilombola Santo Antônio dos Pretos.	Sousa (Mana) da Rua Ayrton Sena, Codó Novo.
20- Festejo à São Sebastião na Tenda Espírita de Umbanda São Sebastião do pai de santo Aneclí Barbosa (Grilo) da Rua São Joaquim, Santo Antônio.				13- Festejo da tenda Espírita de Umbanda Cabocla Jurema do pai de santo Francisco Milton da Rua Marcos Rocha, São José.	
3º Final de Semana- Festejo à São Sebastião na Tenda Espírita de Umbanda São Sebastião do pai de santo Manoel Rodrigues da Rua Padre Alfredo, Nova Jerusalém.				15- Festejo da Tenda São Jeronimo da mãe de santo Maria das Neves (Princesa) da Rua Rio de Janeiro, São Francisco.	
				23- Festejo da tenda São José da mãe de santo Maria das Dores (Dora) da Rua Ayrton Sena, Codó Novo.	
				23- Festejo à São João da Tenda Espírita de Umbanda Senhor São João da mãe de santo Silvia Maria da Rua Santa Helena, Nova Jerusalém.	
				22 à 24- Festejo à São João na Tenda Espírita de Umbanda São João da mãe de santo Marlene Guilhon (Marly) do Povoado São João dos Torrados.	
				24- Festejo à São João na Tenda Espírita de Umbanda São João da mãe de santo Maria de Jesus da Rua Walter Zaidan, Santo Antônio.	
				27 à 29- Festejo à São Pedro na Casa de Candomblé Xangô e Oxalá da mãe de santo Beatriz Bandeira	

				(Beata) da Rua Paraguai, São Francisco.	
Agosto	Setembro	Outubro	Novembro	Dezembro	
02 à 04- Festejo à São Domingos na Tenda Espírita de Umbanda São Domingos do pai de santo Raimundo de Pinho (Raimundim de Pombo Roxo) da Rua Acre, São Francisco.	07- Festejo da Tenda Espírita de Umbanda São Francisco e Glorioso Santo Rei da mãe de santo Benedita Maria da Conceição da Rua Goiás, Santo Antônio.	03 e 04- Festejo da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara do pai de santo Raimundo Nonato da Silva (Raimundo Jonas) da Rua Ayrton Sena, Codó Novo.	2º Sábado do mês- Festejo da Tenda Espírita de Umbanda Santa Helena da mãe de santo Luíza Duarte (Luizinha) a Rua Dr. Vitorino Rego Filho, São Sebastião.	02 à 04- Festejo à Santa Bárbara da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara do pai de santo Antônio dos Santos Brandão (Do Santo) da Travessa Rio Grande do Norte, São Pedro.	
10 e 11- Festejo à Santa Rita e Santa Filomena na Tenda Espírita de Umbanda Santa Rita e Santa Filomena da mãe de santo Hilda Maria da Rua do Bacurí, São José.	12- Festejo da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara e São José do pai de santo José Moreira (Bigobá) Comunidade Quilombola Santo Antônio dos Pretos.	04 e 06- Festejo à São Francisco da Tenda Espírita de Umbanda São Francisco do pai de santo José Balduino (Badú) da Rua Bahia, Codó Novo.	25 à 28- Festejo da Tenda Espírita de Umbanda São Domingos do pai de santo José Barbosa (Zé Preto) da Rua Viana, Codó Novo.	02 à 04- Festejo à Santa Bárbara da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara do pai de santo Domingos Sousa (Domingueiro) da Rua Paraguai, São Francisco.	
15 à 22- Festejo na Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá do pai de santo Wilson Nonato de Sousa (Bita do Barão) na Rua Rui Barbosa, Centro.	19 à 21- Festejo da Tenda Espírita de Umbanda raio Solar da mãe de santo Josenilde Paiva da Av. 1º de Maio, São Francisco.	04- Festejo à São Francisco da Tenda Espírita de Umbanda São Francisco da mãe de santo Cecília Ribeiro (Cecí) da rua da Liberdade, Codó Novo.	27 à 29- Festejo da Tenda Nossa Senhora da Conceição da mãe de santo Teresinha de Jesus Guilhon (Teresinha de Claudionor) da Rua Paraguai, São Francisco.	03- Festejo à Santa Bárbara da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara da mãe de santo Maria Marcelina da Rua São Miguel, Codó Novo.	
18- Festejo na Tenda Espírita de Umbanda São José do pai de santo José Ferreira (Zé Baixada) na Rua São Francisco, São Sebastião.	22 à 24- Festejo da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge e Nossa Senhora da Conceição da mãe de santo Maria Benedita (Mariinha) da Rua São Francisco, São Francisco.	12- Festejo da Casa de Xangô do pai de santo Itamar Reis da Rua João Lisboa, São Pedro.	29 à 30- Festejo da Tenda Espírita de Umbanda Santa Marcelina e Nossa Senhora das Graças do pai de santo Francisco das Chagas Moreno (Chaguinha) da Rua Osmarina Medeiros, Nova Jerusalém.	03- Festejo à Santa Bárbara da Tenda Casa de Xangô do pai de santo Deivan Costa da Rua Presidente Lula, Codó Novo	

3º Final de Semana- Farra de Dona Maria Padilha do pai de santo Pedro César da 1º Travessa 1º de Maio, São Francisco.	3º Final de Semana- Festejo de Oxosse e Oxum no Yle Axé Oxosse e Oxum da yalorixá Nilza Viana (Nilza de Odé) da Rua Desembargador Vasconcelos Torres, São Francisco.	12- Festejo à Nossa Senhora Aparecida do Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida do pai de santo José Roberto da Rua José Rosa, São Francisco.		05 à 08- Festejo à Nossa Senhora da Conceição na Tenda Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Conceição do pai de santo Benedito Dias (Bina) da Rua Rio de Janeiro, São Francisco.
27 à 31- Festejo à São Raimundo Nonato e Santa Filomena no Centro dos Cultos Afro-brasileiro de São Raimundo Nonato e Santa Filomena do pai de santo Aluizio Mota na Travessa Fausto de Sousa, São Sebastião.	26- Festejo à São Cosme e Damião na Tenda Espírita de Umbanda São Cosme e Damião do pai de santo Benedito Chaves na Rua São José, Codó Novo.	10 à12- Festejo do Centro dos Cultos Afro-brasileiro de São Benedito e São José de Ribamar do pai de santo João Tavares da Rua Magalhães de Almeida, São Francisco.		08 à 12- Festejo à Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara na Tenda Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara da mãe de santo Gleyciane Teixeira (Gleyce) da Rua São Luís, Codó Novo.
	21 à 27- Festejo da tenda São Cipriano do pai de santo Raimundo Nonato Silva (Café) na Rua João Lisboa, São Pedro.	3º Final de Semana- Festejo à Nossa Senhora da Penha da Tenda Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Penha de mãe de santo Raimunda Félix da Rua do Poraquer, Codó Novo.		09 à 12- Festejo à Nossa Senhora da Conceição na Tenda Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Conceição da mãe de santo Maria Francisca Salazar da Rua Rio Grande do Norte, São Sebastião.
	26 à 28- Festejo à São Cosme e Damião na Tenda Espírita de Umbanda São Cosme e Damião do pai de santo Damião Ramos da Silva (Dadá) da Rua Dr. Silva Maia, Santo Antônio.			11 à 13- Festejo à Santa Luzia na tenda Espírita de Umbanda Santa Luzia da mãe de santo Maria Júlia da Rua da Estrela, Nova Jerusalém.
	27 à 29- Festejo à São Miguel Arcanjo da Tenda Espírita de Umbanda São Miguel Arcanjo da mãe de santo Maria do Socorro da Rua São João, São Francisco.			24- Festejo da tenda Boa Fé Filho da Trindade da mãe de santo Vicencia da Silva da Rua São Raimundo, São Francisco

	28 e 29- Festejo à São Miguel na Tenda Espírita de Umbanda São Miguel do pai de santo Silvestre Rodrigues da Comunidade Abreu.			
	27 à 30- Festejo à São Miguel da Tenda Espírita de Umbanda Santa Helena dos Milagres da mãe de santo Teresinha de Jesus da Cruz da Rua São Miguel, Codó Novo.			

Destes festejos, o mais conhecido e divulgado na mídia é o da Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, de Bita do Barão, que ocorre em agosto e dura uma semana. Tradicionalmente, em alguns dias, o festejo acontece para além do espaço do terreiro, pois Bita (quando era vivo) e seus filhos-de-santo saíam pelas ruas da cidade. Mas não era o único a fazer isso, pois no festejo a São Benedito e Santa Bárbara, da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, da mãe de santo Maria dos Santos Sardinha também sai às ruas da cidade.

Os terreiros de Codó, segundo Marcelo Senzala, têm como predominância de culto o terecô. Por este entende-se o seguinte:

O Terecô é tido como a religião afrobrasileira originária da cidade de Codo, especificamente do povoado rural de Santo Antônio dos Pretos. O Terecô é uma religião de transe onde são incorporados, especialmente, encantados da mata e onde existe uma grande diversidade de práticas curativas. Como lembra Araújo (2008), o panteão de encantados da mata é chefiado pela família do vaqueiro Léguas Boji Buá da Trindade e o toque do tambor é mais rápido do que o do Tambor de Mina, muito encontrado na cidade de São Luís. No Terecô os encantados se apresentam incorporados como “alguém que teve vida terrena há muitos anos e que desapareceu misteriosamente ou tornou-se invisível, encantou-se”.²⁶¹

Cabe não esquecer que, na literatura antropológica, o terecô é a denominação mais frequente que aparece como expressão religiosa local. Também, a mídia local e nacional dizi/visibilizou essa especificidade dos terreiros de Codó, não obstante existirem terreiros de Umbanda e Candomblé, por vezes chamados apenas de “macumba”.

Sobre isso, em entrevista, disse Bita do Barão que “nossa nação aqui em Codó é do terecô, de encantados da mata”²⁶².

Já sobre o Candomblé, no texto de Araújo²⁶³, há uma menção sobre a chegada dessa prática religiosa na cidade:

A partir da década de 1980, surgem na cidade os primeiros centros de Candomblé, analiso o processo de 'chegada' do Candomblé em Codó, através de entrevistas com pais-de-santo. As tendas de Candomblé tocam giras de Tambor da Mata após seus próprios rituais, assimilando, desta forma, elementos do Terecô de Codó. Durante a minha pesquisa de campo esta relação ficou evidente porque, os pais-de-santo de Codó têm o costume de convidar e visitar outras tendas em seus festejos. Assim, os pais-de-santo do Terecô e da Umbanda também visitam tendas de Candomblé (e vice-versa).

²⁶¹ FERRETTI, op. cit., 2001, p. 15.

²⁶² BARÃO, Apud RIBEIRO, op. cit., 2012.

²⁶³ ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, cadombleização: para onde vai o Terecô? In: X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. *Anais do X Simpósio ABHR / UNESP*, Assis, 12 a 15 de maio de 2008, p. 11.

Não faria sentido visitarem estes locais se não pudessem “brincar”, ou seja, fazer a sua obrigação aos seus encantados – e isto não seria possível se os toques e pontos do Terecô e da Umbanda não fossem tocados e cantados no local.

Sobre a forma como esses cultos são dizi/visualizados, verifica-se que o poder público e a mídia local costumam representá-los como “folclore” ou “cultura popular”. Um exemplo disse é o documentário local “Uma codorna me contou” de Cândido de Sousa – ele será melhor analisado no tópico que versará sobre a mídia audiovisual. Já os povos de terreiros, se auto-definem como “terecozeiros” e por vezes como “brincantes do tambor”²⁶⁴, categoria esta que, durante muito tempo, foi usada como mecanismo de autodefesa dos povos de terreiros para escaparem das perseguições policiais e religiosas.

Há algumas décadas, o poder público fala das religiões afro-brasileiras e da feitiçaria como a “cultura do povo de Codó”. A fim de legitimar o pertencimento a práticas mágico-religiosas de muitos de seus moradores, diante de críticas e estigmas acionados por outros grupos, seus representantes optaram por tratar destes como a cultura e o folclore dos negros e, portanto, herança da cidade. Reportagens e documentos produzidos pela Prefeitura Municipal resumem a religião da cidade a uma descrição da presença da Igreja Católica. As religiões afro-brasileiras são apresentadas nas páginas dedicadas à cultura e ao folclore. Nestas fontes e também na fala de muitos membros do poder público, se destaca a ancestralidade destas “manifestações culturais” - ou seja, seu caráter de tradição – como elemento legitimador de sua presença atual. É feita uma correlação com a escravidão e o sofrimento dos negros trazidos para Codó e sua luta por manter a “cultura” da qual provinham.²⁶⁵

Em muitos eventos, como no dia 13 de maio no Centro Operário de Codó, 20 de novembro nas escolas ou eventos feitos pela Secretaria de Cultura e Igualdade Racial local, são apresentados documentários ou panfletos que, ao tratarem da religião de matriz africana, falam de folclore. Na produção acadêmica também há diferentes maneiras. Por exemplo, no livro histórico sobre a cidade, da autoria de João Batista Machado²⁶⁶, este chegou a chamar a cidade de “Codó, quintal da África” e as religiões de matriz africana como parte da “cultura local”.

Aqui, terminamos nosso passeio. Há tantos outros caminhos que podiam ter sido escolhidos para percorrer, quem sabe, pelas tendas espalhadas pelos bairros de São Sebastião, São Pedro, Santo Antonio, São Francisco, quem sabe, pelas igrejas e capelas, quem sabe, pelas vielas. A opção desse caminho foi mostrar aspectos centrais dessa cidade que é material, tem

²⁶⁴ A respeito disso ver FERRETTI op. cit., 2001, quando fala: “Brinquedo de Santa Bárbara”.

²⁶⁵ AHLERT op. cit., 2013, p. 4.

²⁶⁶ MACHADO, op. cit., 1999.

em suas avenidas e ruas fluxos de pessoas de dia e de noite, uma cidade também simbólica, expressada em pinturas em viadutos e portais, ou em livros e monografias que encontramos na Universidade Federal do Maranhão, campus Codó.

Assim, o passeio terminava aqui, mas as análises continuam em forma de esforço intelectual em investigar essas representações que são feitas sobre a urbe e seus cidadãos, entendendo-as não apenas de forma polissêmica, mas como lutas de classificação, como já ressaltado no início deste tópico.

PARTE 2: A ESTEREOTIPIZAÇÃO DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS DE CODÓ-MA

Este capítulo visa identificar e analisar como ocorreu o processo de estereotipização das práticas afro-religiosas em Codó, através de análise de discurso da Justiça, da Academia e da Imprensa (jornais). Além disso, faz uma reflexão de como este processo também foi capaz de formular um conjunto de discursos e imagens (polissemia de representações) acerca da cidade.

Dito isto, cabe esclarecer que, ao buscar fontes que abordassem, por exemplo, as perseguições que as religiões afro-brasileiras sofreram, encontrei algumas referências que tratavam sobre a pajelança como uma das práticas que mais atirou a atenção dos articulistas de jornais, bem como da polícia. Assim, ao analisar o tema da “macumba” em Codó, verifiquei, a partir da literatura consultada, que os começos dessa representação da cidade ocorreram com a pajelança.

Destarte, Pontes²⁶⁷, que abordou o tema, destacou que, enquanto não existiam terreiros nem salões de Terecô na zona urbana de Codó, os ditos “especialistas religiosos” realizavam suas consultas em casa, em seus quartos-congás.

Ferretti²⁶⁸, por sua vez, ressaltou acerca desses “começos” da religiosidade afro em Codó que, em sua fase inicial, o Terecô era praticado nas áreas de plantio de algodão e que, com a abolição da escravatura, os ex-escravos passaram a realizar seus rituais às margens de uma lagoa, chamada Lagoa do Pajeleiro, às escondidas da polícia. Como já indicamos, esta Lagoa não está oficialmente registrada em mapas da cidade, porém na Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, de 1959 ainda encontra-se referência a ela.

Segundo Pontes²⁶⁹ e Thiago Nunes²⁷⁰, por constituir um local de realização de rituais religiosos, a Lagoa do Pajeleiro foi palco de vários conflitos envolvendo terecozeiros e policiais. Ainda de acordo com os autores supracitados, o povoado Santo Antônio dos Pretos, localizado na zona rural de Codó, é tido como “berço do terecô de Codó”, visto que nesta comunidade, oficialmente, surgiram os primeiros salões dessa prática religiosa e ainda hoje, ocorrem o “preparo” de pais de santos. Por ser uma comunidade quilombola, a literatura consultada²⁷¹ reforça o argumento que era uma área de concentração de escravos que trabalhavam nas lavouras de algodão e que começaram a praticar o terecô.

Já a pesquisa de Maria do Rosário Santos e Manoel dos Santos Neto afirma que

²⁶⁷ PONTES, op. cit., 2008.

²⁶⁸ FERRETTI, op. cit., 2001.

²⁶⁹ PONTES, op. cit., 2008.

²⁷⁰ NUNES, op. cit., 2010.

²⁷¹ FERRETTI, op cit., 2001.

A notícia mais antiga de que temos conhecimento sobre a prática de religião afro-brasileira no Maranhão é de abril de 1820 e foi encontrada em relatório policial sobre a destruição de um quilombo no Baixo-Mearim [...] foram encontrados em uma casa daquele quilombo ‘vários chifres de boi’, um ferro pesado e oco, cabaças cheias de ervas, um pote contendo diversas pedras de rio, muitas coisas velhas que, as palavras do delegado, pareciam coisa de feitiço.²⁷²

Cabe salientar que os estereótipos “feiticeiro e bruxos” aparecem nos jornais do século XX, já no século XIX aparecem mais como “pagés”. Mas tanto no século XIX como no XX, o que se verificou é que as práticas afro-religiosas são tratadas com desprezo, às vezes com medo, chacota, e sobretudo degradantes, que precisariam ser extirpadas da sociedade brasileira. Os discursos da Academia, Justiça e da Imprensa buscavam mostrar como o africano tinha deixado uma herança bárbara, mas que a partir da “iluminação” da ciência, da civilização, da razão e do progresso, seria possível evoluir e superar tal passado.

No Maranhão, conforme Sérgio Ferretti²⁷³ o terreiro mais antigo de São Luís, a Casa das Minas (jeje), funciona, pelo menos desde 1845, no lugar onde se encontra. Foi construída em terreno pertencente a negros forros, mas, de acordo com a memória oral, já havia funcionado em dois outros locais.

Sobre Codó, Herlilton Rodrigues Nunes escreveu como a pajelança passou a ser tema recorrente no jornal local de nome Monitor Codoense. Ele escreveu que “no século XIX, as perseguições às religiões de origem africana estavam estampadas nos jornais da capital e das principais cidades do estado do Maranhão”.²⁷⁴

Segundo Nunes²⁷⁵, essa perseguição se dava por ser uma disputa de espaço entre, necessariamente, médicos, que praticavam a medicina oficial, institucionalizada, e curandeiros que, em algumas regiões, recebiam o nome de pajé e realizavam uma “medicina alternativa”, considerada pelos médicos e legisladores “prática ilegal de medicina e charlatanismo”. Esses últimos forma expostos à repressão policial, perseguição religiosa e querelas com a saúde pública.

²⁷² SANTOS, Maria do Socorro C.; SANTOS NETO, Manoel dos. **Boboromina**: terreiros de São Luís, uma interpretação sociocultural. São Luís, SECMA/SIOGE, 1989, p. 25.

²⁷³ FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadonu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luís: EDUFMA, 1996 [1ª ed., 1985].

²⁷⁴ NUNES, op. cit. 2006, p. 9.

²⁷⁵ Ibid.

Nunes escreve que “A predileção dos órgãos institucionais, em especial a polícia, em perseguir a pajelança deve-se ao fato dela ir de encontro a medicina oficial e de ser enquadrada, como curandeirismo ainda considerado crime no Brasil.”²⁷⁶

O mesmo autor destaca em sua pesquisa alguns termos que apareceram no *Jornal Monitor Codoense* para designar os adeptos da religião afro-brasileira. São eles: “Pajé, Pajeleiro ou Cuba, Carumbé”.²⁷⁷ Ainda acrescenta os significados da época para esses termos. Os principais são: “Pajelança: prática religiosa que consiste na utilização do poder das ervas para cura de doenças [...]. Pajé-chefe de terreiro e conhecedor da pajelança [...]”²⁷⁸

Assim como o supracitado autor, pude, a partir da análise do referido jornal, tomar conhecimento dos locais onde se encontravam os “pajés”, a saber: “Cruseiro, Ouro Preto, Pão de Ouro, São Joaquim, São Christovam, Nazareth, Califórnia, Rio Novo, Ferrugem, Boa Hora, Santa Rosa, Sede da vila de Codó.”²⁷⁹

Sobre o aspecto da “cura” que permeava o ofício dos “pajés”, existe um mito de origem que, segundo Ferretti²⁸⁰, diz respeito à santa da pajelança, em Codó, também conhecida como a santa do terecô, a saber, santa Bárbara; tanto que o terecô é conhecido localmente também como “brinquedo de santa Bárbara” ou Barba Soeira. Considerei relevante trazer parte dessa história para esta produção, ei-la aqui:

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

Maria do Rosário Santos²⁸¹ divulgou, em 1996, no Boletim 6 da Comissão Maranhense de Folclore, uma história de Santa Bárbara, narrada por um discípulo de Mestre Bruno de Nazaré [...]. No referido relato, Santa Bárbara aparece como uma jovem nobre que não valorizada as coisas materiais, que tinha o dom de clarividência e curava o povo humilde com elementos encontrados na própria natureza (resinas, barro, pedras) e, mais tarde, com um raio de luz que saía do palácio (onde seu pai queria mantê-la confinada) e atingia os doentes que a esperavam em uma montanha. Não conseguindo afastá-la de sua missão, seu pai tentou afoga-la no mar e, depois, mandou decapitá-la na montanha, o que terminou provocando a morte dele, por castigo divino.²⁸²

²⁷⁶ NUNES, op. cit., 2006 p. 10.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Ibid., p. 11.

²⁷⁹ NUNES, op. cit., 2006.

²⁸⁰ FERRETTI, op. cit., 2001.

²⁸¹ SANTOS, Maria do Rosário, Apud FERRETTI, 2001, p. 157-159.

²⁸² FERRETTI, op. cit. 2001.

Conforme relatado por Ferretti no artigo, Rosário Santos cita músicas cantadas para Santa Bárbara e para Bárbara Soeira, em São Luís e também no interior do Maranhão, onde esta é chamada de “pajeleira”.²⁸³ Acrescente-se ainda que, no Maranhão, Santa Bárbara não é apenas patrona do terecô ou padroeira dos curadores, mas também, enquanto “pajeleira”, é tida como percursora dos curadores. Ferretti conclui que, “Assim, sem deixar de ser branca, é a grande deusa, rainha, mãe e mestre dos terecozeiros, dos curadores e dos ‘mineiros’, e a grande chefe da encantaria.”²⁸⁴

Feitas essas considerações, partirei do seguinte questionamento: a pajelança, bem como o “curandeirismo” e os discursos propagados sobre estes na imprensa nacional e local ajudaram a fomentar representações sobre práticas afro-religiosas em Codó ao ponto de tornar a cidade, anos depois, conhecida como “terra da macumba”, lugar de “grandes macumbeiros”, “capital da magia negra”?

Diante da pesquisa empreendida, arrisco-me a responder à pergunta, sim! A dita “pajelança de negro”, como assim conceituou Ferretti²⁸⁵, por ter sido interpretada como a primeira forma de manifestação das práticas religiosas afro-brasileiras na cidade de Codó, e, naquele momento, ter sido entendida como “curandeirismo”, “feitiço”, empreendidos por “macumbeiros, feiticeiros, mestres espíritas”, abriu o caminho para as representações posteriores, como “terra da macumba, da feitiçaria, capital da magia negra”.

Não há também como não confirmar o argumento que o saber-poder da mídia não somente criou, mas propagou vários estereótipos acerca de Codó e da religiosidade afro-brasileira. Ela, desde o século XIX, deu atenção a formas de cultuar o sagrado feitas por afro-brasileiros e, ao configurar seus agentes como “pajeleiros, feiticeiros, curandeiros”. fomentou as ações políticas e judiciais sobre os que faziam “cura ou feitiço”.

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

Cabe ressaltar que não está se deixando de levar em consideração aquilo que já existia na cidade de Codó antes de a mídia dar visi/dizibilidade, pois, se o terecô e a umbanda chegaram à mídia nacional, é porque já os havia na cidade. Mas, o que se coloca em questão aqui é a maneira como foram construídos os discursos e imagens e como estes formularam estereótipos

²⁸³ FERRETTI, op. cit., 2001.

²⁸⁴ Ibid., p. 159.

²⁸⁵ FERRETTI, op cit., 2001.

e representações, não apenas sobre sujeitos e práticas, mas sobre a própria cidade, como já mencionei anteriormente.

2.1. “RAÇA E *SCIENCIA*”: OS EMBATES ENTRE MEDICINA “CIENTÍFICA”, PRÁTICAS “HETERODOXAS” E O DISCURSO RACIAL

Segundo Schwarcz²⁸⁶, com a introdução das teorias do positivismo, evolucionismo e darwinismo social no Brasil, no século XIX, a estrutura da sociedade passou a ser explicada por meio delas. Com elas entravam em cena os conceitos de civilização e progressos como modelos universais; logo, todas as nações deveriam adotá-los. A autora salienta:

Civilização e progresso, termos privilegiados da época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais. Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas. Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios – já que toda a humanidade deveria passar por eles, seguiam determinada direção, que ia sempre do mais simples ao mais complexo e diferenciado²⁸⁷.

Considerando tais conceitos como modelos universais, cujos estágios deveriam ser vividos por todo o mundo, o Brasil, enquanto um país miscigenado, vivenciado os anseios de uma nova ordem política – a proclamação da República – e socioeconômica – com a abolição da escravatura –, se percebia como atrasados frente a outras nações. Não é à toa que os jornais do século XIX já não tratavam a escravidão com “bons olhos”, colocando-a como um problema.

Assim com o advento da igualdade formal, com a passagem do escravo a cidadão, parecem surgir novas concepções e estereótipos. Por exemplo: no século XIX visitaram o Brasil vários teóricos estrangeiros (Gobineau, Louis Agassiz, [...]) que, implicados nas teorias deterministas raciais, elaboraram análises sobre a ‘realidade brasileira’. Nessas circunstâncias elaboram-se discursos diferentes, visto que ‘era necessário criar mecanismos sociais que em nome de uma desigualdade natural permitissem a acomodação dos negros a um sistema assimétrico de posições e privilégios’.²⁸⁸

Desta forma, as teorias serviam para acomodar cada grupo social em um determinado espaço. Esses mecanismos sociais legitimavam a desigualdade, que agora era interpretada pelo discurso da evolução, ou seja, era a seleção natural que deixava grupos em uma escala mais ou

²⁸⁶ SCHWARCZ, op. cit., 1993.

²⁸⁷ Ibid., p. 47.

²⁸⁸ HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1979, p. 77.

menos avançada, portanto, seria “natural” existirem hierarquias e desigualdades sociais. Selon Lilia Schwarcz,

de toda forma e a despeito das diferentes linhas, o negro era considerado por esses analistas, em seu conjunto, como um elemento que, apesar de ‘mais’ ou ‘menos’ assimilável segundo os diferentes vieses, denegria sempre a ‘civilização’ [...]. Assim, o elemento negro passava de presença exclusivamente patológica e negativa a figurar como um fator de contribuição positiva para a cultura brasileira e para a constituição de nossa nacionalidade.²⁸⁹

Além disso, em 1869 a teoria da eugenia é formulada e passa a ser usada para explicar as hierarquias sociais. Assim, a relação de *sciencia* e raça passa a ser intrínseca.

É nos editoriais que poderemos encontrar com maior frequência referências às novas teorias científicas que ‘iluminavam’ o pensamento europeu da época. A ‘sciência’, conjuntamente com todo um ideário evolutivo e positivista, parecia nesse momento dar conta, de forma absoluta, das diferentes questões que assolavam o país, questionando e disputando espaços, inclusive com a religião e a Igreja, até então as grandes ‘fontes’ dos discursos ‘fechados’ e ‘competentes’ da época.²⁹⁰

Com efeito, não é por acaso que nos editoriais sempre havia espaço para a divulgação dos avanços da *sciencia*, de remédios modernos usados por médicos e das autoridades que competiam em “banir” práticas consideradas ilegítimas, tais como a pajelança, ligada ao curandeirismo. Essas teorias buscavam dar conta de todas as questões que vivia o país.

O que estava em jogo era uma concorrência, pois se, de um lado, tem a *sciencia* – grande mito do século XIX, de outro, há as práticas heterodoxas, como a pajelança. Essa disputa é bem evidenciada nos jornais da época.

Assim, através dos editoriais e principalmente a partir de inúmeros casos que aparecem na seção de notícias, transformando-se ‘em dramas públicos’ as ideias dos leigos, dos médicos e dos jornalistas que atingem o cotidiano dos cidadãos. Como nos diz Peter Fry, é ‘seguramente através desse tipo de situação pública e dramática que o cidadão comum toma conhecimento das teorias eruditas da época, traduzidas num vocabulário não só mais acessível mas também mais empolgante, e que permite ao leitor não só captar a teoria como ‘aplicá-la’ à realidade que observa. No interior desse conjunto, em que a medicina legal cada vez mais se impunha por sua ‘cientificidade e precisão’, os ataques não poderiam ter sido menores contra um grupo que de certa maneira solapava toda a hierarquia médica: os curandeiros ou feiticeiros. Em nome dessa ciência ‘imparcial e eugênica’ vários regulamentos eram

²⁸⁹ SCHWARCZ, op. cit., 1987, p. 26-27.

²⁹⁰ Ibid., p. 100.

publicados pela Província e outros jornais, sendo que todos eles tinham como característica comum a afirmação de que o curandeiro constituía uma ‘chaga social’.²⁹¹

Esses “regulamentos” foram percebidos no Jornal Monitor Codoense, um jornal que, assim como os analisados pela citada autora, também se colocava como imparcial, mas que mostrava ter uma vinculação com as teorias vigentes da época, já que tratava a pajelança como um mal que deveria deixar de existir em Codó e os “pagés” eram representados como “monstros, criminosos”, cabendo às autoridades prender e livrar a sociedade dessa “chaga social”.

Segundo Thiago dos Santos²⁹², a pajelança sempre era criticada nos jornais maranhenses, principalmente por meio da descrição de seus rituais e quando não havia crítica, se descrevia os rituais com o objetivo de mostrar como se tratava de práticas de feitiçaria, que a polícia deveria apurar. Como se pode ver no Jornal Pacotilha de difusão estadual:

Mas no caso que vamos relatar não entra esta especie de pagelança. É um facto *real*, de pura sciencia. N’este negocio entra somente a pajelança medica, essa que desde tempos immemoriaes cose carne-aberta e nervo-torto, com pasmo e inveja do mundo sabio, fazendo as vezes canceiras à policia com sua intuição inimiga da *sciencia do fundo*.

Eis o caso, fresquinho, tal qual nos chegou ao conhecimento: Norberto, carreiro, sentido o corpo adoentado, cheio de dores de cabeça, recolheu-se á casa disposto à entrar em remedios, porem consultando conhecidos, gente de sua feição, entre ellas uma tal Eugenia e sua companheira, todos foram de parecer que a doença era obra de mondongo e disseram sentenciosamente: – É feitiço, *home* de Deus; você está enfeitado.

O misero sentiu candeias na vista ao ouvir tão peremptoria revelação e, cabisbaixo, descoroçoado, julgou-se cahir das nuvens; e pediu, então, que o livrassem de semelhante mal; que o puzessem bom. E condoidos metteram mão á empreitada de curar o doente, que nesse mesmo dia foi submettido as amarguras de certas beberagens e as acres exhalações de insupportaveis defumadores.

Resignadamente, cheio de fé, exhortado constantemente por Eugenia, Norberto ha cerca de um mez supporta tudo quanto a estupidez de sua alma acceita das mãos criminosas das suas curandeiras.

Ante-hontem alguns amigos foram-n’o visitar e encontrando magro, cadaverico, bestificado, quizeram chamar um medico. – Não; não! atalharam as de casa.

O que elle tem, doutor não cura. E Eugenia, para dar todo o cunho de verdade á affirmativa, foi apressada buscar um embrulho, e, apresentando-o aos circumstantes, disse: – Vejam; isto com umas defumações que so está fazendo sahiu hontem à noite da cabeça delle.

²⁹¹ SCHWARCZ, op. cit., 1987, p. 26.

²⁹² SANTOS, Thiago Lima dos. **Navegando em duas águas:** Tambor de Mina e Pajelança em São Luís do Maranhão na virada do século XIX para o XX. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, 2014.

E desenrolando o panno deixou ver uma cobra de duas cabeças, uma ratazana morta, unhas de bizouro, espinhas de peixe e outras miudezas.
 – Isto é impossível, disseram os amigos de Norberto.
 – Impossível! oras *quaes!* Não é com essa; bradaram as curandeiras. Todo mundo já veio aqui ver e está ahi p’ra quem quizer examinar.
 E Norberto, animalisado, garantiu por sua sua vez aos amigos que tudo era certo. Aquelles bichos sahiram do seu corpo.
 E ninguém ousou convencil-o do contrario.
 Aqui fica estampado o caso em mais pormenores.
 Quem duvidar da sciencia de Eugenia e suas companheiras, procure-as no Becco do Monteiro, que é onde se esta passando este acontecimento tão maravilhoso.
 A policia também pode ir.
 A entrada lhe será franca, supomos.²⁹³

Relatos como estes eram recorrentes no final do século XIX, a notícia é permeada por ironias e trocadilhos, por exemplo, ao chamar as práticas de Eugenia como “sciencia”, dizer que a “policia também pode ir”, relatando, inclusive, o local, uma aspecto que é muito recorrente nos jornais, é o fato de chamarem os/as curandeiros/as de criminosos/as e que quem procura por tais práticas é “estupido”, “ignorante”. Pude verificar que tais aspectos estavam presentes nos processos-crimes que tratavam sobre o ofício de cura.

De acordo com Monteiro²⁹⁴, o número reduzido de profissionais médicos, o baixo prestígio social da profissão, até o século XIX, facilitava o acesso a negros. Assim, a falta de recursos técnicos e sua extrema simplicidade foram fatores que fizeram da medicina ibérica uma terapêutica muitas vezes preterida, com relação à medicina popular. Finalmente, o baixo nível de medicalização da sociedade colonial e o amplo recurso, em todas as camadas da população, aos meios e agentes terapêuticos não-profissionais, podem ser ainda compreendidos a partir do ponto de vista da organização administrativa da saúde pública no Brasil Colônia.

E se, no século XIX, vê-se a necessidade de legitimar a medicina científica, criando Academias, propagando teorias vinculadas à *sciencia*, não era fácil modificar essa estrutura, sobretudo quando se trata de classes menos favorecidas, como os negros que não tinham acesso aos serviços médicos e continuaram procurando curandeiros mesmo com as perseguições.

Dito isto, é importante observar como ações do Estado buscavam mudar essa realidade, criando códigos que regulamentavam a medicina, bem como coibir a prática da cura não feita por especialistas. Santos²⁹⁵ destaca o impacto do serviço sanitário do Estado, criado pela lei nº 358, em 9 de julho de 1904. Segundo o autor, o Serviço Sanitário do Estado do Maranhão pode

²⁹³ JORNAL PACOTILHA, 11 de julho de 1890.

²⁹⁴ MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**: a magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

²⁹⁵ SANTOS, op. cit., 2014.

ser tomado como exemplo do respaldo que a ciência gozava na República e da amplitude da ação de caráter médico. A referida lei possuía 213 artigos e era complementada por um Código Sanitário de 364 artigos. Santos observa que,

para só então ter em mente se as medidas do Código Sanitário surtiram algum efeito no que tange a tentativa de controle sobre a ação dos pajés e se o intervalo de tempo entre a proclamação da República e o fim da primeira década do século XX tenha sido um período de transição entre esses tipos de justificativa. Ao se falar de uma medicina “convencional” e de uma “alternativa” podemos estar criando uma divisão que não poderia ser tão abrangente assim na virada do século XIX para o XX. A cura por meio da religião está relacionada a aspectos culturais que organizam e dão sentido à vida de indivíduos, é também uma relação entre linguagens e saberes distintos.²⁹⁶

Assim, o que se percebe é que, de fato, o país estava vivenciando um período de transição, no qual se buscava enterrar o passado escravocrata e com ele as práticas ligadas aos negros, e colocar em seu lugar a medicina e o discurso da ciência. Por isso, é pertinente observar que a mudança de uma estrutura material está também relacionada à mudança de estrutura mentais e, por isso, a linguagem é muito importante nessa disputa ideológica. Sobre isso, Bourdieu observa que,

assim como a difusão da linguagem das sensações mórbidas obedece ao modo de hierarquização dos diferentes saberes no campo da oferta de serviços de cura, também as representações e que a clientela tem do corpo (em função das quais percebe e classifica as doenças) intervém constantemente, na relação que mantém com este sistema de ofertas terapêuticas: tanto na maneira como se cuida, quanto na escolha que faz entre uma ou outra categoria de especialistas.²⁹⁷

Essa disputa de saberes faz com que se criem estereótipos, e se vê a disputa de um mercado de bens simbólicos, tomando de empréstimo a categoria de Bourdieu, ali colocado como uma disputa entre o feiticeiro e o sacerdote, mas aqui entendida como a disputa entre o pajé e o médico, por haver uma “luta pelo monopólio legítimo do poder [...]”.²⁹⁸

A pajelança, as formas de cura fora do discurso médico formal, era encarada não como religião, mas como algo “primitivo”, porque havia a necessidade de distinção. Bourdieu escreve a respeito:

²⁹⁶ SANTOS, op. cit., 2014, p. 77.

²⁹⁷ BOURDIEU, op. cit., 1989, p. 162.

²⁹⁸ BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005, p. 58.

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como *magia* ou como *fetição*, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo *primitiva*, quanto uma religião inferior e contemporânea logo profana e profanadora [...].²⁹⁹

Neste sentido, essas crenças estereotipadas como “magia” não tinham como disputar com a medicina. Havia uma relação de força, que era ao mesmo tempo real e simbólica, pois se dava por meio do discurso, propagado e legitimado por jornais, e da criminalização por parte dos Códigos de Postura, Penal e Sanitário.

Cabe ressaltar como era entendida a pajelança no Maranhão. Segundo Gustavo Pacheco:

A pajelança maranhense pode ser definida como um conjunto heterogêneo de práticas e representações que reúne elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade populares do Maranhão. Caracteriza-se, entre outros aspectos, pela ênfase no tratamento de doenças e perturbações, por um transe de possessão característico, com “passagem” de diversas entidades espirituais em uma mesma sessão, e pela presença de certas práticas como o uso de tabaco e outras substâncias para defumação. Esses elementos associam a cura ou pajelança maranhense a outras manifestações encontradas no Norte e no Nordeste brasileiros, como o catimbó, a jurema, o toré e especialmente a pajelança cabocla encontrada em diversas regiões da Amazônia e descrita, entre outros, por Eduardo Galvão (1975) e Heraldo Maués (1990).³⁰⁰

Assim, enquanto uma prática heterogênea, que misturava elementos indígenas e africanos, e principalmente se colocava como uma “medicina rústica”, aos poucos, foi sendo proibida com o objetivo de ser substituída por uma “medicina mais avançada”, científica.

Assim, deve-se levar em conta, o que Bourdieu aponta:

Os sistemas ideológicos que os especialistas produzem para a luta pelo monopólio da produção legítima – e por meio dessa luta –, sendo instrumentos de dominação estruturantes pois que estão estruturados, reproduzem sob forma irreconhecível, por intermédio da homologia entre o campo de produção ideológica e o campo das classes sociais, a estrutura do campo das classes sociais.³⁰¹

²⁹⁹ BOURDIEU, op. cit., 1989, p. 43-44.

³⁰⁰ PACHECO, Gustavo Britto Freire. **Brinquedo de cura:** um estudo sobre a pajelança maranhense. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004, p. 3-4.

³⁰¹ BOURDIEU, op. cit., 1989, p. 12.

Neste sentido, não é demais pensar que o processo de institucionalização da Umbanda no Brasil, no século XX, tinha por objetivo tirar as práticas afro-religiosas dessa situação de “primitiva”, e, assim, obter-lhes respeito frente não apenas às demais religiões já existentes no país, mas deixar de serem perseguidas pelos aparelhos ideológicos e repressores do Estado.

No que concerne ao caso específico do Maranhão, Ferretti³⁰² esclarece que houve um cessar nas perseguições no Estado entre 1966 e 1970. Interessante perceber que essa mudança ocorre principalmente pelo fato de que tais práticas, perseguidas muitas vezes isoladamente, como acusação de pajelança, curandeirismo, feitiçaria, passaram a ser “toleradas” quando unificadas em torno de uma religião, a Umbanda³⁰³, vista então como parte da cultura maranhense e nacional. Desta forma, aqueles que do século XIX até este momento eram categorizados como “curandeiros”, “pajeiros” ou “feiticeiros”, passaram a ter lugar nessa cultura e identidade nacional.

Destaco a importância do papel da Umbanda, como religião capaz de legitimar as então práticas afro-religiosas supostamente heterodoxas, saindo da escala de inferior e passar a concorrer com outras religiões³⁰⁴, tendo nas federações de culto Afro-Brasileiro suas principais instituições de respaldo legitimador.

A dinâmica das tendências dos terreiros do Maranhão passou ao longo dos anos por um processo de mudanças, tendo em vista que nas primeiras décadas do século XX a Umbanda desponta como uma religião que já nasce diante de um processo sincrético e de branqueamento, pois em seu conjunto de adeptos há muitas pessoas de camadas médias da sociedade. Além disso, essa religião procura se definir como uma doutrina genuinamente nacional por possuir características e muitos símbolos da religião africana, indígena e católica, além da doutrina do espiritismo kardecista [...]. A Umbanda propagou-se rapidamente no território brasileiro e chega ao Maranhão por meio de José Cupertino na década de 1950, neste sentido, a Umbanda adquire respaldo legal em relação a outros cultos como a Pajelança, por exemplo.³⁰⁵

³⁰² FERRETTI, op. cit., 2001.

³⁰³ A respeito disso, ver SILVA, Márcia Andréa Teixeira da. **Liberdade de culto**: uma abordagem do processo de diminuição às perseguições policiais em terreiros de Culto Afro-Brasileiro em São Luís na década de 1960. Monografia Apresentada ao Curso de História da UEMA, São Luís, 2008. A autora escreve: “Com o contexto da Ditadura Militar na década de 1960 uma categoria da religião afro-brasileira, a Umbanda, passa a aparecer como uma religião legítima. Em São Luís e no interior do Estado, com a fundação da Federação de Umbanda e Culto Afro-Brasileiro do Maranhão as coibições aos terreiros diminuem, sobretudo com o governo de José Sarney, que de acordo com a literatura, além de ser simpatizante da religião afro-brasileira e freqüentar terreiros no interior do Estado (Codó), investe no setor turístico incitando a valorização das expressões da cultura popular”. Ibid., p. 7.

³⁰⁴ A respeito disso, ver ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999. O autor escreve: “Na medida em que a religião umbandista tende a integrar o campo religioso legítimo da sociedade, ela entra num processo de competição com as outras instâncias religiosas. A legitimação se caracteriza assim pela dominação de uma parte do mercado religioso”. Ibid., p. 202.

³⁰⁵ SILVA, op. cit., 2008, p. 21.

Destarte, com a Umbanda afirmando-se como religião aceita e reconhecida, percebe-se uma mudança significativa, pois, enquanto as práticas mágico-religiosas eram associadas aos negros escravizados, a Umbanda se impõe como uma religião brasileira, não obstante, ter referencial africano em sua matriz. Renato Ortiz observa que, “A legitimação é sensível no que diz respeito ao mercado religioso onde a Umbanda, considerada num passado recente como heresia, torna-se, pouco a pouco, um sistema religioso aceito pelas outras profissões da fé [...]”.³⁰⁶

Quanto ao Maranhão, Silva³⁰⁷ revela que a entidade capaz de assegurar a legitimidade da Umbanda foi à Federação de Umbanda e Culto Afro-Brasileiro do Maranhão, que passou a regular essa religião em todo o Estado, sendo que Codó não ficou alheia a isso.³⁰⁸ De fato, o processo de legitimação é um fator importante para se entender as mudanças nos discursos, representações e práticas sobre as crenças de matriz africana. Silva continua:

Com a institucionalização da Umbanda e a criação das federações, a religião desenvolve um processo de maior respeito diante das autoridades policiais. [...] há grande possibilidade da redução das perseguições policiais ter ocorrido a partir do governo de José Sarney, que sua ação governamental (1966/1970) tenha sido favorável às manifestações da religião afro-brasileira no Maranhão.³⁰⁹

É recorrente em algumas outras fontes esta afirmação de Silva que Sarney teria iniciado um processo de valorização da Umbanda, através do respeito e incentivo à criação de federações, o que teria contribuído não só para acabar com as perseguições policiais, mas também para colocar tal religião como parte da cultura maranhense e nacional. Busquei nos arquivos documentação que embasasse tal argumento, mas não encontrei nenhuma. Por exemplo, a literatura maranhense e codoense que consultei, chega a apontar que José Sarney, quando fora governador do estado do Maranhão em 1966, criou através dos seus planos de governos incentivos aos terreiros e às federações de Umbanda. Tive acesso a todos os planos de governo, exceto o primeiro, que sumiu de todos os arquivos da capital maranhense. No

³⁰⁶ ORTIZ, op. cit., 1999, p. 15.

³⁰⁷ SILVA, op. cit., 2008.

³⁰⁸ As federações podem ser consideradas como um fato de legitimação da religião para que não sofra perseguição da polícia [...] existe todo um corpo administrativo que está disposto hierarquicamente e com as suas funções. A Federação de Umbanda Afro-Brasileiro do Maranhão realiza reuniões todo sábado, tem seus filiados, discute calendário de festas [...] a umbanda inspira-se em associações civis com o objetivo de estabelecer sua organização sócio-religiosa, desse modo os terreiros passam a se constituir através das federações, a partir da elaboração de estatutos, que discorrem os devidos cargos administrativos. Desse modo, podemos perceber que a publicação dos estatutos das casas de culto é uma expressão clara do processo de legitimação dessa religião na década de 1960, p. 53-54.

³⁰⁹ SILVA, op. cit., 2008, p. 56-58.

Convento das Mercês – que é conhecido no Maranhão por ser o arquivo por excelência de Sarney – encontram-se todos os planos de governos, mas o do primeiro ano não. Investiguei se estava na Biblioteca Benedito Leite, no Arquivo Público do Maranhão, e nada. O fato é que José Sarney criou a pasta do turismo, incentivando muitas áreas da cultura maranhense, mas não há menção aos povos de terreiros. Isto só ocorreu quando este se tornou presidente e deu o título de comendador da República ao pai de santo codoense, Bitá do Barão.

Ferretti³¹⁰ ressaltou que Bitá do Barão, depois de um tempo que abriu a sua Tenda em Codó, foi, de fato, representante regional da Federação de Umbanda e Culto Afro-Brasileiro do Maranhão.

Para compreender como essa relação entre discurso racial e científico criou estereótipos sobre sujeitos e práticas e representações sobre a cidade de Codó, considere importante analisar Códigos de Postura, Penal, Sanitário, bem como jornais e processos-crimes que expressam bem como a prática de cura, por exemplo, estava em disputa entre pajés e médicos, em fins do século XIX.

2.2 A LÓGICA DOS CÓDIGOS DE POSTURA, PENAL E SANITÁRIO NA LEGITIMAÇÃO DE ESTEREÓTIPOS ACERCA DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS: UM CASO DE POLÍCIA, PRIVILÉGIOS E RACISMO

Os Códigos de Postura e Penal serviram de legitimação dos estereótipos que foram produzidos acerca das práticas afro-religiosas, como dito anteriormente. O discurso racial e científico exerceu sua influência em diversos espaços e por diferentes meios, e a formalização das perseguições as práticas afro-brasileiras se dava, também, a partir da normatização contida em tais códigos.

O Código Criminal de 1830, o primeiro elaborado pelo Estado brasileiro para substituir as leis penais da época colonial, concebidas pela Coroa portuguesa, ainda não fala em perseguição aos feiticeiros. É o Código Penal de 1890 que faz menção de “magia e espiritismo”.

Código Penal 1890

Art. 151. Só é permitido o exercício da arte de curar em qualquer dos seus ramos, e por qualquer de suas fórmulas:

I às pessoas que se mostrarem habilitadas por título conferido pelas Faculdades de Medicina da República dos Estados-Unidos do Brasil;

II às que, sendo graduadas por Escolas ou Universidades estrangeiras, oficialmente reconhecidas, se habilitarem perante as ditas Faculdades, na forma dos respectivos estatutos;

³¹⁰ FERRETTI, op. cit., 2001.

III ás que tendo sido ou sendo professores de Universidade ou Escola estrangeira, oficialmente reconhecida, tenham conseguido licença da Directoria Geral de Saúde Publica para o exercicio da profissão;

IV ás que, sendo graduadas por Escola ou Universidade estrangeira oficialmente reconhecida, provarem que são autoras de obras importantes de medicina, cirurgia ou pharmacologia e tenham conseguido licença da Directoria Geral de Saude Publica para o exercicio da profissão.

§ Unico. Os que praticarem o espiritismo, a magia, ou annunciarem a cura de molestias incuraveis, incorrerão nas penas do artigo 157 do Codigo Penal, além da privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, se forem medicos, pharmaceuticos, dentistas e parteiras.

[...]

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

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

Penas – de prisão cellular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1ª Se, por influênciã, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas. Penas – de prisão cellular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000 [...].

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

Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar a pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades, ou inabilitação do exercicio de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade: Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000. Se resultar morte: Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos[...].

Art. 166. São expressamente prohibidos o annuncio e a venda de remedios secretos, bem como a venda de drogas ou preparados medicamentosos em estabelecimentos, que não estejam devidamente licenciados nas vias e logradouros públicos.³¹¹

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

³¹¹ BRASIL. Decreto 847 de 11 de outubro de 1890. **Código Penal dos Estados Unidos do Brazil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/legislacao>. Acesso em 10 dez. 2017.

Tudo que levava ao misticismo, a “magia”, às práticas que não eram respaldadas em razão e ciência, eram combatidas, exatamente porque a nova República embasava-se nesses moldes europeus, em voga desse a circulação dos paradigmas iluministas.

Fazendo referência ao caso de Codó, Ferretti³¹² e outros pesquisadores já lançaram mão de estudos sobre o Código de Postura da cidade de 1848. Exponho-o em seguida para fazer algumas considerações a seu respeito.

O referido código explicita que “toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo”³¹³

Assim, em 1848, ou seja, existindo ainda escravidão no país, Codó criara seu código de postura e assinalara a proibição em praticar a cura de “feitiços”, prevendo multa para quem era livre ou escravizado.

Códigos de Posturas foram criados com o intuito de normatizar práticas, condutas, hábitos. Assim, no século XIX surgiram vários no Brasil, exatamente por ser o século XIX um período em que o país propagou ideias (ideologias) tais como, de civilidade, cientificidade e eugenia. Logo, “embranquecer” hábitos e costumes passou a ser um empreendimento do Estado brasileiro, e o combate às referências ao africanismo e suas formas de cultuar o sagrado não escaparam das ações do governo.

O Código de Postura de Codó é bem claro, e tácito quanto ao combate ao “feitiço”. Não se fez aviso, ou sugestões de hábitos e costumes, tem-se ali, na verdade, uma proibição formal.

Outro código de postura de uma cidade maranhense que faz o mesmo, é o de Guimarães, do ano de 1857. Nele consta: “Os que curão de feitiço (a que vulgo dá o título de pajés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão”.³¹⁴

A diferença desse código de postura é que nele já aparece a categoria “pajé”. Anos depois, em muitos jornais e outros meios, passa a aparecer o nome pajé (ou pagé) para designar todos os que “curam” com “magia”, ervas, ou através de “feitiço”. O uso desses vocábulos aponta certa sistematização de combate a essa especificidade de prática religiosa, a saber, a pajelança.

³¹² FERRETTI, op. cit., 2001.

³¹³ CODÓ. **Artigo 22 da Lei nº 241**, de 13 de setembro de 1848.

³¹⁴ GUIMARÃES. **Artigo 3º da Lei nº 400**, de 26 de agosto de 1856.

De acordo com Ferretti³¹⁵, tudo indica que muito do que hoje é conhecido como Tambor de Mina ou como Mata Pura/ Terecô começou com o que era denominado “pajelança” em meados do século XIX, termo empregado pelas camadas dominantes, tanto em São Luís como em outros municípios maranhenses. Não sabemos se a “pajença de negro” recebeu aquela denominação por ter sido camuflada na indígena ou por ter se originada ou se inspirada em modelos indígenas, mas sabemos que a pajelança praticada no passado por negros fora bastante perseguida.

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

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

Parágrafo único – Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa, de um a cinco contos de reis.³¹⁶

Portanto, mesmo sendo extinto, o Código Penal de 1890, que criminalizava as práticas de cura feitas por agentes que não fossem médicos, o novo Código Penal fez permanecer a criminalização do ofício de “curandeiro”.

No Maranhão, existem alguns trabalhos que abordam o uso dos artigos que tratam sobre o curandeirismo e a pajelança desses Códigos Penais, por exemplo, o de Ferretti, que escreveu um livro a partir da descrição densa de um processo-crime de uma “pajeleira”, a saber, Amélia Rosa. A autora destaca:

Em 10 de outubro de 1876 a Província de São Paulo – falando de uma ‘religião de que não gosta o governo’, a pajelança – noticiou a prisão, em São Luís, da pajé de nome Amélia, procurada por fazer profecias, e de um grupo por ela liderado, constituído por 12 mulheres e um homem, que ‘dançavam seminus polvilhados de cinzas’, em ‘templo erguido junto quase ao Paço Municipal’.³¹⁷

Conforme a descrição de Ferretti, pelo processo-crime de Amélia Rosa, fora feita uma busca no terreiro e nele foram encontrados “uma lata de pimenta e alfazema, três pequenos

³¹⁵ FERRETTI, op. cit., 2001.

³¹⁶ BRASIL. Decreto-Lei nº 2848, Artigo 284, de 7/12/1940, publicado no Diário Oficial de 31/12/1940, p. 30.

³¹⁷ FERRETTI, op. cit., 2001, p. 30.

canudos pintados, uma tigela com aguardentes e diversos rosários de contas brancas e pretas”³¹⁸.

Ferretti³¹⁹, ao abordar a temática de perseguição a curandeiros, aponta que a ‘pajelança’ foi apresentada pelo jornalista do jornal A Província de São Paulo como “uma religião que estava se organizando na capital” e, nos Códigos de Posturas de Codó e de Guimarães, como uma prática de “cura contra feitiço”.

Freitas³²⁰ também fez estudo de um caso de prisão ocorrido na mesma época, que teria “acabado com a terrível instituição dos pajés em São Luís”. Em geral, os jornais passaram a apresentar a pajelança como uma sociedade suspeita de negros e da “classe baixa”, voltada para a prática de “feitiçaria” e para o crime, embora se frisasse a intenção curativa e de exorcismo. Ferretti cita, na sua análise do processo-crime contra Amélia Rosa, o jornal paulista:

[...] há cinco ou seis annos [após 1876] foi descoberta na capital do Maranhão uma sociedade suspeita, de negros e pessoas de classe baixa, cujo fim era fazer feitiçarias. Esta denominava-se ‘pagelança’ e os seus sectários eram conhecidos pelo nome commum de ‘pagés’. Não sei porque artificio veio a policia a saber da existência d’esses ‘pandegos’, que forma todos mudados para a Casa de Detenção, onde poderiam, se quisessem, continuar na pratica de seu officio. Penetrando a policia a tal casa de feiteceiros encontrou uma grande panela de ferro, onde se cozinhava juntamente uma quantidade enorme de objetos, como: cabellos, pedaços de sola, ferros velhos, folhas, fructas, etc., com o fim de ser applicada esta mistura para a salvação de consocios doentes. Diziam elles, todo aquelle que provasse de tal composição não sahiria mais da casa dos pagés, e ficaria sectário da ‘pagelança’. Em todos os cantos da sala das sessões haviam outras feitiçarias, que se applicavam a fins diversos. Todo aquelle de quem estes indivíduos conseguiam apoderar-se, era immediatamente castigado, em excesso, e, por sobre as feridas, atiravam-lhe uma colherada da ‘meizinha’, bem quente, de forma que o desgraçado ficava estenuado. O fim principal da sociedade era cometter toda a sorte de roubo e infâmias.

Mas, si elles sabiam fazer o ‘diabo sahir do couro’ dos doentes, a policia fez melhor com elles; mandou-os para huma habitação mais aprasivel – A Casa de Detenção. Assim acabou-se esta terrível ‘instituição’ dos pagés em São Luis.³²¹

Da citação acima depreende-se que a polícia e a política do Maranhão, do século XIX a meados do século XX, interpretou práticas de cura como “feitiço” e “magia” e as combateu com rigor. A pajelança e os pajés foram interpretados como “charlatões”, visto que não faziam

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ FERRETTI, op. cit. 2008.

³²⁰ FREITAS, João Alfredo de. **Lendas e superstições do norte do Brasil**. Recife [s/ed.], 1884.

³²¹ FERRETTI, Mundicarmo. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004, p. 47-48.

“medicina oficial” e levavam às pessoas a acreditarem em seus ofícios por meio da “enganação”. Esse tipo de argumentação ajudou a justificar a perseguição a pais e mães de santo no Maranhão e as inúmeras “batidas” da polícia aos terreiros, bem como ajudou a fomentar o imaginário do medo, do preconceito, e das ações de combate a tais práticas por parte de instâncias cristãs e de muitas pessoas até em dias atuais.

Sobre o Serviço Sanitário do Estado do Maranhão de 1904, é importante destacar o respaldo que ele dava à *sciencia* e a amplitude da ação de caráter médico. Aqui alguns artigos:

Art. 2º O serviço sanitario estadual comprehende:

- 1 – O estudo científico de todas as questões relativas á Hygiene
- 2 – O estudo da natureza, etiologia, tratamento e prophylaxia das moléstias transmissíveis que, por sua natureza possam tornar-se endemicas ou epidemicas, enzooticas ou epizooticas.
- 3 – As pesquisas bacteriologicas, chimicas e bromatologicas que interessem á saude publica.
- 4 – A execução em todo o território do Estado de quaesquer providencias de natureza aggressiva ou defensiva que tenham por fim impedir a importação de molestias transmissíveis e a diminuição das preexistentes [...].
- 6 – A fiscalização do exercício da medicina, da pharmacia, arte dentaria e obstetricia.³²²

Segundo Santos³²³, para efetivar essa fiscalização e pôr em prática tais artigos, o Serviço Sanitário do Estado do Maranhão criou um departamento específico, denominado Polícia Sanitária. Só pelo nome é possível compreender que tal órgão tinha como função punir.

Analisando os parágrafos do Serviço Sanitário, sobretudo o 6º, observei que a fiscalização sobre o exercício da medicina era uma prioridade no estado do Maranhão. É relevante salientar que a Polícia Sanitária era composta por inspetores, delegados e subdelegados, os quais tinham a função de realizar visitas regulares a casas e estabelecimentos para verificar o cumprimento das leis e aplicar as penalidades respectivas a possíveis transgressões. Ainda segundo Santos, “Era de responsabilidade da polícia a verificação das práticas médicas ilegais e agir junto ao corpo de polícia militar no combate aos terreiros, que comprometiam a saúde pública ao oferecer serviços de cura à doenças não oficiais.”³²⁴

Assim, compreende-se que aquilo que o código sanitário fazia, na verdade, era retomar o que já estava legitimado pelo código criminal de 1890, acrescentando apenas regulamentações, normatizações mais específicas para o estado do Maranhão, acerca da proibição do exercício da medicina por profissionais não habilitados. Desta forma,

³²² BRASIL. **Decreto nº 5.156**, de 8 de março de 1904.

³²³ SANTOS, op. cit., 2014.

³²⁴ Ibid., p. 78.

Isso garantia o monopólio dos profissionais formados em faculdades de medicina reconhecidas e ratificava a importância de sua ação na sociedade. Mas a ação médica estava longe de ser abrangente e de fato conseguir atingir os propósitos aos quais se destinava. Muito embora fosse valorizada como expressão do progresso e da civilização, a medicina legal também sofreu percalços, principalmente pela inoperância do poder público em materializar as propostas na área da saúde. Não são poucos os registros que dão conta dos problemas de saúde e da falta de medidas ou mesmo de medidas ineficazes para saná-los.³²⁵

Destarte, percebe-se que o poder público buscava impor a medicina científica como meio único de garantir a “civilidade e progresso” no estado, mas as condições materiais nas quais se encontravam as cidades, dificultavam sua implementação. Por isso, a busca por “pagés” e “curandeiros” continuou mediante a atitude vigilante e punitivo do Estado.

O antigo regime realmente havia deixado uma herança maldita: as condições sanitárias das cidades brasileiras eram verdadeiramente precaríssimas. As estatísticas sobre mortalidade indicam, por exemplo, que no período entre 1860-1889 as pessoas morriam muito cedo nas principais cidades do Brasil. Não se pode dizer que a República tenha começado dando alguma prioridade a este problema. Basta ver que a disseminação de vacinas só se iniciou efetivamente entre 1902-1903 e isso graças ao avanço das epidemias, que ameaçavam exterminar a população, pondo em risco as camadas mais aquinhoadas da sociedade. Pior ainda era a situação das moléstias endêmicas, aquelas atingiam a especialmente as camadas pobres, pois continuavam recebendo atenção inteiramente insatisfatória [...]. O certo é que, só depois de superados os impasses fundamentais à consolidação do novo regime, o que se deu por volta de 1902, principalmente a partir do governo Rodrigues Alves (1902-1906), é que os crônicos problemas das condições de salubridade urbana e da escassez de serviços públicos começaram a despertar o interesse real do estado brasileiro. Até então, não era só a Capital do Maranhão que estava pesteada; a Capital da República também o estava – o Brasil todo era um país pestilento.³²⁶

Há de se observar que o Serviço Sanitário do estado do Maranhão fora criado em 1904, ou seja, se em 1902 havia uma preocupação nacional por parte do governo Rodrigues Alves com as condições higiênico-sanitárias do país, o Maranhão não ficou alheio a isso, e fez o seu próprio código. Esse não conseguiu ser efetivado com facilidade, exatamente pelas condições materiais em que se encontrava o estado ou, como dissera o supracitado autor, o “Brasil todo”.

Segundo Ginzburg, muitas fontes podem nos dar pistas sobre a lógica da repressão de práticas religiosas interpretadas como “feitiçaria ou bruxaria”. Segundo o historiador italiano,

³²⁵ Ibid., p. 80.

³²⁶ PALHANO, Raimundo Nonato Silva. **A produção da coisa pública**: serviços e cidadania na primeira república ludovicense. São Luís: IPES, 1988, p. 152.

A bruxaria passou da periferia para o centro das questões históricas ‘válidas’ (para não dizer em voga). Trata-se apenas de um sintoma de uma tendência agora comum entre os historiadores, mas já sentida, há bastantes anos, por Momigliano: estudar determinados grupos sociais ou sexuais, como por exemplo, os camponeses ou as mulheres, deficientemente representados naquilo a que podemos chamar as fontes ‘oficiais’. Os ‘arquivos da repressão’ dão-nos certamente informação preciosa sobre esse tipo de pessoas. De qualquer maneira, a relevância que a feitiçaria nesta perspectiva pode ter deve estar ligada a um fenômeno mais preciso (mesmo se correlacionado) que é a influência crescente da antropologia sobre a história.³²⁷

Por isso, no meu texto inevitavelmente se percebe essa influência da antropologia, e ao tratar sobre essa temática, mesmo com fontes diversas – por exemplo, jornais e processos-criminais –, as análises são uma mistura de historiadora/antropóloga.

2.2.1 PROCESSOS-CRIMES: CURANDEIRISMO, FEITIÇOS, SORTILÉGIOS

Em 2018, quando estive como estudante visitante na Itália, entrei em contato por e-mail com Carlo Ginzburg. Na ocasião, ele não estava no país e não pude conhecê-lo. Como disse na introdução, tive a honra de ter encontrado Giovanni Levi, este historiador dedicado à micro-história me ajudou bastante sobre como olhar o arquivo e como aplicar metodologias.

Em 2019, insisti no contato com Ginzburg, e ele, como Levi, gentilmente respondeu que estaria em Bolonha, na sua casa e que eu poderia ir visitá-lo. Fiz a infeliz piada no e-mail, dizendo que talvez tivesse achado meu Menocchio, mas não sabia transformá-lo em “o queijo e os vermes”. Por sorte, Ginzburg não se incomodou com a piada e me recebeu em sua residência, ouviu com atenção sobre minhas fontes, sobre as ideias e sobre as dúvidas, e respondeu: você tem um bom material, mas não limite ele a fazer micro-história. Aquilo me entristeceu, mas depois de horas tomando café e conversando com o ele, fiquei conformada e disposta a usar de outro modo meu material de arquivo.

Voltando ao Brasil, e debruçada sobre livros e fontes diversas, reli o livro de Ginzburg e mais uma vez vi, porque ele tinha razão, pois a história de Menocchio só fora possível ser contada, porque existiam mais que os processos que tratavam sobre ele, foi necessário uma junção de fontes para fazer sair da poeira o moleiro e sua visão de mundo.

A escassez de testemunhos sobre o comportamento e as atitudes das classes subalternas do passado é com certeza o primeiro – mas não o único – obstáculo

³²⁷ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989, p. 205.

contra o qual as pesquisas históricas do gênero se chocam. Porém, é uma regra que admite exceções. Este livro conta a história de um moleiro friulano – Domenico Scandella, conhecido por Menocchio – queimado por ordem do Santo Ofício, depois de uma vida transcorrida em total anonimato. A documentação dos dois processos abertos contra ele, distantes quinze anos um do outro, nos dá um quadro rico de suas ideias e sentimentos, fantasias e aspirações. Outros documentos nos fornecem indicações sobre suas atividades econômicas, sobre a vida de seus filhos. Temos também algumas páginas escritas por ele mesmo e uma lista parcial de suas leituras (sabia ler e escrever). Gostaríamos, é claro, de saber muitas outras coisas sobre Menocchio. Mas o que temos em mãos já nos permite reconstruir um fragmento do que se costuma denominar ‘cultura das classes subalternas’ ou ainda ‘cultura popular’.³²⁸

A “reconstrução” de que Ginzburg fala só fora possível por ter documentos outros que mais informações sobre a vida, as ideias, os sentimentos de Menocchio. Eu, infelizmente, não obtive outros documentos, quando Levi me falou sobre os processos-crimes. Comecei uma verdadeira caça ao tesouro, indo a cada arquivo através de pistas sobre os começos da estigmatização de práticas e sujeitos codoenses: no Instituto Histórico e Geográfico de Codó, na Biblioteca Benedito Leite, no Arquivo Público do Maranhão (São Luís), no Convento das Mercês, no arquivo digitalizado da Hemeroteca Nacional, e nada de documentação encontrava, até que, finalmente, o arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão (São Luís) havia finalizado sua reforma e pude vasculhar aquelas fontes. Eis que encontro dois processos-crimes, respectivamente de 1940 e 1941, que tratavam de crimes inscritos nos artigos 157 e 158 do Código Penal de 1890.

Cabe lembrar, que em 1940 já tinha sido criado um novo Código Penal, mas só entrava em vigor tempos depois; e mesmo nesse outro Código Penal, como ressaltai anteriormente, o artigo que tratava sobre “curandeirismo”, permanecera, no seu artigo 284.

Aquela documentação me encheu os olhos de alegria, busquei então outros documentos que pudessem me dar mais informações sobre as pessoas acusadas em tais processos, mas não encontrei. Então decidi analisar os referidos processos e buscar compreender como se deu a interpretação do artigo que proibia o curandeirismo, sua aplicação, quais foram os discursos que emergiram, quais ideologias estavam presentes e como aquele material ajudou a formular imagens e estereótipos sobre sujeitos e práticas.

³²⁸ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução: Maria Betânia Amoroso; tradução dos poemas: Jose Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 11.

Assim, ao folhear cada página dos processos, não só a vida destes sujeitos condenados vem à tona, mas também a própria maneira como o Estado, nesse contexto, estabelece uma determinada compreensão acerca das práticas.

Segundo Arlete Farge,

Fossem vítimas, querelantes, suspeitos ou delinquentes, nenhum deles se imaginava nessa situação de ter de explicar, de reclamar, justificar-se diante de uma polícia pouco afável. Suas palavras são consignadas uma vez ocorrido o fato, e ainda que, no momento, elas tenham uma estratégia, não obedecem à mesma operação intelectual do impresso. Revelam o que jamais teria sido exposto não fosse a ocorrência de um fato social perturbador. De certo modo, revelam um não dito³²⁹.

Desta forma, ao buscar analisar o processo-crime, é possível identificar as falas que se voltam a pensar o indivíduo dentro da sua dimensão político-social, bem como a dimensão da estrutura que o julga e pretende condenar. Toda essa gama de fatores revela ditos, pois estão escritos, mas também muitos não-ditos, pois existem subjetividades envolvidas, ideologias e tantas outras dimensões que não são colocadas nestas folhas amareladas. Segundo Bourdieu,

A percepção do mundo social é produto de uma dupla estruturação social: do lado objectivo, ela está socialmente estruturada porque as autoridades ligadas aos agentes ou às instituições não oferecem à percepção de maneira independente, mas em combinações de probabilidade muito desigual (...); do lado subjetivo, ela está estruturada porque os esquemas de percepção e de apreciação susceptíveis de serem utilizados no momento considerado, e, sobretudo, os que estão sedimentados na linguagem, são produtos das lutas simbólicas anteriores e exprimem, de forma mais ou menos transformada, o estado das relações de força simbólica.³³⁰

Nessa relação de forças, onde existe, de um lado, um poder simbólico constituído, que é o Estado que criou a legislação que criminaliza o curandeirismo, e, de outro lado, os indivíduos e grupos que possuem o poder simbólico de curar, sem precisar da autorização do Estado, pois sua atuação tem eficácia simbólica³³¹. O processo-crime, assim, expressa essa combinação de poderes desiguais e a percepção do mundo social a partir da estruturação que é objetiva e subjetiva.

³²⁹ FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 33-34.

³³⁰ BOURDIEU, op. cit., 1989, p. 139-140.

³³¹ A respeito disso ver LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia / A eficácia simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967 [1ª ed., 1949].

Assim, essa fonte, por trazer pessoas de carne e osso em contextos históricos específicos, demanda uma leitura especializada, uma leitura da linguagem, que possibilite compreender os enunciados. Conforme Bakhtin,

Quando o homem é estudado fora do texto e independentemente do texto, já não se trata de ciências humanas (mas de anatomia, de fisiologia humanas etc. [...]). O ato humano é um texto potencial e não pode ser compreendido (na qualidade de ato humano distinto da ação física) fora do contexto dialógico de seu tempo (em que figura como réplica, posição de sentido, sistema de motivação).³³²

Neste sentido, é que os dois processos-crimes, são analisados em consonância com o seu contexto social, e os indivíduos que constam ali citados – denunciante, testemunhas, réus, agentes da Justiça – são pensados como “produtos sociais”. Logo, os seus discursos são percebidos como enunciação que, por sua vez, é sempre de natureza social, pois

a enunciação humana mais primitiva, ainda que realizada por um organismo individual, é, do ponto de vista do seu conteúdo, de sua significação, organizada fora do indivíduo pelas condições extra-orgânicas do meio social. A enunciação enquanto tal é um puro produto da interação social, quer se trate de um ato de fala determinado pela situação imediata ou pelo contexto mais amplo que constitui o conjunto das condições de vida de uma determinada comunidade lingüística.³³³

Desse modo, pelo viés da análise do discurso é possível identificar os significados que estão inter cruzados entre as palavras que marcam as representações e estereótipos, pois a linguagem demarca e marca lugares sociais e as influências desses lugares sociais, revelam ideologias, visão de mundo.

Na realidade, o ato de falar, ou, mais exatamente, seu produto, a enunciação, não pode de forma alguma ser considerado como individual no sentido estrito do termo; não pode ser explicado a partir das condições psicofisiológicas do sujeito falante. A enunciação é de natureza social.³³⁴

Assim, pude verificar o quanto a conjuntura daquele contexto impregnava nas práticas de cura estigmas. Havia sobre o sujeito todo um arsenal imagético-discursivo criado para criminalizá-los. Não é demasiado lembrar novamente que o contexto era de predominância de ideais higienistas, do discurso médico-sanitário.

³³² BAKHTIN, op. cit., 2006, p. 334.

³³³ BAKHTIN, op. cit., 1998, p. 124.

³³⁴ Ibid., p. 103.

O governo, portanto, também é responsabilizado, juntamente com os hábitos culturais do povo brasileiro, pela existência do charlatanismo médico, pela falta de interesse na educação popular, pelas políticas de fachada, pela falta de repressão aos charlatães. Isso tudo, e a ineficiência das campanhas higienistas pela educação e pelo saneamento urbano e moral da sociedade, executadas obrigatoriamente e autoritariamente pelos serviços de saúde do governo, resultavam no descrédito no saber médico científico e no crescimento do “charlatanismo médico” e da opção pelo curandeirismo e pelas práticas sobrenaturais de cura, seus maiores rivais.³³⁵

Desta forma, não se tratava somente do campo jurídico, pois esse cumpria apenas uma das funções acerca de sujeitos e práticas, que era a de punição. Existiam outros aspectos, instituições, sujeitos e funções a serem observados, como por exemplo, a imprensa, que fazia o papel de divulgação no campo social e político de vivências cotidianas que estavam fora dos padrões estabelecidos.³³⁶

Dito isto, apresento o primeiro processo-crime que trata de duas acusações: a primeira, enquadrada no artigo 158, e a outra, no artigo 294, pois houve um assassinato. Assim, lê-se no documento, datado de 24 de agosto de 1940, “Pedro II – Codó / Endereçado: Delegado de Polícia / Escrito por: Subdelegado de Polícia”:

Pela leitura destes, chegará V.Sia a evidencia de quanto perversidade e selvageria foi praticada em uma vítima do ignorantismo [...]. Os criminosos, que faço seguir para esta delegacia de policia, devidamente escoltados hao de ter, como por sem duvida, severa punição por parte de V.Sia e do [...] Ministério Público, claro como está, que cometeram alem do crime previsto no artigo 158 do Cog. Penal, o crime tambem previsto no mesmo código em seu artigo 294 [...].³³⁷

No processo constam as informações sobre a vítima, cujo nome é Maria Gomes de Oliveira, brasileira, casada, com vinte e seis anos de idade, “de prendas domesticas”, de cor branca, estatura regular, cabelos pretos, e sobre o acusados José Emídio, conhecido como Zezão de tal, Francilina Maria da Conceição e Joana Pereira de Trindade:

³³⁵ PEREIRA, Jaqueline de Andrade. **Práticas mágicas e cura popular na Bahia (1890-1940)**. Dissertação apresentada ao Mestrado em História da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998, p. 83.

³³⁶ Os sistemas ideológicos constituídos da moral social, da ciência, da arte e da religião cristalizam-se a partir da ideologia do cotidiano, exercem por sua vez sobre esta, em retorno, uma forte influência e dão assim normalmente o tom a essa ideologia. Mas, ao mesmo tempo, esses produtos ideológicos constituídos conservam constantemente um elo orgânico vivo com a ideologia do cotidiano; alimentam-se de sua seiva, pois, fora dela, morrem, assim como morrem, por exemplo, a obra literária acabada ou a ideia cognitiva se não são submetidas a uma avaliação crítica viva. Ora, essa avaliação crítica, que é a única razão de ser de toda produção ideológica, opera-se na língua da ideologia do cotidiano. BAKHTIN, op. cit. 1998, p. 121.

³³⁷ MARANHÃO, **Subdelegacia de Polícia de Pedro II**, Município de Codó. Sumário de Culpa, 1940.

José Emídio – Zezão de tal, casado, maior, piahuense, lavrador, analfabeto, residente no logar Santa Rosa- Codó
 Francilina Maria da Conceição, casada, maior, cearense, analfabeta, residente no logar Santa Rosa-Codó
 Joana Pereira de Trindade, viúva, maior, de prendas domésticas, piahuense, analfabeta, residente na Lagoa Nova – Pedreiras³³⁸

Como testemunhas, constam no processo:

1ª Alfredo Teixeira Abranches (natural deste município, de trinta e quatro anos de idade, cazado, lavrador, residente no logar Santa Rosa, deste município, analfabeto)
 2ª João Francisco dos Santos, (natural do Estado do Piauí, com vinte e sete anos de idade, solteiro, lavrador, morador no logar Pão de Ouro deste município, analfabeto)
 3ª Benedito Lopes dos Reis (natural do Piauí, de vinte sete anos de idade, cazado, lavrador, morador do logar Cruseiro deste município, analfabeto).³³⁹

Já na primeira parte do processo, como se pôde ver, consta o anseio do subdelegado de polícia em uma punição “severa” dos acusados. Antes mesmo de instaurar o inquérito, o subdelegado já parte de uma certeza, supondo “claro como está do crime que cometeram”. Também já se observa categorias, que aparecem muitas vezes em jornais que tratam de matérias acerca dos “pagés”, chamado suas práticas de cura de “selvageria” e atribuindo “ignorantismo” às pessoas que procuram tais práticas.³⁴⁰

Como já salientado, o art. 158, versa sobre “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o **officio do denominado curandeiro**”.³⁴¹ Com base nisso, Zezão de tal, Francilina e Joana são acusados de serem curandeiros. No Jornal Monitor Codoense, do século XIX, que abordarei posteriormente, verifiquei que os articulistas publicaram várias matérias em forma de denúncia, apontando práticas de curas, que eles denominaram de “pagelança” e os sujeitos, por sua vez, de “pagés”, e fazem menção a Santa Rosa, chamada Lagoa Santa Rosa, onde existiram vários “pagés”, sendo esse o mesmo lugar onde residiam Zezão de tal e Francilina, bem como fazem menção da localidade de residência das testemunhas, a saber, Pão de Ouro e Cruseiro.³⁴²

O documento policial continua:

³³⁸ Ibid.

³³⁹ MARANHÃO, op. cit., 1940.

³⁴⁰ JORNAL MONITOR CODOENSE, 12 de julho de 1896.nº 11, p. 11.

³⁴¹ BRASIL, **Decreto-Lei nº 847**, de 11 de outubro de 1890. Grifo meu.

³⁴² JORNAL MONITOR CODOENSE. 12 de janeiro de 1895, nº 21, p. 3.

E, porque assim procedendo, hajam os denunciados praticado o crime previsto no art. 158 combinado com o 294 §1º da Consolidação das Leis Penais, em cujas penas em que acham incursas, oferece-se a perante denuncia para que contra os mesmos seja instaurada o respectivo processo, inqueridas as testemunhas abaixo arroladas e feitas as devidas citações, intimações e modificações.³⁴³

Outra passagem que chama atenção logo no início do processo, é a forma como o promotor público da Comarca de Codó descreve o crime, pois, além da acusação de praticar o “officio de curandeiro”, ele inculpa os acusados do assassinato de Maria de Jesus Oliveira:

Todos presos preventivamente na cadeira pública desta cidade, pelo fato de haverem dia dezoito de agosto do corrente ano, assassinado, exercendo o officio de curandeiro a Maria Jesus de Oliveira, como tudo se evidencia do processado junto, assassinato este praticado com todos os requintes de perversidade.³⁴⁴

Esse fragmento do processo me fez lembrar outra vez as matérias do Jornal acima citado, que qualificam os “pagés” de canibais, raça abjeta, que estariam dizimando grande número de pessoas³⁴⁵, pois, ao escrever que fizeram com “requintes de perversidade” e que o assassinato se deu em razão do exercício do “officio” de cura, o documento já traz pontos importantes da forma como o ocorrido foi interpretado pela Justiça/Estado.

A denúncia foi feita por Pedro Gomes de Souza, pai de Maria Gomes de Oliveira. Ele é ouvido duas vezes. Da primeira vez, tem-se o “Termo de queixa verbal”, que descreve como ocorreu o assassinato de sua filha e nele já constam os nomes dos acusados, da segunda vez, tem-se o “Auto de pergunta ao queixoso”, após ter sido feito a perícia.

Termo de queixa verbal

Aos dezoito dias do mes de agosto do ano de mil novicentos e quarenta, nesta subdelegacia de policia, as duas horas da tarde [...] Pedro Gomes, brasileiro, maior, casado, com sessenta e um anos de idade, lavrador, sabendo ler e escrever, natural do estado do Piaui, residente e domiciliado no logar Lagôa Nova, dizendo vir oferecer queixa crime contra Francilina Maria da Conceição, Joana de Andrade e Zezão de tal, pelo motivo de terem estes no dia deseséte do mês vigente, as dose horas da noite no logar Santa Rosa desta comarca assassinado a sua filha de nome Maria Gomes de Oliveira, disse mais que o crime tinha sido praticado com todos os requisitos de extrema barbaridade, por isso que alem das borduadas [...] a estrangularam impiedosamente no dia e hora acima mencionados, e que depois de cometido

³⁴³ MARANHÃO, op. cit., 1940.

³⁴⁴ MARANHÃO, op. cit., 1940.

³⁴⁵ JORNAL MONITOR CODOENSE. 26 de janeiro de 1895, nº 23, p. 2.

o mesmo Francilina deitara-se sobre a vítima pronunciando estas palavras ‘morreu ou não morrerá’.

Assinam- escrivão Miguel Santos, o senhor Pedro Gomes de Souza, e o subdelegado Cicero Sobreiro.³⁴⁶

Este primeiro relato não traz muitas informações de como se relaciona a prática de curandeirismo com a acusação de assassinato. Mas, mais uma vez, empregam-se categorias muitas vezes usadas (pela Mídia e a Justiça) para se referir às práticas de curas feitas por “pagés”, por exemplo, “barbaridades”.

Consta no processo a perícia que revela elementos interessantes para compreender porque tanto o denunciante como os agentes da Justiça passaram a chamar o crime como um ato com “requintes de barbaridades e perversidade”. Lê-se na documentação:

Portaria

Subdelegacia de Polícia de Pedro II, município de Codó, 18 de agosto de 1940
 “Chegando ao meu conhecimento que no dia dezoito do mês e ano corrente, pelas dose horas da noite, na lagoa Santa Rosa deste município, Francilina Maria da Conceição, Joana Pereira de Andrade e Zezão de tal assacinaram a Maria Gomes de Oliveira, e consoante a queixa verbal apresentada pelo pai desta, cidadão Pedro Gomes, a esta subdelegacia de polícia [...] que seja instaurado o necessário inquérito [...] e que seja feito o corpo de delito na pessoa da vítima, para o qual nomeio os cidadãos Cyrillo Francisco Raúl e Alexandre Silva, brasileiros, maiores, casados, o primeiro é proprietário residente no lugar Cruseiro, o segundo é funcionário publico estadual residente neste Povoado [...]. Assinam: Miguel Santos, escrivão, Cicero Sobreiro, subdelegado de Polícia

Termo de compromisso dos Peritos

Aos dezoito dias do mes de agosto do ano de mil novecento e quarenta nesta subdelegacia de policia as trese horas, perante o cidade Ciceiro Sobreiro, subdelegado de policia comigo escrivão ad hoc do seu cargo ai presentes os peritos Cyrillo Francisco Raúl e Alexandre Silva, deferiu a mesma autoridade e compromisso legal de bem e fielmente desempenharem as funções do seu cargo. procedendo o exame de corpo de delito na pessoa de Maria Gomes de Oliveira, declarando com verdade o que souberem e encontrarem sobre penas da lei o que foi aceito pelos peritos mandando então a autoridade lavrar o presente termo, que lido e achado conforme vai por todos assinados. Eu Miguel Santos, escrivão escrevi. Assinam: Cyrillo Francisco Raúl, Alexandre Silva, Cicero Sobreiro [...] subdelegado de polícia

Auto de corpo de delito

[...] quesitos seguintes: ao primeiro – houve morte? Ao segundo – qual o meio que a ocasionou? Ao terceiro – [...] a lesão corporal produzida foi cauza eficiente da morte? Ao quarto – a constituição ou estado morbido anterior do ofendido concorreu para torna-la irremediavelmente mortal? Ao quinto – a morte resultou das condições personalissimas do ofendido? Ao sexto – a morte resultou não porque o mal fosse mortal, e sim por ter a ofendido deixado de observar o regime médico higiênico reclamado pelo seu estado? Ao sétimo –

³⁴⁶ MARANHÃO, op. cit., 1940.

foi ocasionada por veneno, substancias anestésicas, incendio, asfexia, ou inundação?

[...] declararam o seguinte: que em cumprimento ao compromisso previsto examinaram o cadaver de Maria Gomes de Oliveira, brasileira, casada, com vinte e seis anos de idade, de prendas domesticas, de côr branca, estatura regular, cabelos pretos, trajando um vestido de chitas. Observaram o seguinte: que a vitima estava em uma rêde, tendo o rosto deformado, os cabêlos arrancados em grande parte, dois ferimentos nas frontaes, a boca rôxa e inchada, a garganta bastante inchada e apresentando contusões, braços, antebraços e mãos apresentavam inchaços pretos e arroxeados, os polegares das mãos estavam quebrados, na região renal havia pequenos cortes e contusões, que presumiam, digo, que deixavam vestígios de que a vitima tivesse sido executada a rêlho, disseram ainda que os pés da vitima apresentavam tambem queimaduras, e que da bôca da mesma escorria sangue, tendo pequenas lesões em todo o corpo. Depois responderam aos quesitos pela maneira seguinte: ao primeiro, sim; ao segundo, qual, digo, o meio que a ocasionou foram as pancadas, que a vitima recebera; ao terceiro, sim; ao quarto, não; ao quinto, não; ao sexto, não; ao setimo, não.[...] Em 18 de agosto de 1940. Assinam: Miguel dos Santos, escrivão, Cicero Sobreiro Subdelegado de Polícia, Cyrillo Francisco Raul, Alexandre Silva, Zacarias Dourado, João Vieira.³⁴⁷

À época, escolhiam-se peritos sem qualquer qualificação para o cargo de fazer corpo de delito. Como se pode observar, foram nomeados peritos um funcionário público estadual e um proprietário de terras, tiveram apenas como instrução o que consta no Auto do corpo de delito, isto é, os “quesitos”, que se consistiam em setes perguntas a serem verificadas e respondidas.

Como já apontado pela queixa-crime do pai da vítima, o assassinato ocorreu em 17 de agosto de 1940, os peritos foram nomeados em 18 de agosto de 1940, mesmo dia em que fora apresentada a queixa-crime e feita o Auto de delito. Temos no fragmento acima, a descrição de como os peritos encontraram Maria Gomes de Oliveira. Segundo os quais, ela tinha tido cabelos arrancados, dedos quebrados e ferimentos por várias partes do corpo. Respondendo ao quesito sobre a causa-morte, declararam que foi em razão de pancadas.

Assim, não há dúvidas que houve um assassinato, mas a perícia não revelou qual a relação dele como o “offício” de curandeirismo, isso só ficou claro com os depoimentos de Pedro Gomes, o denunciante, e das testemunhas, que não apenas falam de suas práticas de curas, como por exemplo, citando banhos de ervas, como revelam nomes de entidades espirituais.

Auto de pergunta ao queixoso

Aos desenove dias do mes de agosto de mil novicentos e quarenta, as nove horas do dia, nesta subdelegacia de policia, [...] compareceu Pedro Gomes de Sousa, brasileiro, casado, maior de sessenta e um anos de idade, lavrador, sabendo ler e escrever, natural do estado do Piauí e residente no lugar Lagôa Nova, municipio de Pedreiras. Perguntado sobre o que tem a diser sobre os fatos cometidos [...] disse que no dia desessete de agosto, sua filha, em

³⁴⁷ MARANHÃO, op. cit., 1940.

companhia de Joana Pereira de Andrade, que lhe colocara sobre uma cangalha aposta a um jumento com pes e mãos atadas viajara para o logar Santa Rosa, onde ia submeter-se a tratamento a ser feito por aquela e Francilina Maria da Conceição, que la chegando sua filha Maria Gomes de Oliveira, iniciaram o tratamento, que constava de uma grande roda composta de pessoas totalmente embriagadas que com cantorias agrestes, matracar de tambores, empurravam a paciente e caindo esta colocavam-se sobre a mesma, qualquer um dos que tratavam, as vezes Francilina Maria da Conceição, outras Joana Pereira de Andrade, outras enfim Zezão de tal, e que escanchados sobre a passiente esborduavam-lhe o rosto, faziã pressao sobre os olhos, apertavam-lhe furiosamente a garganta, surravam-lhe com diversos instrumentos de sola e embira amarravam-lhe pés e mãos, arrancavam-lhe impedosamente os cabelos, com palmatora incessantemente lhe esborduavam mãos e pés, e que sempre quando as súplicas da mãe ou do pai da paciente eram feitas, as que trabalham-lhe ameaçavam que se não deixassem prosseguir o serviço o demonio carregaria a paciente, disse mais, que proibiam que a [...] mae lastimasse a sorte da filha lhe desse alimentação ou a acarinhasse visto como tudo isso fazia com que não se retissasse os espíritos de que a paciente estava possuida, disse mais, que depois de estes e tantos outras imensuráveis suplicas, na noite de desessete de agosto pelas dose horas da noite mataram a sua filha e que ainda pouco depois sobre a vitima apusera-se Fracilina Maria da Conceição vibrando-lhe bofetadas e pronunciando as palavras ‘morreu o não morrerá’, disse ainda que sua filha morta desde dose horas da noite, só depois das nove do dia foram dar providencia ao caso, pois que Francilina Maria da Conceição se opunha tocassem no cadaver, dizendo ter muito os espíritos maus e que o bom espírito voltaria dentro em breve, disse mais que interrogando as tratadeiras sobre sua filha estas lhe declararam que o demonio tinha carregado o espírito da mesma e que ellas nada tinha a ver com isso. Nada mais havendo deu-se por findo o presente depoimento que depois de lido e achado conforme vai por todos assinados. Eu Miguel Santos, escrivão ad hoc o escrever e dou fé. Cícero Sobreiro, subdelegado de Polícia, Pedro Gomes de Souza.³⁴⁸

Do depoimento, apreende-se que, segundo o denunciante, sua filha fazia “tratamento” com Joana e Francilina. Este termo já associa o assassinato às práticas de cura que, segundo a legislação vigente, não poderia ser feita por pessoas que não fossem médicos; a descrição do tratamento é de um ritual, pois verificam-se elementos ritualísticos, “constava de uma grande roda composta de pessoas totalmente embriagadas que com cantorias agrestes, matracar de tambores”. Além disso, ao reproduzir a fala de Francilina de que havia uma situação de possessão de um “demônio” e o que eles, os tratantes, não tinham culpa pela morte de Maria de Oliveira, percebe-se que tratava-se de uma cerimônia.

Já nos depoimentos de Francilina e de Joana, que veremos a seguir, os elementos de curandeirismo são mais destacados. Zezão de tal, havia fugido, por isso, no primeiro momento, não se tem o depoimento dele.

³⁴⁸ MARANHÃO, op. cit., 1940.

Auto de perguntas a acusada Francilina Maria da Conceição
 Aos desenove dias do mes de agosto do ano de mil novicentos e quarenta nesta subdelegacia de policia, as nove horas ai presente o cidadão Cicero Sobreiro, subdelegado de policia, comigo escrivão ad hoc do seu cargo, compareceu Francilina Maria da Conceição, casada com trinta e nove anos de idade, brasileira, de prendas domésticas, analfabeta, natural do Ceará, residente em Santa Rosa deste municipio. Perguntada sobre os fatos da portaria e queixa de folha que ouviu ler respondeu que não era responsável pela morte de Maria Gomes de Oliveira, que esta foi condusida por Joana Pereira de Andrade, fora a sua casa a procura de tratamento e que ela a depoente se esforçara para por bôa a sua cliente que para isto fez diversas rodas de encantado, demoniadas rodas de Mãe-dagua, durante as quais cantavam, faziam soar os tambores, as marimbas, e os maracas de cabaça, disse que não faltavam os difumadores as benzedeiiras, os banhos na cabeça todos feitos pela mesma, e com os quais disse já ter obetido curas em outras pessoas, declarou ainda que Maria Gomes de Oliveira estava possuindo diversos espíritos, entre estes, as de Lalôa, Potassa e Creolino, que tirou todos os espíritos da doente ficando apenas um, pai dos demais [...], quanto aos sofrimentos e contrusões que apresentavam o cadaver não foram praticados por ela, que apenas lhe dera alguns bolos, e borduadas com cordão de São Francisco e com espadas encantadas, proprias para o seu serviço e nada mais disse [...].³⁴⁹

Francilina da Conceição não reconhece o crime de assassinato, mas reconhece o de curandeirismo, visto que dá detalhes sobre o “tratamento” e alguns elementos usados para o seu “serviço”. Interessante quando ela diz que se esforçou para “por [pôr] bôa a sua cliente”, pois, ao chamar Maria Gomes de cliente, afirma ter realizado um ofício. Ela continua narrando que o tratamento teve “roda de encantado, de Mãe-dagua”, elencando os instrumentos utilizados “marimbas, maracas, tambores, difumadores”. Ao falar em benzedeiiras e uso de banhos, vai confirmando o arsenal imagético-discursivo sobre práticas de curas, e por fim, ainda salienta que usou “cordão de São Francisco e espadas encantadas”, tudo isso testifica que praticou curandeirismo.

Joana Andrade em seu depoimento dá mais detalhes sobre o caso de Maria Gomes e sua relação com o curandeirismo.

Auto de perguntas a acusada Joana Pereira de Andrade
 E logo a seguir, as des horas do dia, no mesmo lugar, presente a autoridade compareceu a acuzada Joana Pereira de Andrade, viuva, com quarenta anos de idade, brasileira, analfabeta, natural do Piaui, residente no lugar Lagôa Nova, municipio de Pedreiras, perguntava quais suas declarações sobre o crime de que é acusada constante da portaria e queixa as folhas que lhe foram lidas respondeu que nada devia sobre o crime de que era acuzada, que apenas auxiliava no tratamento a convite de Francilina Maria da Conceição sua comadre, disse mais, que so tinha levado Maria Gomes de Oliveira para a casa de sua comadre, o fisera guiada por um espírito denominado “Tetula do Mar” que se dera alguma pancada na doente, isso fisera enquanto o espírito agia

³⁴⁹ MARANHÃO, op. cit., 1940.

dentro de si, disse mais que o espirito lhe deixara horas depois, e desde então não mais tocara na doente, contentando-se apenas em preparar os banhos, arranjar brasas para os difumadores, que eram ministrados por sua comadre. Disse mais que em casa desta tinha um neto seu em tratamento, o que a levava frequente vezes a casa da comadre. Nada mais disse e nem lhe foi perguntado.³⁵⁰

Como é possível observar pelo seu depoimento, assim como Francilina, Joana também não reconhece o crime de assassinato. Segundo ela, o que fez foi servir de auxiliar no ofício de cura, como ela destaca, “preparando banhos e brasas para os difumadores”. Interessante notar também, que ela chega até a afirmar que chegou a machucar a doente, mas que o fizera guiada por um espírito, ou seja, não poderia ser culpada por isso, pois não era ela quem estava fazendo, mas “Tetula do Mar”.

Após ouvir as duas acusadas, foi a vez de ouvir as testemunhas, que deram mais detalhes do “tratamento”.

Declaração das testemunhas

Primeira testemunha

Ao desenove dias do mes de agosto do ano de mil novicentos e quarenta, as dez horas do dia nesta subdelegacia de policia presente o cidadão Cicero Sobreiro subdelegado de policia comigo escrivão ad hoc do seu cargo, compareceu a primeira testemunha de nome Alfredo Texeira de Abranches de trinta e quatro anos de idade, casado, natural deste município, analfabeto, lavrador, residente no logar Santa Rosa o qual sendo inquerido sobre os fatos constantes da portaria e queixa de fls. que lhe foram lidas, declarou o seguinte que indo para sua roça no dia dose de agosto encostou na casa de Fancilina Maria da Conceição, onde assistiu a esta faser diversas judiações na pessôa de Maria Gomes de Oliveira, entre elas quebrar-lhe os dedos polegares, montada esta e Joana Pereira de Andrade sobre a doente espancando com as mãos, o rosto e demais partes do corpo da doente, disse a testemunha as tratadeiras que não fisesse aquilo pois estavam comentendo um crime, ao que lhe responderam que ninguem devia ter pena do demonio, enquanto isto o depoente seguiu o seu caminho de volta do seu serviço, pelas cinco da tarde encontrou Fancilina Maria da Conceição, Joana Pereira de Andrade e Zezao de Tal, todos embregados a vibrarem fortes pancadas sobre a doente, em cima desta estava Franciliana com as mãos na garganta da doente, enquanto esta recebia diversas outras pancadas Joana Pereira de Andrade e Zezao de Tal, disse ainda que em grande quantidade o sangue jorrava das faces da doente, da qual arrancavam os tres ainda os cabelos impiedosamente disse mais que dias depois, levou esse fato ao inspetor daquela zona, o qual tomara as providencias, sendo que às ocultas, as tratadoras continuavam em sua perversidade. E ainda mais disse e nem lhe foi perguntado.

Segunda testemunha

João Francisco dos Santos, solteiro, maior de vinte e sete anos de idade, lavrador, analfabeto, natural do Piauí, morador no logar Pão de Ouro, deste município. Inquerido sobre o que sabe com referência ao fato constante da portaria e queixa de fls que lhes foram lidas, respondeu que no dia dose do

³⁵⁰ Ibid.

mes de agosto estava a trabalhar para o senhor Pedro José Viana, no lugar Santa Rosa, e quando ia limpar um poço, ouvira uns gritos e rumaram em direção deste, tendo desta maneira chegado a casa de Francilina Maria da Conceição, onde constatou que Zezão de Tal sentado sobre a pessoa de Maria Gomes de Oliveira, com uma das mãos sustinha os cabelos desta e com a outra fechada vibrava-lhe fortes bofetões. E mais não disse, nem lhe foi perguntado.

Terceira testemunha

Benedito Lopes dos Reis, casado, maior, com vinte e sete anos de idade, analfabeto, natural do Piauí, residente no lugar Cruseiro deste município. Interrogado sobre o que sabe com reação ao fato constante da portaria e queixa de fls que foram lidas, respondeu: que no dia quinze de agosto tendo indo a Santa Rosa, a passeio, encontrou na casa de Francilina Maria da Conceição, uma doente de Nome Maria Gomes de Oliveira e lhe informaram que esta tinha sido levada ali para tratamento poucos momentos depois de sua chegada, disse o depoente ter assestido Joana Pereira de Andrade, com fortes empurrões, lançada fora de uma rede onde estava deitada, a doente Maria Gomes de Oliveira, e que então sobre sentou-se Joana Pereira de Andrade, vibrando-lhe em todo o corpo fortes bofetadas, notou também que em consequência das pancadas a doente punha sangue pelos os olhos, boca e nariz, disse mais que ainda no dia dezoito, passando pela misera casa, encontrou Francilina Maria da Conceição sentada no estomago da doente esbofeteando-a e arrancando-lhe os cabelos, dizendo estar retirando maus, disse mais que no dia quinze assistira Zezão de Tal vibrar dois fortes burros sobre a doente, dos quais, um no ouvido outro na região cervical, declarou ainda, que no dia dezoito, quando Maria Francilina, digo Francilina Maria da Conceição, saiu de cima da doente já estava morta disse mais ter visto grande quantidade de sangue, que saía, nesse momento, dos olhos, boca e nariz. Disse mais que viu grandes enchassos e contuzões, em outras partes do corpo. E nada mais tendo a declara nem lhe tendo sido perguntado.³⁵¹

Algo que me chamou atenção nos depoimentos das testemunhas foram as datas, pois as duas vezes que depôs Pedro Gomes, o denunciante, este mencionara o dia 17 de agosto como dia em que ocorreu a sessão de curandeirismo que culminou no assassinato de sua filha. Mas, as testemunhas falaram em 12 e 15 de agosto, ou seja, deram a entender que o “tratamento” pode ter durado dias, mas que Maria Gomes só veio a falecer depois. Parece haver contradições, porque a terceira testemunha, Benedito dos Reis, falou que só no dia 18 Maria Gomes estava morta. Isso também não condiz com os depoimentos de Pedro Gomes que falou em “dose horas” do dia 17 de agosto, sem esclarecer se era meio-dia desse dia ou meia-noite para o dia 18.

Todas as testemunhas detalham uma sessão de “perversidade”, confirmando que Maria Gomes foi brutalmente assassinada pelos três acusados. Só a primeira testemunha fala em “demônio” e “embriaguez” em seu depoimento, as demais não deixam transparecer em seus relatos qual a vinculação entre o curandeirismo e o assassinato.

³⁵¹ MARANHÃO, op. cit., 1940.

Após os depoimentos, constam no processo certidões e outros documentos sobre o desenrolar do inquérito, como por exemplo, a busca pelo terceiro acusado.

CERTIDÃO

Certifico que intimados os acusados deixou de compariser, para ser ouvido, o de nome Zezão de Tal, por ter fugido. O referido é verdade e dou fé. Eu Miguel Santos, escrivão ad. Hoc o escrevi nesta data. Pedro II desenove de agosto de mil novecentos e quarenta.

Conclusão

E logo em seguida faço conclusão destes autos, ao senhor subdelegado de policia, do que para constar lavrei este termo. Eu Miguel Santos, escrivão o escrevi.³⁵²

Pelo que aparece na fonte, José Emídio (Zezão de tal), ficou foragido até o dia 16 de setembro de 1940; já Joana e Francilina foram presas preventivamente, tendo as prisões decretadas como em flagrante.

Auto de prisão em flagrante

Aos desoitos dias do mes de agosto o ao de mil novecentos e quarenta neste povoado Pedro II, município do Codó, Estado do Maranhão, as quatorze horas, na casa de residência do subdelegado de policia deste povoado, cidadão Cícero Sobreiro, onde se achava a mesma autoridade, comigo escrivão ad-hoc ao seu cargo, aí compareceu Pedro José Viana, natural deste município com cinquenta e um ano de idade, cazado, lavrador, morador no logar Santa Rosa deste município, analfabeto o qual declarou ter prendido Francilina Maria da Coceição, Joana de Andrade e Zezão de Tal, este, que se evadira, no ato de terem assassinado a Maria Gomes de Oliveira, e que por isso as conduzio a presença deste autoridade, sendo acompanhado pelas pessoas, que aqui se acham. E nada mais disse.

Em seguida, presente a primeira testemunha Alfredo Teixeira de Abranches, natural deste município, de trinta e quatro anos de idade, cazado, lavrador, residente no logar Santa Rosa, deste município, analfabeto, a qual sob o compromisso legal prometeu diser a verdade e sendo inquerido disse ser verdade o que acabava de expor condutor e mais não disse. Presente a segunda testemunha João Francisco dos Santos natural do Estado do Piauí, com vinte e sete anos de idade, solteiro, lavrador, morador no logar Pão de Ouro deste município, analfabeto o qual declarou, sob compromisso legal diser a verdade e sendo inquerido disse que era verdade o que tinha declarado o condutor. E não mais disse.

Presente a terceira testemunha Benedito Lopes Rêgo, natural do Piauí, de vinte sete anos de idade, cazado, lavrador, morador do logar Cruseiro deste município, analfabeto, a qual sob compromisso legal prometeu diser a verdade e sendo inquerida, disse ser verdade o que o condutor acabava de expor e mais não disse.

Em seguida presente o queixado Pedro Gomes de Souza, natural do Piauí, residente no logar Lagôa Nova, município de Pedreiras, de sessenta e um anos de idade, casado, lavrador, sabendo ler e escrever, o qual sob compromisso legal prometeu diser a verdade e sendo inquerido declarou, que com suplícios atroses, Francilina Maria da Conceição, Joana de Andade e Zezão de Tal, no

³⁵²Id.

dia desesete de agosto, do ano corrente, haviam assassinato a sua filha de nome Maria Gomes de Oliveira. E mais não disse. Passando a autoridade a interrogar os acusados perguntou-lhes, qual seu nome, filiação, idade, estado, profissão, naturalidade e se sabiam ler e escrever. Respondeu a primeira acusada chamar-se Francilina Maria da Conceição, filha legítima de Henrique Lima de Souza e Ursulina Maria da Conceição, de trinta e nove ano de idade, casada, de prendas domésticas, natural do Ceará, residente no lugar Santa Rosa deste município, analfabeta. Perguntando-lhe ainda a mesma autoridade se era verdade o que acabavam de dizer condutor e testemunhas e o que tinha a alegar em sua defesa, respondeu que ele tinha levado para tratamento Maria Gomes de Oliveira, e que aquela constataria que a doente tinha diversos espíritos e entre estes Potassa Lalôa, Creolina, Paulo, Rita, Josefa Compadre e Madrinha, que iniciaram tratamento por meios de sessões de Mãe-dagua, no qual era aplicados fumegatórios de inseso, alecrim bruto, pau carcundo e diversos outros, com os quais já tinha obtido ótimos resultados em outros de sua clientela, que tinha vibrado durante suas orações dois bôlos, nas mãos e dois nos pés de sua cliente, além de pequenas borduadas com cordão de S. Francisco, quando nas benzideiras. Disse mais que a doente morrera em sua casa, antes que tivesse tomado uma garrafada adredimente preparada, disse ainda que justara o tratamento pela quantia de duzentos mil reis. E nada mais disse.

Respondeu a segunda acusada chamar-se Joana Pereira de Andrade, filha de Cosmo Casemiro de Andrade e Filomena Rosa de Souza, que era filha legítima, de quarenta anos de idade, viúva de prendas domesticas, natural do Piauí, residente no lugar Santa, digo, no lugar Lagôa Nova do município de Pedreiras e que era analfabeta perguntando-lhe ainda a mesma autoridade se era verdade o que acabavam de dizer com essa condutor e testemunhas, aqui presentes, e o que tinha a alegar em sua defesa, disse que conduzida por um espírito de nome “Estrela do Mar” foi a casa de dona Maria Roque de Oliveira e de seu esposo, Pedro Gomes de Souza, em procura da doente Maria Gomes de Oliveira, e quando deu por si, estava em casa de Francilina Maria da Conceição encarregada do tratamento. E mais não disse. Por serem analfabetos assinar-se-ão pela conduta os cidadãos [...] Pedro II, 18 de agosto de 1940.³⁵³

Como se pode notar parece que o processo contém páginas fora de ordem, pois primeiramente apareceram os depoimentos das acusadas feitos no dia 19 de agosto de 1940, mas, posteriormente, aparece o Auto de prisão, onde contém depoimentos das acusadas em 18 de agosto, mesmo dia da denúncia.

A despeito sobre a ordem dos fatos ou das páginas do processo, o que cabe atentar-se é aos discursos, pois, tanto Francilina quanto Joana dão mais detalhes sobre a prática de curar, relatando as ervas usadas (“no qual era aplicados fumegatórios de inseso, alecrim bruto, pau carcundo e diversos outros”) e incluindo valor cobrado (“duzentos mil réis). Francilina ao dizer que tinha sucesso com uma “clientela” assegura que exercia um officio e, ao citar que “a doente tinha diversos espíritos e entre estes Potassa Lalôa, Creolina, Paulo, Rita, Josefa Compadre e

³⁵³ MARANHÃO, op. cit., 1940.

Madrinha,” reconhece que, o que fez, era uma sessão de cura que envolvia expulsão de espíritos por meio de “tratamento por meios de sessões de Mãe-dagua”.

Joana mais uma vez afirma ter sido conduzida por um espírito, desta vez o chama de “Estrela do Mar” e que foi a responsável por buscar Maria Gomes e levá-la para o tratamento.

Também interessante notar que o Auto de prisão foi lavrado na casa do subdelegado de Polícia. Só depois dessa documentação consta o relatório sobre o caso, explicando porque Joana e Francilina foram presas preventivamente.

RELATÓRIO

Do presente inquerito policial verifica-se o seguinte fato criminoso: que no dia 18 de mes corrente pelas doze horas da noite mais ou menos no lugar Sta Roza deste Municipio Francilina Maria da Conceição, Joana Pereira de Andrade e Zezão de tal, na ocasião em que curavão em seção do Curandeirismo (baixo-espíritismo), a Maria Gomes de Oliveira, esta como afirmão as testemunhas já se encontrava bastante doente. Dos dizeres das testemunhas ouvidas este inquerito vêse claramente que Francilina Maria da Conceição, Joana Pereira Andrade e Zezão de tal forão os autores do homicidio de Maria Gomes de Oliveira. Zezão de tal na ocasião em que cometerão o crime foragira-se até esta data. Mas as acuzadas forão presas em flagrante conforme termo constante nestes autos.

Como tenham as acuzadas cometido o crime previsto no art 158 e o crime previsto no art. 294 do Cód. Penal pelo que devem ser punido, requero ao Sr. Juiz de Direito da Comarca a prisão preventiva das criminosas para evitar que fujão a ação da Justiça. Assim, determino sejam remetido estes autos ao Sr. V. Promotor Publico da Comarca por intermedio do Sr., Sup. de Juiz de Direito da Comarca.

Codó, 28 de agosto de 1940, Constantino Aguiar, Delegado de Policia.

REMESSA

Codó, 28 de agosto de 1940

Francisco Pereira da Silva

Escrivão de Polícia

Remetto

Vistos etc.

Consta dos presentes autos que as acusadas Francilina Maria da Conceição, Joana Pereira de Andrade e Zezão de tal, no lugar Santa Rosa, deste municipio, praticaram o homicidio na pessoa de Maria Gomes de Oliveira, as provas são exuberantes.

Os acusados foram presos em flagrante delito, havendo exceção de Zezao de tal que se acha foragido.

Trata-se no caso em [...] um crime inafiançável, por isso [...] a prisão preventiva das acuzadas, que podem escapar à ação da Justiça, este Juizo determina a prisão preventiva das acusadas. Expede-se mandado de prisão, dê-se nota desculpa. Ao escrivão do 2º ofício.

Codó, 30 de agosto de 1940.

Henrique Nascimento.³⁵⁴

³⁵⁴ MARANHÃO, op. cit., 1940.

O relatório sobre a prisão das acusadas afirma que existiam “provas exuberantes” sobre os crimes enquadrados nos artigos 158 e 294 do Código Penal. Com referência ao primeiro artigo, o documento aponta a “ocasião em que curavão em seção do Curandeirismo (baixo-espíritismo)”³⁵⁵. À época foi bastante comum o uso da expressão “baixo espíritismo” para fazer referência ao curandeirismo, pois era visto como prática de magia, portanto não era religião e, logo, fazia parte de uma lógica do sagrado “menor”. Já com base no segundo artigo, que trata do crime de assassinato, justifica-se a prisão preventiva, ainda mais em razão de um dos acusados já estar foragido, sendo que o mesmo poderia ocorrer com Joana e Francilina.

O relatório fora assinado em 28 de agosto de 1940, mas houve juntada de documentos, e foi finalizado em 30 de agosto de 1940, tendo assim, efetivamente, a expedição de mandado de prisão, que só veio a ocorrer em 7 de setembro do mesmo ano.

Auto de prisão

Aos sete dias do mez de setembro de mil e novecentos e quarenta, as quinze horas nesta cidade de Codó, estado do Maranhão em virtude do mandado [...], intimei Francilina Maria da Conceição depois de [...] apresentar-lhe o mesmo mandado, para que me acompanhasse incontinentemente. E como obedecesse a conduzi a cadeia pública desta cidade onde ficou preza digo recolhida e preza e para constar lavrei o presente auto em que me assigno. Codó, cinco de setembro de mil novecentos e quarenta. Lucio Jose dos Santos. Oficial de Justiça.

Recebi a nota de culpa constante do presente mandado.

Por Francilina Maria da Conceição, por ser analfabeta.

Codó, sete de setembro de mil novecentos e quarenta. Sebastião Nogueira, Alcides Augusto de Moura, José Maria Coqueiro.³⁵⁶

José Emídio, fora preso no dia 16 de setembro de 1940 e prestou depoimento em 23 de setembro do mesmo ano.

Requeiro, baixem estes autos à policia, afim de ser ouvido o acusado, Zezão de Tal, que já se encontra recolhido à cadeia pública, desta cidade, assim como, que seja decretada a prisão preventiva do mesmo, caso seja necessário. Codó, desesseis do setembro de mil novecentos e quarenta. [...]

Termo de declaração de José Emidio

Aos vinte e tres dias do mez de setembro do ano de mil novecentos e quarenta, nesta cidade de Codó, do estado do Maranhão, na Delegacia de Polícia as oito horas, presente o cidadão Constantino Aguiar, Delegado de Policia deste município, comigo, Escrivão de seu cargo, compareceu, José Emídio (vulgo Zezão), casado, de trinta e cinco anos de idade, piauiense, lavrador, não sabendo ler e nem escrever e residente no logar “Santa Rosa”, deste município, o qual inquerido pelos fatos constantes nessa portaria de fls, disse que no dia

³⁵⁵ A respeito disso ver: GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espíritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 19, jul. 2003.

³⁵⁶ MARANHÃO, op. cit., 1940.

dezoito do mez de agosto deste ano, o declarante juntamente com Francilina Maria da Conceição e Joana Pereira de Andrade, na ocasião em que tratavam com seções de macumba (curandeirismo) e deram diversas surras com sipós e cordões de S. Francisco, que mediante a todos estes tratamentos, [...] veio a morrer Maria Gomes de Oliveira que soube o declarante ter a mesma falecido em consequências do tratamento que essa lhe fazia com Francilina Maria da Conceição e Joana Pereira de Oliveira, que viu a Maria Gomes de Oliveira, morta em casa do próprio declarante. E de como nada mais disse, assinado pelo Delegado e assina o declarante por ser analfabeto, João Pereira Barros, Eu, Francisco Pereira da Silva, escrivão escrevi.

Constantino Aguiar
Delegado de Polícia
João Pereira Barros.

CONCLUSÃO

Codó, 23 de setembro de 1940, Francisco Pereira da Silva, escrivão de polícia. Concluzos.

Estando cumprido o despacho do Sr. Pr. Público da Comarca constante d'este aos autos e estando os mesmos concluzos determino sejam remetidos ao Sr. V. Promotor Público da Comarca por intermedio do Sr. suplente Juiz de Direito da Comarca para seus devidos fins.

Codó, 23 de setembro de 1940.

Constantino Aguiar
Delegado de Polícia³⁵⁷

A dificuldade de recompor a trama histórica se dá por diversos fatores, quase sempre relacionados a fonte que se trabalha e as perguntas feitas a elas, tendo o anseio de se obter resposta às vezes pretensiosas demais, no caso dos arquivos do Judiciário. Como já salientara Farge³⁵⁸ e Ginzburg³⁵⁹ são sempre fragmentos do que escrevera não o sujeito que se busca “desvendar” (nesse casos, os acusados), mas os operadores da Justiça, portanto, aquilo que nós, cientistas sociais, fazemos é analisar, como bem dissera Geertz³⁶⁰, interpretações de interpretações. Assim, é que me chamou atenção a categoria “macumba” usada no texto como sinônimo de curandeirismo. Me questionei se havia sido Zezão de tal que a pronunciou ou o escrivão que a pôs no texto, como fizera o delegado de polícia ao expedir o relatório de prisão de Francilina e Joana, colocando a expressão “baixo-espiritismo” como sinônimo de curandeirismo.

Pelo que pude perceber no trabalho de pesquisa, a categoria macumba vai aparecer no século XX, no XIX, usa-se cura, pajelança, curandeirismo, feitiço. Logo, mesmo em se tratando de um processo que versava sobre o Código Penal do século XIX (1890), fora feito no século XX (1940), então, estava, notadamente, marcado pelas ideias e discursos da época.

³⁵⁷ MARANHÃO, op. cit., 1940.

³⁵⁸ FARGE, op. cit., 2009, p. 13-14.

³⁵⁹ GINZBURG, op. cit., 1989.

³⁶⁰ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan. 1989.

Depois destes documentos, muitas partes do processo não foram possíveis de serem lidas, pois algumas páginas estavam muito desgastadas, houve mudança de escrivão e oficial de justiça, então mudou-se a caligrafia, o que dificultou muito a leitura, mas o que pude notar é que os réus foram soltos; afinal, estavam presos apenas preventivamente. Posteriormente, foram presos e libertos via Habeas Corpus (porque o processo demorou) e o processo correu até 1944. Nesse ínterim, houve grandes problemas com o novo oficial de justiça, que foi acusado de obstruir o processo.

Em 1941 houve tramitação do processo do seguinte modo:

CERTIDÃO

Certifico, que expedi mandado de prisão aos réus [...] O referido é verdade e dou fé, Codó, 2 de dezembro de 1940, Abimael Cezário de Jesus Braga.

CERTIDÃO

Certifico que deixei de dar cumprimento ao mandado vossos, em virtude de me achar em diligências da mesma natureza. O referido é verdade e dou fé, Codó, 20 de dezembro de 1940, Lúcio José dos Santos, oficial de justiça.

CONCLUSÃO

Codó, 3 de fevereiro de 1941, Abimael Cezário de Jesus Braga, escrivão.
É lamentável o estado de ociosidade em que jaz os serviços forenses na sede desta comarca, notadamente com referência ao serviço criminal. A certidão supra não inibe o oficial de justiça Lucio José dos Santos, do não cumprimento dos seus deveres. Chamo por isso, mais uma vez a atenção do mesmo secretário para o exato cumprimento dos seus deveres. Designo o dia doze, do corrente, as nove horas, na sala das audiências, para o sumário de culpa, para o que, sejam citado o réo, notificadas as testemunhas e cientificado o Dr. Promotor público da comarca.

Codó 3 de fevereiro de 1941, Amarantino Ribeiro Gonçalves 1º suplente Juiz de Direito em exercício.³⁶¹

CERTIDÃO

Certifico que em cumprimento ao despacho retro expedi os mandados de citação aos réus e notificação as testemunhas, [...] Codó, 4 de fevereiro de 1941. Abimael Cezário de Jesus Braga.³⁶²

O juiz em exercício mostrou sua indignação como o oficial de justiça via documento formal, ainda que tenha explicado o motivo de não ter cumprido as ordens antes. Assim, logo depois, o oficial de justiça expediu rapidamente os mandados de prisão e a intimação de testemunhas via edital, que fora publicado em 18 de março de 1941:

CERTIDÃO

Certifico que em cumprimento ao despacho retro, nesta data, expediu o edital de citação ao réo José Emídio, registrando no correio local, endereçado ao Sr Diretor do Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda, para a sua

³⁶¹ MARANHÃO, op. cit., 1940.

³⁶² Ibid.

devida publicação pelos “Diário Oficial” do Estado, conforme certificado que adeante junto. O referido é verdade e dou fé.

Codó, dezoito de março de mil novecentos e quarenta e um. Abimael Cezário de Jesus Braga

JUNTADA

Nesta data junto a estes autos a cópia do edital de citação ao réo José Emídio, que adeante se vê.

Codó, dezoito de maio de mil novecentos e quarenta e um.

O escrivão Abimael Cezário de Jesus Braga.

Cópia – “Edital de citação – O Dr Amarantino Ribeiro Gonçalves. Primeiro suplente do juiz de direito, do termo e sede da comarca de Codó, Estado do Maranhão, por nomeação e titulo legal && – Faço saber ao réo José Emídio, que pelo presente fica citado para se ver processar, no dia 26 do próximo mez de Abril, as nove horas, na sala das audiências deste Juízo, que pelo Promotor Público da Comarca, lhe foi dirigida a petição do teor seguinte: – Exmº. Snr. 3º Supplente de Juiz de Direito da Comarca – O abaixo assenado, Promotor Público da Comarca, no exercício de suas atribuições legais vem perante V.S., baseado no inquerito policial apenso, denunciar de José Emídio, vulgo Zezão, casado, maior, lavrador, Piauiense, analphabeto, residente no lugar “Santa Rosa”, deste município; de Francelina Maria da Conceição, casada, maior, de prendas domésticas, cearense, analphabeta, residente no lugar “Santa Rosa”, deste município e de Joanna Pereira de Andrade, viúva, maior, de prendas domésticas, piauiense, analphabeta, residente no lugar “Lagôa Nova”, do município de Pedreiras, todos presos preventivamente na cadeia pública desta cidade, pelo facto de haverem no dia dezoito de agosto do corrente ano, assassinado, exercendo o ofício de curandeiro a Maria Gomes de Oliveira, como tudo se evidencia do processado junto, assassinio este praticado com todos os requintes de perversidades. E porque assim procedendo, hajam os denunciados, praticado previsto no artº 158 combinado com o 294 § 1º da Cons das Leis Penaes, em cujas penas se acaham, digo, se acham em cursos, oferece-se a presente denuncia para que contra os mesmos seja instaurado o respectivo processo, inqueridas as testemunhas abaixo arroladas e feitas as devidas citações, intimações e notificações. Nestes termos. p. deferimento. Codó, vinte e seis de setembro de mil novecentos e quarenta. (a) Américo Faria de Carvalho – Promotor Público – Rol de testemunhas – 1ª - Alfredo Teixeira de Abranches, residente no lugar Santa Rosa, deste município – 2ª - João Francisco dos Santos, residente no lugar Pão de Ouro, deste município – 3ª – Benedicto Lopes dos Reis, residente no lugar, Cruzeiro, neste município. Data supra – Américo F. de Carvalho – Promotor Público”. Expedido mandado de citação oficiou o oficial encarregado da diligencia que deixou de citar ao réo Emídio, digo, Réo José Emídio, por não o encontrar e ser ignorado o seu paradeiro, pelo que vindo-me os autos concluzos proferi o seguinte despacho – “Cite-se o réo por edital para se ver processar no dia quinze de março vindouro, as doze horas, no lugar do costume, notificando-se as testemunhas e sciificando-se o Promotor Público – Codó, 10/2/941 (a) Amarantino Ribeiro Gonçalves. E como até agora não tenha sido publicado pela Imprensa Oficial, o edital expedido, vindo-me os autos novamente concluzos, proferi os despachos que se seguem; – “Cite-se novamente o réo por edital, uma vez que pela Imprensa Oficial não foi publicado até agora o edital constante da certidão retro, para se ver processar no dia vinte e seis de abril deste anno, as nove horas, na sala das audiências, sendo para isso expedido novo mandado de citação as rés prezas preventivamente; notificadas as testemunhas e sciificado o Promotor Público ad-hoc. Codó, 18/3/941. (a) Amarantino Ribeiro Gonçalves”. Fica, pois, pelo presente, citado o réo José Emídio, vulgo Zezão, para comparecer a sala das audiências deste Juízo,

o prédio da Prefeitura Municipal, desta cidade no dia, lugar e hora supra designados, afim de se ver processar. Dado e passado nesta cidade de Codó, aos 18 de março de 1941. Eu Abimael Cezário de Jesus Braga, Escrivão que escrevi. (a) Amarantino Ribeiro Gonçalves –. Está conforme a original e dou fé.

Codó 18 de março de 1941. O escrivão Abimael Cezário de Jesus Braga.³⁶³

Mais uma vez, o José Emídio estava foragido. Após essa cópia da citação do edital, que estava datilografada, consta no processo um Habeas Corpus, que fora expedido. constando o nome dos três acusados, que deveriam todos serem soltos em 24 de abril de 1941.

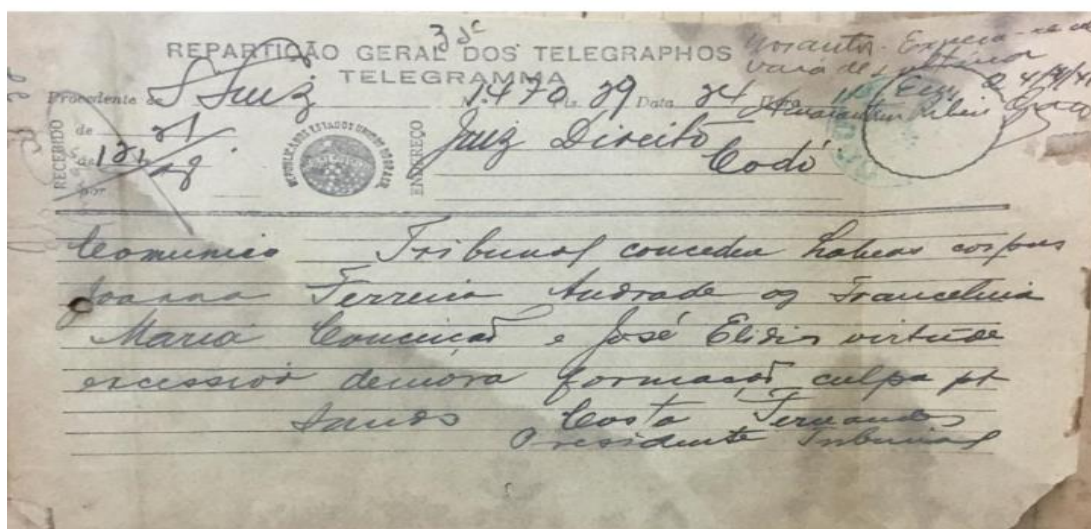
Habeas Corpus

Expeça-se alvará de soltura em 24/04/1941.

Juiz Direito Codó.

Comunico Tribunal concedo habeas corpus Joana Ferreira Andrade, Francilina Maria Conceição e José Emídio virtude excessiva demora formação culpa por laudo.³⁶⁴

Figura 20: Telegrama comunicando a concessão de Habeas Corpus (acima transcrita)



Fonte: Processo crime, 1941³⁶⁵

Ainda que esse Habeas Corpus seja de 24 de abril 1941, na sequencia dele aparece a foto do edital que convoca os acusados para serem processados (em março de 1941). Eu transcrevi acima a cópia o mesmo. Logo após encontra-se o “auto de defesa” de José Emídio, Joana e Francilina e uma certidão da audiência com data de 26 de abril de 1941 e outra com mandado de citação a José Emídio, datada em 18 de outubro de 1941. Tudo isso está junto com

³⁶³ MARANHÃO, op. cit., 1940.

³⁶⁴ MARANHÃO, op. cit., 1940.

³⁶⁵ Foto do processo crime encontrado no Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão.

uma certidão na qual consta que os documentos ficaram em posse do oficial de Justiça Lúcio José dos Santos e só foram devolvidos ao cartório no início de 1943, como se pode ler abaixo:

CERTIDÃO

Certifico que somente hoje, o oficial de justiça Lucio José dos Santos, devolveu a cartorio os mandados constantes de certidão supra, pelo que faço os presentes autos concluzos ao Dr. Juiz de Direito, para os devidos fins, e junto aos autos os mandados referidos; dou fé. Codó, 18 de janeiro de 1943, o escrivão Abimael Cezário de Jesus Braga.³⁶⁶

A “ociosidade” do oficial de Justiça que já havia sido mencionada em 1941, continua a ser constada nos documentos em 1943 e 1944. Como se pode ver na citação acima, toda a documentação de 1941 ficou sob sua posse até 1943.

Numa “juntada” de documentos, datada de 18 de janeiro de 1943, consta um mandado de notificação aos réus e testemunhas para comparecerem em 1º de novembro de 1941. Tal mandado é datado de 28 de outubro de 1941. Também consta uma certidão do oficial de Justiça de 10 de novembro de 1941, dizendo que não os encontrou, mas a conclusão dessa “juntada” é datada de 1943 e há novamente pedido de citação dos réus em edital para comparecem a uma audiência agendada para 2 de março de 1943.

JUNTADA

Juntei hoje, em 18/01/1943, o Escrivão Abimael Cezário de Jesus Braga O Doutor Amarantino Ribeiro Gonçalves, Primeiro Suplente de Juiz de Direito, em exercício, da Comarca de Codó, Estado do Maranhão, etc. Mando a qualquer Oficial de Justiça deste Juízo, a quem fôr este apresentado, indo por mim assinado que, em seu cumprimento dirija-se ao lugar “Santa Rosa”, neste município, e aí cite a José Emídio, vulgo Zezão, Francelina Maria da Conceição e Joana Pereira de Andrade, para no dia 1º de novembro p. vindouro, as nove horas, comparecerem nas salas das audiências no edifício da Prefeitura Municipal, afim de se verem processar, e notifiquem-se as testemunhas para o mesmo dia, hora e lugar acima referidos, virem dar o seu depoimento a respeito do mesmo crime como tudo consta da denúncia – que adiante se segue: – Exmo. Sr. 3º. Suplente de Juiz de Direito da Comarca. O abaixo assinado, Promotor Público da Comarca do exercício de suas atribuições legais, vem perante V.S, baseado no inquerido policial apenso, denunciar de José Emídio, vulgo Zezão, casado, maior, lavrador, piauiense, analfabeto, residente no lugar “Santa Rosa”, deste município, de Francilina Maria da Conceição, casada, maior, de prendas domésticas, cearense, analfabeta, residente no lugar “Santa Rosa”, deste município, e de Joana Pereira de Andrade, viúva, maior, de prendas domésticas, piauiense, analfabeta, residente no lugar “Lagôa Nova”, município de Pedreiras, todos presos preventivamente na cadeia pública, desta cidade, pelo fato de haverem no dia dezoito (18), de agosto do corrente ano, assassinado exercendo o ofício

³⁶⁶ MARANHÃO, op. cit., 1940.

de curandeiro a Maria Gomes de Oliveira, como todo se evidencia do processo junto, assassinio este praticado com todos os requintes de perversidade. E, porque assim procedendo, hajam o denunciados praticado o crime previsto no artigo 158, combinado com 294 §1º. Da Consolidação das Leis Penaes, em cujas penas se acham em cursos, oferece-se a presente denuncia para que contra os mesmos seja instaurado o respectivo processo, inqueridas as testemunhas abaixo arroladas e feitas as devidas citações, intimações e notificações. Nestes termos p. deferimento. Codó, 26 de setembro de 1940. Américo Faria de Carvalho. Promotor Público. Rol de testemunhas – Alfredo Teixeira de Miranda – residente no lugar “Pão de Ouro”, deste município – II – João Francisco dos Santos, residente em Pão de Ouro, deste município – III – Benedito Lopes dos Reis, residente no lugar Cruzeiro, deste município. Em tempo declaro que a primeira testemunha – Alfredo Teixeira de Miranda, é residente no lugar Santa Rosa, deste município. Data Supra. Américo F. Carvalho. Promotor Público Desp. – Atendendo a certidão retro, marco novamente o dia 10 (dez) de novembro. p. vindouro para o sumário de culpa, as nove horas da manhã, no lugar do costume. Procedam-se as deligências legaes para o aludido fim. Codó, 28/10/1941. Amarantino Ribeiro Gonçalves. O que cumpra. Codó 29 de outubro de 1941. Eu escrevão subscrevi. Assinam Abimael Cezário de Jesus Braga, Amarantino Ribeiro Gonçalves

CERTIDÃO

Certifico que em cumprimento ao mandado supra e retro me dirigi aos logares nele mencionados e deixei de citar os réos porque não os encontrei e ser ignorado o paradeiro dos mesmos, motivo pelo qual deixei de notificar o Dr. Promotor e testemunhas; dou fé. Codó, 10 de novembro de 1941. O Oficial de Justiça. Lúcio José dos Santos.

CONCLUZÃO.

Concluzos hoje em 18/01/1943; O escrevão Abimael Cezário de Jesus Braga Concluzos.

Cite-se os réos por edital, para se verem processar no dia dois de março deste ano, no lugar do certame, às 10 horas. Codó, 23/01/1943. Amarantino Ribeiro Gonçalves.³⁶⁷

Após essa documentação, constam: o documento do edital escrito à mão, intimidando réus e testemunhas, a certidão, confirmando que o edital fora publicado, e outra certidão, informando que ficou designado o dia 6 de dezembro de 1943, às 9 horas na sala de audiência do Juízo, a instrução criminal, assinada em 31 de maio de 1943 pelo escrevão Abimael Braga.

Posteriormente, consta uma certidão dizendo que foram expedidos os mandados de citação dos réus e o mandado, escrito à mão, e uma certidão do oficial de justiça, dizendo que não cumpriu a sua obrigação, novamente.

CERTIDÃO

Certifico que em cumprimento ao mandado deixei de cumprir o mesmo mandado por motivo de doença em minha pessoa.

O referido é verdade e dou fé.

Codó, 3 de junho de 1943

Lúcio José dos Santos

³⁶⁷ MARANHÃO, op. cit., 1940.

Oficial de justiça.³⁶⁸

Assim, o processo se arrasta e há outros pedidos para que fossem expedidos o mandado de citação dos réus e, outras vezes, o oficial de Justiça certifica que não conseguiu realizar os pedidos por continuar doente, de 1943 a 1944.

CERTIDÃO

Certifico que em cumprimento ao mandado deixei de cumprir o mesmo mandado por me achar doente. O referido é verdade e dou fé.

Codó, 11 de abril de 1944

Lúcio José dos Santos.

Oficial de Justiça.³⁶⁹

A certidão acima citada vem acompanhada do último documento que consta no processo, uma carta assinada por Nicolao Dino que suponho ser o novo Juiz da comarca, que deixa bem claro sua indignação com o oficial de Justiça e expressa sua indignação que o processo tem se arrastado por quatro anos por culpa do oficial. No documento, lê-se que

há cerca de 4 anos, arrasta-se esse processo este processo sem lograr nem sequer ter começo da inquirição das testemunhas. É de tal natureza grave a situação que deu lugar a liberdade dos réus, por habeas corpus, em razão de excessiva demora da formação da culpa.

Nota-se que cabe maior culpabilidade ao oficial de justiça Lúcio José dos Santos, que tem deixado de cumprir aos mandados com motivos injustificáveis a quem censura veementemente por tal procedimento.

O suplente deve marcar outra data, devendo a intimação das testemunhas ser feita pelo escrivão na forma do Parág. Único do art 370 do Código do Processo Penal, servindo-se ele de meios de seu fácil alcance; oficiais e autoridades policiais sejam estadual ou municipal, por exemplo.

Codó, 28 de julho, 1944

Nicolao Dino.³⁷⁰

Infelizmente, o processo termina aqui, como um livro de romance que ao final nos deixa com tantas dúvidas sobre a vida dos personagens. Ocorreu o mesmo comigo ao terminar a leitura dessa fonte: afinal, Jose Emídio, Francilina da Conceição e Joana Pereira foram presos? O oficial de justiça fora punido? O processo prescreveu? Não dá para saber e, na verdade, essas não são as questões que importam! Pois, o que me levou a me debruçar sobre esse tipo de material, foi a curiosidade em saber como aquela legislação, criada no século XIX, portanto permeada dos anseios e das ideologias da época, a saber, a legitimação da medicina, e os debates

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ MARANHÃO, op. cit., 1940.

³⁷⁰ Ibid.

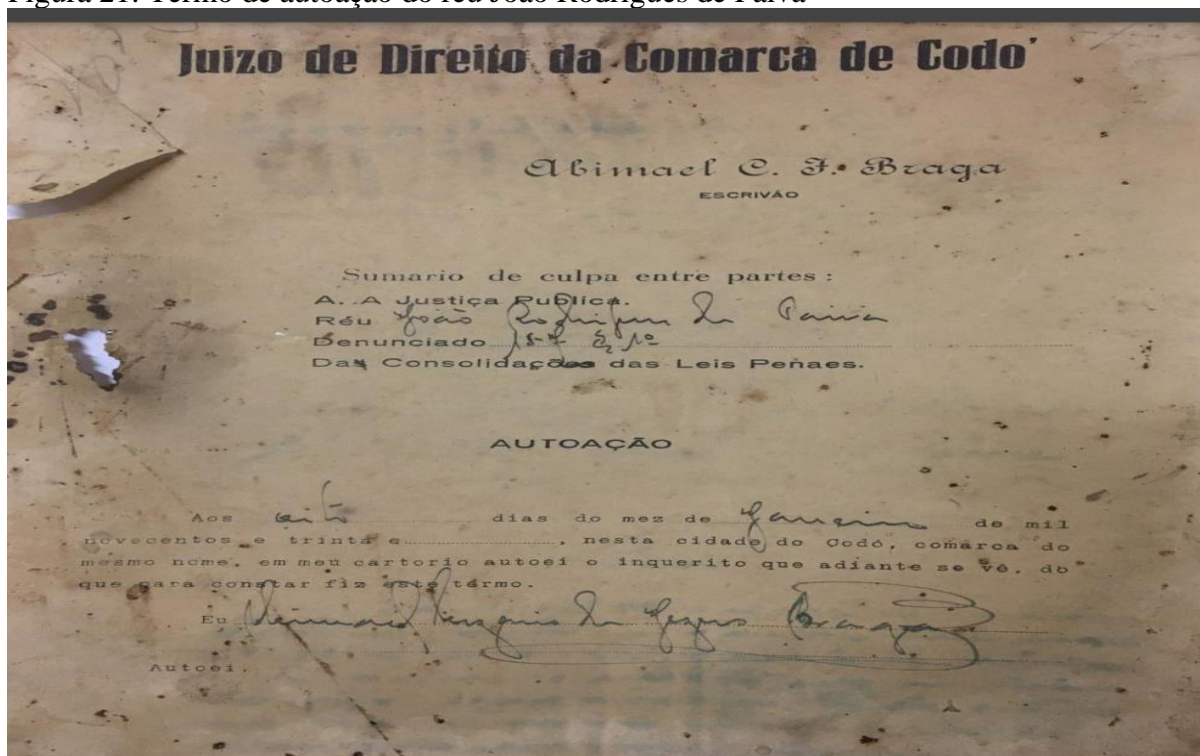
entre *sciencia* e práticas de cura, já debatidos anteriormente, foi aplicada décadas depois, ou seja, ter a oportunidade de fazer o entrecruzamento de fontes.

Além disso, o processo criminal me permitiu refletir como e quais os discursos e imagens que foram criados acerca de “pagés”, curandeiros, além de pensar como os discursos midiáticos, porventura, supervalorizavam narrativas como esta, de pessoas que foram mortas em sessões de curandeirismo. Logo, um processo como esse ajudou a formular e legitimar estereótipos, estigmas e representações sobre sujeitos e práticas.

Destarte, as perguntas importantes foram respondidas, sim. Por isso, é importante não perder de vista as perguntas e, sobretudo, o ofício, nesse caso, o meu como historiadora, que não é o de julgar ou inventar narrativas para os personagens, o que poderia fazer se tivesse lidando com a licença poética da literatura e da ficção, mas isso definitivamente não é o caso.

O segundo processo trata da acusação de crime embasado no art. 157 do Código Penal de 1890. Como já mencionei anteriormente, este versa sobre o “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública”. O acusado é João Rodrigues de Paiva, vulgo João Carpina; o denunciante: Benedito Salazar de Abreu, em nome de sua filha Eleuteria Veneza de Abreu; as testemunhas: Gonçalo Silva, Feliciano Castro, Raimundo Silva Gonçalves, Francisco Solano Lopes; os informantes: Benedito Salazar de Abreu e Benedito Alexandre Salazar.

Figura 21: Termo de autoação do réu João Rodrigues de Paiva



Fonte: Processo crime, 1941³⁷¹

A primeira coisa que me chamou atenção foi o nome do promotor, a saber, Benedito Ricardo Salazar. Fiquei a me questionar se havia alguma relação parental com o informante Benedito Alexandre Salazar e o denunciante Benedito Salazar de Abreu, mas, infelizmente, não consegui outras fontes para elucidar a questão.

O Processo é composto de 47 páginas que, assim como aquele que analisei anteriormente, tem as marcas do tempo que me impediram de lê-lo na íntegra, devido a muitas folhas manchadas, mudanças de caligrafia e, também, falta de certas peças. Mesmo assim, dá para compreender que se tratava de uma acusação de curandeirismo, sendo que algumas categorias que não dizem respeito ao século XIX aparecem no processo que é do século XX.

O primeiro documento do processo diz:

O promotor público da comarca denuncia perante V.S. de João Rodrigues de Paiva, vulgo João Carpina, residente nesta cidade, pelo fato de usar este de espiritismo, magia e seus surtilégios nesta cidade, com o fim de dominar as pessoas fracas, inculcando curas tendo, por este meio, conseguido fascinar o sr. Benedito Salazar de Abreu e sua filha de nome Eleuteria Veneza de Abreu, menor de desoito anos, tendo ficado esta durante alguns meses deste ano até o mês de setembro, com alteração de suas faculdades psíquicas a ponto de sair em plena rua da cidade, em trajes menores, tido em consequências da ação

³⁷¹ Foto do processo crime encontrado no Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão.

perniciosa do denunciado, conforme se vê do inquérito policial que instrue esta denuncia.

E como, deste modo, tenha o denunciado cometido o crime previsto no art. 157, § 1º da Consolidação das Leis Penais, em cujas penas se acha incurso, se oferece esta denuncia para que se instaure o devido processo contra ele e seja afinal condenado, ouvidas as testemunhas abaixo arroladas, feitas as notificações e intimações devidas, com citação do réu para se ver processar, na forma da lei.

Codó, 24 de dezembro de 1941

Benedito Ricardo Salazar

(promotor público)

Testemunhas:

Gonçalo Silva

Feliciano Castro

Raimundo Silva Gonçalves

Francisco Solano Lopes

Informante:

Benedito Salazar de Abreu

Benedito Alexandre Salazar

Todos residentes nesta cidade.³⁷²

Esse documento fora recebido pelo Juiz da Comarca, Amarantino Ribeiro em 8 de janeiro de 1942, apesar de ter sido feito em dezembro de 1941 e o inquérito policial ser datado de outubro de 1941. Como pode ser visto, a acusação é de que João Rodrigues, vulgo João Carpina, cometeu “espiritismo, magia e sortilégios e cura”. Já no começo do processo sobressai a ideia de que aqueles que foram as vítimas são configurados como “fracos”, posteriormente essa característica se repete na acusação de João Carpina como sendo um “charlatão”.

Inquérito Policial

Illmo. Sor. Delegado de Polícia de Codó

Ao escrivão da Polícia, depois de autoado nesta intima as testemunhas arroladas como também o acusado para virem darem esclarecimentos.

Codó, 18 de outubro de 1941.

Suly Tavares

Sup. de Delegado de Polícia em exercício

Benedito Salazar de Abreu, – infra assignado, brasileiro, maio, viúvo, domiciliado e residente nesta cidade, à rua João Pessoa, 15, – vem denunciar a V.S., de cidadão João Rodrigues de Paiva, vulgo, João Carpina, o qual, vem usando de magia-negra, baixo espiritismo, ludibriando a bôa-fé dos incautos, – investido de “Mestre-Espírita”, e charlatão-ignorante, – vem prescrevendo banhos aromáticos, e medicamentos vários, tal como fez com sua filha Eleutéria Venesa de Abreu, a qual, acha-se em estado desesperador, com as faculdades mentaes perturbadas, – completamente obcecada pelo referido indivíduo, – causador e único responsável de tê-la a infelicidade, digo, infelicidade, e desmoralisação de sua referida filha, que tem corrido pelas ruas da cidade, fazendo os papeis mais degradantes. O célebre João Carpina, conseguiu arranjar as “médias”, Antônia Barbosa, Davina Siqueira, Francisquinha e outras mocinhas, e tendo uma destas, – menór de 15 annos –

³⁷² MARANHÃO. Juízo de Direito da Comarca de Codó. Sumário de Culpa, 1941.

cem as quais, em suas “sessões de macumba”, tem conseguido cathequisar um grande número de adeptos.

São testemunhas de procedimento ignóbil de João Rodrigues de Paiva, vulgo, João Carpina, – os cidadãos: – Raymundo Silva Gonçalves, Feliciano Castro, Francisco Selano Lópes, Gonçalo Silva e Raymundo Leão, todos domiciliados e residentes nesta cidade.

Nestas condições, e como se trate de um crime de acção-pública, vem o suplicante centra e referido João Rodrigues de Paiva, apresente queixa, requerendo que para a verificação de aque alega, seja aberta o necessário inquérito, ouvindo-se entre outras e que se frizerem necessárias as testemunhas acima indicadas, bem como que seja ouvido o acusado.

Deixa o denunciante de selar a presente queixa, por ser póbre na fórmula da lei. Nestes termos.

P. Deferimento

Codó, 17 de outubro de 1941.

Benedito Salazar de Abreu³⁷³

Nesta primeira parte do documento já se vê uma mistura nos termos da acusação. Eles são estabelecidos pelo denunciante que relata as práticas de João Carpina e ele o faz de acordo com suas noções e estereótipos, falando de “macumba”, “magia-negra”, “baixo-espiritismo”. As categorias macumba e magia-negra são usadas com maior frequência no século XX, uma vez que, no XIX, o debate girava em torno da prática de cura, sendo que as acusações versavam sempre sobre as categorias de pajelança, curandeirismo e feitiçaria. As duas temporalidades fazem emergir essa mistura de termos, haja vista que, como no caso anterior, o processo é de 1941, mas julgado conforme o código de 1890.

Algo que chama atenção é a acusação do pai da vítima. O senhor Benedito Salazar de Abreu relatou que sua filha estava em estado desesperador e “desmoralizante” e que estava “obcecada” por João Carpina. No decorrer de minha leitura do processo verifiquei que a acusação se deu mais em razão deste fato do que pela prática de cura/espiritismo em si. O pai da vítima só veio acusar João Carpina após sua filha mostrar interesse afetivo por João Carpina.

Outro fato interessante, é que já aparecem no depoimento os aspectos ligados à prática de cura, já que o denunciante fala em prescrição de “banhos aromáticos e medicamentos” e denomina de “macumba” aquilo que faz João Carpina, colocado já como um “mestre-espírita”, que conseguiria “cathequisar” outras pessoas.

O processo contém algumas cartas de João Carpina, que aparecem como parte da “juntada de documentos” do inquérito policial, em 18 de outubro de 1941. Aqui dois bilhetes:

Prezados irmãos em Cristo
Paz seja com todos,

³⁷³ MARANHÃO, op. cit., 1941.

Por ordem superior, não pode çer organizar, çeçõs, poes ô médio está bastante duente, só çestafeira aqui no centro, [...] debes vir aqui u sr conversar com ele ambos a este respeito.

Por João Rodrigues Paiva.

[...]

Sr Abreu boa tarde

A paz do Alticimo Criador estega au lado de todos quanto.

Voz são caros obedecendo ordem superior não poso ír hoje debes o irmão aguarda a segunda ordem até amanhã na çeçõ.

Mesmo asím hoge esto muito emcomodado dos grandes esforso que tenho feito, espiritismo não se pode praticar todos os dias que encurta os dias do prezidente, debes tomar Radiocalçiovitamimas ou Fosfato Ácido de Orçiforde, e Banhos aromáticos.

Cem mais aqui as vosas Ordem nos dias e horas conçinado para fazer li a caridade.

J. Rodrigues Paiva³⁷⁴

Tais cartas eram endereçadas a Benedito Salazar de Abreu como respostas, o permite concluir que Benedito Salazar de Abreu buscava os “serviços” de João Carpina e este nem sempre podia atende-lo. pois, como o mesmo relatou, “espiritismo não se pode praticar todos os dias”. Outros documentos arrolados no inquérito mostram também que Benedito Salazar de Abreu se irritou, porque não tinha suas ordens atendidas prontamente.

No final das cartas “juntadas”, consta um escrito que claramente são da autoria de João Carpina. Pelo conteúdo delas, já seria comprovado o crime de “curandeirismo”, uma vez que constam a prescrição de medicamentos e, pelo que se pode deduzir, o pagamento é chamado de “caridade”, sendo que quem procurou os trabalhos, deveria pagar nos dias das “çeçõs”. Assim, fica evidente o crime de espiritismo, visto que o próprio João Carpina escreve o termo na carta.

Após tais cartas, aparece no processo o “termo de assentada”, que contém os depoimentos das testemunhas.

• Termo de assentada

Aos vinte dias do mês de outubro de mil novecentos e quarenta e um nesta cidade de Codó, as oito horas na Delegacia de Policia, onde se achava o Delegado de Policia deste município, cidadão Suly Tavano comigo, Escrivão de seu cargo, ouvindo o referido Delegado as testemunhas abaixo sobre o facto de que trata a petição de fls. [...] declaram as mesmas testemunhas o seguinte: A 1ª ---- Gonçalo Silva, casado, cinquenta e dois anos de idade, pernambucano, funcionário publico federal (Encargado do 6º Distrito), sabendo ler e escrever e residente nesta cidade, que ---- o fato referido deu-se, que em dias do seu ultimo findo, foi chamado pelo Senhor Benedito Salazar de Abreu, em sua residência, no que foi attendido, que então o senhor Benedito Abreu o mandou que fosse chamar a João Rodrigues de Paiva para que este vinhesse ver sua filha de nome Eleutéria Vanuza [Veneza] de Abreu, a qual se achava em estado desesperador por ter baixado um espírito e que só João

³⁷⁴ MARANHÃO, op. cit., 1941.

Rodrigues de Paiva podia retiralo, o que o declarante atendendo ao pedido de Benedito de Abreu, foi chamar a João Rodrigues, que em resposta lhe disse não podia vir naquela ocasião e sim viria no dia seguinte; que tem ouvido dizer por diversas pessoas, que João Rodrigues de Paiva exerce a medicina ilegal com o título de Mestre Espirita.

A 2ª ---- Feliciano Castro, casado, de trinta e dois anos de idade, maranhense, funcionário público municipal, sabendo ler e escrever e residente nesta cidade, que --- o fato referido deu-se, em dias do seu ultimo findo, estava o declarante em sua residência cerca de nove hora da noite, quando ouviu um [...] para o lado da casa de Benedito Salazar de Abreu, o que resolveu ir até la, que chegando viu a Benedito Abreu que ia sahindo em rumo a casa do Sr. Manoel Nonato de Castro afim de este lhe arrumar um remédio para a sua filha Eleuteria Vanuza [Veneza] e lhe pediu que ficasse vigiando a mesma – menor – Eleuteria que estava muito furiosa (autoada por espíritos), que horas depois voltou Benedito Abreu, em sua casa acompanhado de diversas pessoas, as quais fizeram algumas preses, afim de afastar o espirito que se apudera da pessoa de Eleutéria não conseguindo para esse fim, que nessa ocasião mandaram chamar a João Rodrigues de Paiva (vulgo João Carpina), pelo qual chamava a todo momento a menor Eleuteria Abreu, a qual não atendeu o chamado, que Benedito Abreu, após a resposta que João Rodrigues mandara-lhe, foi pessoalmente chama-lo, que momentos depois, voltou Benedito Abreu a sua casa juntamente com João Rodrigues, este ao chegar chamou por Eleuteria que até aquele momento estava furiosa, esta ao velo foi calmando e João Rodrigues então pronunciou, ali, algumas palavras incompreensíveis e a referida menor ficou quieta, que nessa ocasião João Rodrigues disse: ‘Senhor Abreu, eu fis isso para você não duvidar do que pode ser e que ia dar um exemplo nesses cabras vandalhas daqui de Codó, que isso aqui é uma terra de podridões’.

A 3ª ---- Raimundo Silva Gonçalves, casado, de vinte e três anos de idade, maranhense, alfaiate, sabendo ler e escrever e residente no lugar, digo, nesta cidade, que --- o fato referido deu-se, que em dias do mês ultimo findo, foi o declarante convidado por dona Eleuteria Veneza de Abreu, para assistir na casa de seu pai Benedito Abreu, uma ‘seção espírita’ dirigida pelo “Mestre espírita” João Rodrigues de Paiva, (vulgo João Carpina), no que o declarante foi ao chamado de Eleuteria assistir a tal seção, que nessa ocasião viu ser sugestionadas algumas das ‘medias’ que organizavam aquela seção, que também nessa ocasião foi “autoada” a menor Eleuteria que a custo, conseguira, João Rodrigues, com suas emboladas de palavras incompreensíveis, em nome de “Lucifer” ou melhor, do demônio, tirar o espírito que autoava em Eleuteria, que depois de encerrada a ‘fantástica seção’, autuou em outro espirito em um das outras medias, a qual de nome Francisquinha e que o tal espirito dizia para que dessem banho, defumador de pimenta e outras receitas incompreensíveis, para a menor Eleuteria que se achava ainda autoada.

A 4ª ---- Francisco Solano Lopes, casado, de trinta e nove anos de idade, maranhense, alfaiate, sabendo ler e escrever e residente nesta cidade, que --- o fato referido deu-se, que em dias do mês ultimo findo, ouviu o declarante para o rumo da casa do seu vizinho Benedito Salazar de Abreu um [...] como que brigassem e resolveu ir lá ver do que se tratava, já chegando viu a filha do seu vizinho Benedito Abreu, de nome Eleuteria Veneza de Abreu, em estado desesperador, dizendo-se autoada de outros espíritos, que nessa ocasião Benedito Abreu mandou chamar a João Rodrigues de Paiva (vulgo João Carpina) para este vir tirar o espirito da menor referida, no que não foi atendido, que então Benedito Abreu resolveu ir pessoalmente chamar a João Carpina, o que fes, momentos depois entrou na casa Benedito Abreu

juntamente com João Rodrigues de Paiva, este ao chegar, pos a mão sobre a frente de Eleuteria e pronunciou algumas palavras incompreensíveis, dizendo assim, ter retirado o espirito, que nessa ocasião pois se de pé Eleuteria dando a mão a todos assistentes e concervou-se boa completamente.

A 5ª ---- Raimundo Alves casado eclesiasticamente, de quarenta anos de idade, maranhense, carreiro, não sabendo ler nem escrever e residente nesta cidade, que --- o fato referido deu-se em dias do mez ultimo findo estava o declarante em casa do Senhor Benedito Abreu, afim de assistir seções espiritas dirigidas pelo senhor João Rodrigues de Paiva, como era de seu costume, que nessa ocasião viu a menor Eleuteria Veneza de Abreu, filha de Benedito Abreu, correr, vestida apenas de camiza (semi nua), em rumo a casa de João Rodrigues que Eleuteria chegou até a porta da casa do Senhor Miguel Barboza, onde fora segurada e levada para a casa de seu pai, Benedito Abreu, que Eleuteria ficara em pranto de choro por não terem deixado-a ir até a casa de João Rodrigues de Paiva, por quem ela chamava a todo instante, que horas depois, o senhor Benedito Abreu foi a procura de João Rodrigues afim deste vir ver sua filha Eleuteria e della retirar o espirito a autoava, que minutos depois chegou o senhor João Rodrigues que com poucas palavras embrulhadas, que dissera ali, ficou, a referida menor, calma, que Eleuteria então, depois de calma, disse ‘não sou eu Eleuteria e sim sou o espirito da mulher de João de Paiva, pois vinhera ali para dizer que a menor Eleuteria estava em condições de casar-se com João Rodrigues de Paiva e que assim ficaria bôa completamente’. Nada mais havendo, mandou o Delegado lavar este termo que despois de lido e achado conforme vai assignado pelo Delegado, pelas primeira, segunda, terceira, quarta testemunha e por Raimundo Alves Pereira faz a roga da ultima testemunha, por ser analbeta. Eu, Francisca Pereira da Silva, Escrivã o escrevo.

Suely Tavares

Sup. De Delegado de Polícia em exercício

Gonçalo Silva

Feliciano Castro

Raymundo Silva Gonçalves

Francisco Solano Lopes

Raimundo Alves Pereira³⁷⁵

Os depoimentos das testemunhas revelam algumas situações. Primeiro, Eleuteria e Benedito de Abreu participam de “seções de espiritismo” com frequência, tanto que uma das testemunhas chegou a dizer que foi à casa deles para participar destas sessões “como era de costume”; segundo, Benedito de Abreu confiava em João Carpina, mas se irritou quando passou a pedir presença e trabalhos dele e este negou-se; terceiro, a situação ficou complicada quando Eleuteria passou a dizer que queria se casar com José Carpina, o que parece ser o motivo que levou seu pai a denunciá-lo e não o fato de ele fazer espiritismo.

Também pude apreender que João Carpina era considerado um “mestre espírita”, que fazia sessões com outras pessoas consideradas “medias” (médiuns), e suas práticas foram interpretadas como “espiritismo”. Neste processo salienta-se mais a questão do espiritismo que

³⁷⁵ MARANHÃO, op. cit., 1941.

a de cura, por isso, foi enquadrado no art. 157 e não no art. 158. Não obstante, a primeira testemunha fala em prática ilegal da medicina e a terceira relata sobre o espírito que dizia que Euletéria precisava de “banhos de defumador de pimenta e outras receitas”.

A terceira testemunha também fala em “Lúcifer” e “demônio”, uma referência explícita a entidades provindas do cristianismo, associadas ao satanismo. Assim, práticas e sujeitos de outras crenças e cultos passaram a ter impacto no caso, contribuindo a reforçar certos estereótipos.

Após esses relatos, tem-se uma certidão que informa que João Carpina não havia comparecido à delegacia.

CERTIDÃO

Certifico que até esta data não compareceu nesta Delegacia o acusado João Rodrigues de Paiva, mais conhecido como João Carpina, o referido é verdade e dou fé.

Codó, 22 de outubro de 1941.

Francisco Pereira da Silva- escrivão

Conclusão

Codó, 22 de outubro de 1941, Francisco Pereira da Silva – escrivão.³⁷⁶

E logo em seguida, após ouvidas as testemunhas e certificado o não comparecimento do acusado, consta um relatório do caso muito interessante, pois o suplente do delegado em exercício não vê crime cometido; ao contrário, ele responsabiliza o pai de Euleteria.

Relatório

Não se deve aumentar a aflição ao aflito, porém, a bôa hetica manda que em primeiro lugar se acautela a moral e a justiça [...]. Benedito Abreu, pai desolado pelo sofrimento da filha, que alêga menor, atira-se contra João Rodrigues de Paiva, acusando-o de toda responsabilidade pelo o estudo de obsessão de sua filha Eleuteria, esquecendo-se que esta não podia tais sessões sem a sua equiscencia, cabendo-lhe, portanto, parte dessa responsabilidade, visto como as frequentes reuniões realizaram-se em sua casa sob seu assentimento, como atestou a 5ª testemunha que diz ter por costume assistir ser sessões espíritas. Derigidas por João Rodrigues de Paiva; o acusado, em casa de Benedito de Abreu. Como se vê a 3ª testemunha foi ali a convite de Eleuteria Abreu (a vitima) para assistir sessão espirita derigida pelo acusado. As demais testemunhas foram levadas ali por alurido ou pantoninus praticados pela vitima, e la chegando tudo assistiram, e são acordeis em afirmar que Benedito Abreu não conseguindo, por recado, a vinda de João Rodrigues a sua casa, foi pessoalmente busca-lo e que com a vista deste foi acalmada [...]. Disse ainda a 5ª testemunha, que Eleuteria depois de calma negou ser a própria, e sim o espírito da mulher do acusado, que viera ali para dizer que ela menor, estava em condições de casar-se com João de Paiva, e que assim ficaria completamente bôa [...]. Nestes autos não se encontra provas do uso de medicina ilegal, pois, apenas uma testemunha disse ter ouvido dizer que o

³⁷⁶ Ibid.

acusado praticou tal alto. Os documentos instruem a denuncia estas longe de fazer semelhante prova, apenas justifica que existe estreitas relações entre o denunciado e o queixoso, que se depreende, por solicitação deste, aquele não podendo atender o chamado, aconselhou remédios, deixando quantidade e uso ao livre arbitrio do Sr. Abreu. E esta a verdade dos fatos apontados na queixa, referendados neste inquérito. A justiça que julgue. O Sr. Escrivão faça remessa destes autos ao Sr. D^f Promotor Público da Comarca por intermédio do Meritissimo D^r Juiz de Direito, para os devidos fins. Cumpra-se. Codó, 27 de outubro de 1941. Suly Tavares, – Sup. Delegado de Polícia em exercício.³⁷⁷

Confesso que, ao me deparar com esse relatório, fiquei abismada. Como disse anteriormente, às vezes o processo-crime pareceu para mim como uma narrativa literária, tipo as de Sherlock Holmes. Cada parte lida me instigava mais em saber o desenrolar da trama, e neste momento da leitura, senti o impacto do recurso literário bastante conhecido nos livros de drama ficcional: a surpresa. Após ler os depoimentos das testemunhas pensei que o relatório apontaria que houve de fato o crime previsto no art. 157, mas o delegado em exercício não apenas começa o relatório de maneira bastante poética “Não se deve aumentar a aflição ao aflito”, como demonstra que, a seu ver, não houve crime, dado que, no que diz respeito à acusação de medicina ilegal, não consta nada de material contra o acusado. Suas cartas foram interpretadas como sugestão que a vítima tinha o livre-arbítrio de usar ou não e faz uma observação muito sagaz, que é a responsabilidade do pai da vítima, uma vez que fica demonstrado por meio das testemunhas que as sessões eram frequentes na casa deles, com consentimento de Benedito Abreu.

O processo segue com um requerimento, datado de 12 de novembro de 1941, feito pelo promotor público, Benedito Ricardo Salazar à delegacia de polícia, que sejam ouvidas mais testemunhas, entre elas, Francisquinha, que fora citada por uma das testemunhas como “médica”. Tal requerimento foi respondido com uma certidão de 4 de dezembro de 1941, informando que as testemunhas não se encontravam na cidade.

Porém, no dia 11 de dezembro de 1941, compareceram à delegacia Antônia Santos Barbosa, Dalvina Santos Lima e Francisca Maria de Jesus (Francisquinha). Na documentação constam os termos de declaração das três, mas quase nada eu pude compreender, pois a folha estava em péssimo estado de conservação. Do que compreendi, segue a transcrição:

TERMO DE DECLARAÇÃO

Aos onze dias de dezembro de 1941 compareceu nesta cidade na Delegacia de policia [...] Antonia Santos Barbosa, casada, de trinta anos de idade, natural deste estado, de serviços domésticos, sabendo ler e escrever pouco, residente nesta cidade [...] inquirida pelos fatos da petição [...] ao que diz o senhor

³⁷⁷ MARANHÃO, op. cit., 1941.

Benedito Abreu [...] pela infelicidade de sua filha não é do seu conhecimento [...] que uns dias do mez de setembro deste ano assistiu [...] na casa de Benedito de Abreu algumas seções espíritas presididas por João Rodrigues de Paiva, este a chamado de Benedito de Abreu, que mandou chamar a João Rodrigues de Paiva para que fizesse em sua casa uma seção para tratamento de Eleutéria Veneza, que se achava doente. [...] Assinam: Francisco Pereira da Silva, Suly Tavares, Antonia Santos Barboza.

TERMO DE DECLARAÇÃO

Aos onze dias de dezembro de 1941 compareceu nesta cidade na Delegacia de policia [...] Dalvina Santos Lima [...] casada, de dezoito anos de idade, natural deste estado, sabendo ler e escrever, residente nesta cidade, a qual inquerida pelos fatos [...] da petição [...] disse que achava-se doente [...] sem que achasse remedio que lhe curasse foi quando informaram que João Rodrigues de Paiva tratava regularmente [...] a declarante passou por tratamento por João Rodrigues, que assistiu diversas seções espíritas, uma a casa do mesmo, que uns dias do mes de setembro deste ano assistiu uma seção espirita presidida por João Rodrigues de Piaiva na casa de Benedito de Abreu a pedido deste [...]. Assinam: Francisco Pereira da Silva, Suly Tavares, Dalvina Santos Lima.

TERMO DE DECLARAÇÃO

Aos onze dias de dezembro de 1941 compareceu nesta cidade na Delegacia de policia [...] Francisca Maria de Jesus, solteira, de vinte e seis anos de idade, natural do estado do Ceará, de serviços domésticos, sabendo ler e escrever pouco, residente nesta cidade, a qual inquerida pelos fatos constantes da petição [...] há muito tempo vivia doente, sem que encontrasse [...] remédios, que tempos depois soube a declarante ter chegado nesta cidade um senhor de João Rodrigues de Paiva e que o qual tratava de doentes, o qual a declarante resolveu ir se tratar por João Rodrigues de Paiva, que a pos bôa completamente, que uns dias do mes de setembro deste ano [...] o chamado de Benedito de Abreu foi o senhor João Rodrigues abrir uma seção na casa daquelle dizendo [...] ser para sua filha Eleutéria Veneza que se achava atacada por [...] espíritos [...]. Assinam: Francisco Pereira da Silva, Suly Tavares, Francisca Maria de Jesus

CONCLUSÃO

Codó, 11 de dezembro de 1941,

Francisco Pereira da Silva, escrivão.

Estando conclusos estes autos determino ao Sr Escrivão, que faça remessa dos mesmos ao Dr. Promotor Publico, por intermedio do Meritissimo Dr. Juiz de Direito da Comarca para os devidos fins.

Codó, 12 de dezembro de 1941.

Suly Tavares

Suplente em exercicio de Delegado de Policia³⁷⁸

As testemunhas afirmaram em seus depoimentos o ofício de “mestre espírita” de João Carpina, ao falarem em “tratamentos”, bem como reforçaram que as sessões espíritas, que ocorreram na casa de Benedito de Abreu, eram feitas a pedido deste e, também, que a presença e a intervenção de João Carapina tranquilizaram sua filha.

Após a “juntada” destes depoimentos, João Rodrigues Paiva foi citado como réu para ser interrogado várias vezes no ano de 1942, mas nunca compareceu.

³⁷⁸ MARANHÃO, op. cit., 1941.

CITAÇÃO DO REO

Cite-se o reo para ser interrogado no dia 28 deste mez, as 9 horas, no lugar do costume, feito o que voltem. Codó, 25/5/1942. O escrivão Abimael Braga [...].

CERTIDÃO

Certifico que em cumprimento ao mandado supra e retro, me dirigi nesta cidade a casa de João Rodrigues de Paiva e ahi sendo deixei de o citar por não o encontrar e ser ignorado o seu paradeiro; dou fé. Codó, 27 de maio de 1942 [...].

COMUNICADO [...]

Designo o dia 17 deste, ás 9 horas, no local do costume, cite-se o reo por edital, para se ver processar no dia 30 de agosto, as 9 horas no lugar de costume. Codó, 14/7/1942 [...].

CERTIDÃO

Certifico que expedi o edital de citação ordenado no despacho supra remetendo do mesmo uma copia para ser publicada pela imprensa oficial, juntando outra aos presentes autos. O referido é verdade e dou fé. Codó, 14/7/1942 [...].

EDITAL DE CITAÇÃO

Copia-Edital de citação com o praso de 30 dias – O Dr. Amarantino Ribeiro Gonçalves, primeiro suplente de juiz de direito, em exercício da comarca de Codó, Estado do Maranhão, por nomeação e titulo legal. Faço saber ao reo João Rodrigues de Paiva, e a quem mais interessar possa, que referido réo deverá comparecer a sala das audiências deste juízo, no dia 30 de agosto próximo, afim de se ver processar pelo crime previsto no artigo 157, inciso 1º da Consolidação das Leis Penaes, pelo qual foi denunciado pelo Dr. Promotor Publico e para acompanhar todos os termos do processo até o final, sob pena de revalia, e para que chegue ao conhecimento de todos passei o presente pelo qual chamo e cito dito réo, para os fins supra aludidos, extrahindo-se deste duas vias uma para juntar aos autos e outra ser publicada no Diario Oficial, do Estado. Dado e passado nesta cidade de Codó, Estado do Maranhão aos 14 de julho de 1942. Eu, Abimael Cezario de Jesus Braga, escrivão datilografei e subscrevi. (a) Amarantino Ribeiro Gonçalves. Está conforme ao original e dou fé. Codó, 14 de julho de 1942. [...].³⁷⁹

Como se pode notar, apesar de o suplente de delegado ter tido uma posição, a promotoria pública processou João Carpina. O próprio suplente de delegado sabia que isso poderia ocorrer, quando escreveu “o juiz que julgue”. Pelo edital de citação, permaneceu o enquadramento do crime no artigo 157 do Código Penal, e, pelo que se consta no processo, as tentativas para achar o réu foram muitas, até julho de 1942. Após isso, só aparece novamente citações em 1943, todas elas sem obter retorno do réu, o que fez com que o crime prescrevesse.

CERTIDÃO

Certifico que pela imprensa oficial não foi publicado até hoje o edital a que se refere a copia retro, motivo pelo qual, para os devidos fins, faço os presentes autos concluzos ao Dr. Juiz de Direito. O referido é verdade e dou fé. Codó, 23 de janeiro de 1943 [...].

³⁷⁹ MARANHÃO, op. cit., 1941.

CITAÇÃO

Cite-se o réo, novamente, por edital, para ser qualificado e interrogado, no dia 21 de fevereiro próximo as 10 horas no lugar de costume, observadas as formalidades legais. Codó, 22/1/1943 [...].

JUNTADA

João Rodrigues de Paiva foi denunciado como incurso na sanção do artº 157 inciso 1º da Consolidação das Leis Penais, por fatos praticados em 1941, decorridos portanto 3 anos. A pena máxima do artº 157 era de 6 meses. A prescrição operava-se em 1 ano. Assim sendo, está de há muito prescrita a presente ação, razão por que julgo-a, no estado atual, extinta por prescrita e sobre ela mando que se faça silêncio. Sem custas. Publicada, extime-se e registre-se. Codó, 28 de junho de 1944. Nicolao Dino de Castro e Costa. Corregedor da 3ª Zona.³⁸⁰

O final deste processo esclarece um pouco das dúvidas acerca do outro. Afinal, se a prescrição se dava em um ano no caso de um crime com pena de seis meses, logo, o primeiro processo também prescreveu (ao menos, no que diz respeito à acusação de “curandeirismo”). Isso explica a indignação expressa na carta final do primeiro processo por Nicolao Dino. O nome dele consta também no final desse segundo processo, especificando que era agora corregedor. Sua indignação no primeiro processo se deu em razão de o oficial de justiça não ter cumprido os trâmites burocráticos, fazendo o processo durar tanto tempo. Agora, ele não encerra o processo da mesma forma, pois, de forma diferente, o caso ocorreu dentro dos trâmites previstos. O que fez prescreve-lo foi o não comparecimento de João Carpina, que nunca se apresentou para ser processado. Convém esclarecer que o primeiro processo tinha mais elementos para deixar o agente da Justiça revoltado, pois tratava-se também de assassinato.

Com o trabalho de arquivo pude sentir o sabor e ver como o saber que emerge dele depende de um proceder cuidadoso. Da confusão da disposição das fontes até o labor de ler e transcrever, tudo demanda paciência, esforço e erudição, mas tudo isso foi recompensado quando as perguntas que eu fiz antes de encontrar os processos começaram a serem respondidas, tais como: como se alinhava os discursos da Justiça e da mídia sobre sujeitos e práticas heterodoxas? O controle das práticas de cura alinhava-se com a ideia de legitimidade da medicina e da criminalização de pajés, médiuns, espíritas? Os processos ajudaram a formular imagens, discursos, sobre sujeitos e práticas?

Compreendi que “escavando os meandros dos textos, contra as intenções de quem os produziu, podemos fazer emergir vozes incontroladas”.³⁸¹ As vozes dos agentes da Justiça, as vozes dos “curandeiros”, “mestres espíritas”, “pajés”, a vozes do passado que contribuíram a

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ GINZBURG, Carlos. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 10.

formular estereótipos e representações, as vozes do controle, das classes sociais, as vozes da distinção, as vozes do poder.

Assim, como no primeiro processo, ficaram ainda dúvidas, tantas outras perguntas poderiam (e podem) ter sido feitas àquela fonte documental, mas por ora, as que foram formuladas conseguiram ser respondidas. Como afirma Pesavento,

A História se faz como resposta a perguntas e questões formuladas pelos homens em todos os tempos. Ela é sempre uma explicação sobre o mundo, reescrita ao longo das gerações que elaboram novas indagações e elaboram novos projetos para o presente e para o futuro, pelo que reinventam continuamente o passado.³⁸².

Portanto, não tratei apenas de João Carpina, Zezão de tal, Eleutéria, Maria Gomes, mas busquei, a partir destes personagens reais, compreender como numa longa temporalidade (a segunda metade do século XIX à meados do século XX) foi sendo construída a estereotipização de sujeitos e práticas. Para isso, preciso lançar mão da análise de outros documentos – é o que faço a seguir.

2.3 REPRESENTAÇÕES E ESTEREÓTIPOS DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS EM JORNAIS: UMA ANÁLISE SOBRE MECANISMOS SOCIAIS DE PODER E DISTINÇÃO

Em Codó, segundo João Batista Machado³⁸³ e Alda Soares³⁸⁴, a imprensa tem início por volta de 1870, com a edição de dois jornais, a saber, “O Aristarco” e “O Codó”. Após a publicação destes, vieram “A Gazeta do Povo”, de propriedade do jornalista Aristides Lobão, “Muitos codoenses” e “A Codoada”, de Pedro Marcos de Souza.

Soares³⁸⁵ informa que, no ano de 1892, se tem registro da “Gazeta do Codó”, de periodicidade semanal. Tratava-se de um jornal crítico e noticioso, produzido pela Tipografia Codoense. Em abril de 1894, suas atividades foram interrompidas pela enchente do rio Itapecuru que alagou a casa onde funcionava a redação, voltando a circular em julho do mesmo ano. No entanto, não se tem evidências de publicações no ano seguinte. Tinha como proprietário e redator o Major Alcebíades de Aguiar Silva.

Segundo o Catálogo e periódicos da Biblioteca Benedito Leite, tem-se informações de outros jornais codoenses que surgiram e circulavam do final do século XIX até meados do

³⁸² PESAVENTO, op. cit., 2003, p. 58/59.

³⁸³ MACHADO, op. cit., 1989.

³⁸⁴ SOARES, op. cit., 2018.

³⁸⁵ Ibid.

século XX. Em 1893, surge “O Monitor Codoense”, órgão de interesse público, semanal, que se projetava como jornal crítico e noticioso, circulou até o ano de 1898. Por sinal, esse é o periódico em que se encontram as matérias que tratam sobre “pagés” e a “pagelança”.

Também em 1893 tem-se “A Lâmpada”. Em 1896, surge “A Primavera”, de caráter literário, crítico e noticioso, tendo por redator Pedro de Souza, que se pôs a preencher uma lacuna quanto às artes nas publicações da sociedade codoense. Mas, desse jornal tem-se apenas um exemplar, o que não dá mais indícios sobre a periodicidade de sua circulação.³⁸⁶

Em 1901, surgiu a “Gazeta Codoense”, que circulou semanalmente de março a agosto do mesmo ano. Como propriedade e sob direção de Raimundo Viana, apresentava-se como um jornal de variedades. “A Comarca”, de 1902, jornal noticioso de propriedade da família Bayma, circulou até o ano de 1922. Em 1908, o jornal humorístico “O Martelo”, com circulação quinzenal, veiculava notícias sobre o cotidiano da cidade.³⁸⁷

O “Correio do Codó” surgiu em 1913, com o escopo de ser um semanário independente, crítico e noticioso. Também era um empreendimento do Major Alcebíades Silva e circulou até o ano de 1920. Em 1918, tem-se “O Trabalho”, em apenas um número, contendo poesias, contos e publicações em pequeno formato e uma seção voltada para o público feminino. De 1931, têm-se apenas dois números de “O Garoto”, com conteúdo recreativo, literário e humorístico. Já no ano de 1950, aparece “O Êxito” que, em apenas dois números, veiculou notícias sobre literatura, entretenimento e algumas discussões a respeito de saúde, política, entre outros assuntos. De 1951, tem-se “O Monitor”, que pelo seu caráter, noticiava assuntos de interesses gerais e matérias em torno dos problemas locais, enfatizando a sociedade, a política e a religião. De 1984, tem-se “O Jornal de Codó”, com o subtítulo “Testemunho de nossa história”, que trata especificamente dos projetos, obras e eventos da administração pública. Enfim, em 1999, surge “O Tempo” com registro de um exemplar apenas.³⁸⁸

De acordo com Soares³⁸⁹, tem-se ainda jornais que tratavam de assuntos ligados à instrução, que era o foco da sua pesquisa: por exemplo, o jornal “A escola”, órgão do Externato Codoense, que circulou de 1918 a 1920, e o jornal “Movimento”, órgão oficial do Ginásio Codoense, do ano de 1954.

Dito isto, esclareço que no Maranhão, os jornais deram muitas pistas sobre como foram interpretadas e tratadas as práticas afro-religiosas em fins do século XIX e meados do XX,

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ SOARES, op. cit., 2018.

³⁸⁹ Ibid.

quando os “pagés” tinham uma atenção maior por parte dos articulistas. Como já salientei anteriormente, um caso bastante conhecido pela historiografia maranhense de perseguição à prática da pajelança é do de Amélia Rosa, que fora criminalizada. O caso passou a ser conhecido por meio de periódicos. A esse respeito Ferretti, salienta:

No processo de Amelia Rosa, pode se constatar, também, o preconceito e a animosidade existente na época contra a pajelança. Algumas vezes fica-se sem saber o que está sendo julgado e condenado: se as sevícias em Joanna (motivo da acusação) ou a nigromancia e prática de pajelança de Amelia Rosa. [...]. Assim têm-se a impressão de que não se estava querendo apenas punir os agressores de Joanna ou botar na cadeia os responsáveis pelo que foi feito nela, mas condenar Amelia Rosa e pessoas do seu grupo, cujos nomes já eram conhecidos da polícia. Isso explicaria a condenação de réis que não confessaram e cuja participação não foi comprovada nas sevícias e, também, o desinteresse em localizar e/ou processar outras pessoas que teriam sido igualmente citadas pela ofendida como colaboradores de Amelia.³⁹⁰

De acordo com Santos³⁹¹, todas as matérias de jornais ou registros policiais sobre a pajelança e, também, sobre as religiões afro-brasileiras em geral demonstram haver um conflito social, em que ser pajé ou buscar um pajé para se tratar, deslocava o indivíduo de um plano da normalidade, da civilização e da moralidade, tornando-o assim passível de ações corretivas no intuito de reintegrá-lo à sociedade, em seu estado de organização e de equilíbrio, tanto almejado pela elite dominante, mas que nunca foi alcançado.

Neste sentido, Aldrin Figueiredo³⁹², ao analisar a pajelança no Pará, destaca que havia uma tensão constante entre o Estado “civilizador” e os “pagés”³⁹³ que continuavam fazer suas práticas, o que demonstra que esse “conflito social” existiu em várias partes do país.

De fato, existia uma tensão constante entre os órgãos públicos que cuidavam da saúde e da ordem civil e as pessoas que exerciam ou frequentavam as sessões de pajelança, mas isso de modo algum impedia que os pajés continuassem exercendo a sua ‘função’ e fossem muito procurados pelos clientes. As dificuldades existiam, assim, tanto para os pajés como para aqueles que procuravam por seus trabalhos ou ainda frequentavam seus consultórios.³⁹⁴

³⁹⁰ FERRETTI, op. cit., 2004, p. 32.

³⁹¹ SANTOS, op. cit., 2014.

³⁹² FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, Sidney (org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de história social. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

³⁹³ Nas fontes às vezes aparece a escrita “pagé” ou “pajé”.

³⁹⁴ FIGUEIREDO, op. cit., 2003, p. 79.

Com efeito, tal aspecto foi verificado quando analisei anteriormente os processos-crimes que tratavam sobre as práticas de cura. Assim, o que se percebe é que, mesmo com as perseguições, os “pagés” continuavam tendo “clientes”, ou seja, em razão de sua “eficácia simbólica”³⁹⁵ continuavam exercendo suas funções.

Apesar da legislação municipal ser clara e taxativa em relação à prática da pajelança como exercício ilegal da medicina, não havia, de fato critérios muito bem definidos quando da realização das buscas e flagrantes em diligências policiais. Qualquer pessoa que estivesse realizando uma ‘função’ suspeita, pensada aqui num largo campo que aproximava feitiçaria, curandeirismo e pajelança, poderia ser presa por contravenção ao capítulo 7 do Código de Polícia, acerca do ‘exercício da medicina’.³⁹⁶

Esse tipo de conduta era recorrente também no Maranhão. Os jornais que noticiavam sobre a pajelança demonstravam que não tinham critérios bem definidos para assegurar que de fato estava existindo prática ilegal da “medicina-crime” que estava pautada nos códigos de postura, de serviço sanitário e penal. Desta feita, a polícia, por vezes, prendia pessoas só pelo fato de serem “suspeitas”.

Desta maneira, os jornais acabavam tendo uma função de denunciar e de cobrar atitudes das autoridades. No jornal Monitor Codoense apareciam seções inteiras dedicadas aos “pagés”, com listas de nomes e de ações que eles faziam e ao fim se cobrava que as autoridades investigassem as denúncias e tomassem providências. Esta prática jornalística era comum não só em Codó, mas também na capital do estado.

O que os jornais faziam, na maior parte das vezes, era alertar a população e chamar atenção da polícia, isso fica claro quando avisos são dados à polícia no fim de matérias ou quando o redator da notícia sugere que havia necessidade de ação da chefatura de polícia. Os jornais estavam atentos, tanto para avisar sobre a existência de pagés enquanto um problema, quanto para comunicar a prisão dos mesmos, quase em tom comemorativo.³⁹⁷

De fato, os jornais tinham muito essa preocupação em avisar sobre a existência dos “pagés”, fazer relatos de rituais e, principalmente, noticiar quando ocorria a morte de alguém em razão de “beberagens”. Era essa forma como tratavam a ação dos “pagés”. Além disso, os jornais também noticiavam quando havia prisões dos “pagés” ou, ao menos, intimação destes; era uma forma de dar um “retorno a população”. Segue um exemplo:

³⁹⁵ LEVI-STRAUSS, op. cit., 1967.

³⁹⁶ FIGUEIREDO, op. cit., 2003, p. 279.

³⁹⁷ SANTOS, op. cit., 2014, p. 186.

Official.
 Governo do Estado.
 Secretaria de Policia.
 Registro Policial
 Dias 1, 2 e 3.

A' ordem do sr. subdelegado de Policia do 1º districto foram recolhidas á cadeia as mulheres Capitolina Muniz, Ignez Maria da Conceição, Antonia Francisca Nogueira, Candida Soares dos Santos, Raymunda Pereira da Silva, Luiza Carolina Correia, Maria Thereza de Aguiar e Francisca Maria d'Oliveira todas por terem sido encontradas nos baixos do sobrado nº 9, á rua da Palma fazendo pagelança e imoralidades.³⁹⁸

Esta matéria publicada no jornal Diário do Maranhão traz na íntegra um registro policial que trata sobre prática de “pagelança”. Pereira³⁹⁹, ao analisar o papel exercido por esse jornal, salientou que o mesmo se insere na conjuntura criada pelo fim do tráfico internacional de escravos. “Infere-se, a partir do substituto: ‘Jornal do comércio, lavoura e indústria’, que os proprietários desse periódico compartilhavam da mesma visão de mundo das classes dominantes locais [...]”.

O referido autor também faz a comparação com outro jornal de grande circulação na capital maranhense, o Pacotilha, que vincula-se também às teorias que estavam em voga no país, mostrando que não era apenas em São Paulo e no centro-sul que o discurso científico estava em evidência.

Comparando-se os articulistas do jornal Pacotilha em relação aos do jornal Diário do Maranhão, sublinha-se que os primeiros apresentavam um discurso tendo por base ‘princípios científicos modernos’ e ‘com autoridades’ em suas formulações. Por isso, eles se autoatribuíam a “qualidade de arautos da modernidade maranhense, enquanto os outros seriam protagonistas do conservadorismo escravista que tanto ‘envergonhava’ o país em relação às outras nações daquele fim de século”.⁴⁰⁰

No que concerne à cidade de Codó, o principal jornal que veiculava matérias sobre os “pagés”, era o Monitor Codoense, que tinha como subtítulo “Orgam dos Interesses Publicos”, de periodicidade semanal, e tendo como resumo⁴⁰¹: folha crítica e noticiosa que advogava não ter filiação partidária. Era de propriedade de Antônio Rodrigues de Oliveira Sobrinho. Seus redatores eram Elpídio Nina, R. Salgado Júnior, Galdino Chaves e Ignaldo Silva. O jornal era

³⁹⁸ JORNAL DIÁRIO DO MARANHÃO, de 05 de setembro de 1905.

³⁹⁹ PEREIRA, op. cit., 2006, p. 92.

⁴⁰⁰ PEREIRA, op. cit., 2006, p. 151.

⁴⁰¹ Informações encontradas no Catálogo dos periódicos maranhenses da Biblioteca Benedito Leite.

dividido em: anúncios, variedades, utilidades públicas, notícias de outros jornais, notícias sobre pessoas ilustres que viajavam e, até 1896, continha uma seção dedicada aos “pagés”.

Entre 1895 e 1896, havia esta seção que se chamava “Os Pagés” ou “Pagés”, e nela havia várias denúncias sobre esses, que apareciam como “monstros”, “miseráveis”, “raça abjeta”, e, na maioria das vezes, foram colocados como enganadores, que iludiam pessoas e acabavam matando-as, de envenenamento.

Seguem algumas das matérias encontradas na referida seção do supracitado periódico codoense:

OS PAGÉS

Consta-nos que o distinto alfares José Fernandes Salazar oficiou ao digno vice-governador do Estado pedindo forças para coadjuval o na captura dos pagés verdadeiros assassinos que ostensiva e livremente vivem n’esta villa e nos centros coloniaes.

Pedimos ao distinto oficial que de sua parte empregue todo o rigor possível contra esses miseráveis, infelizmente numerosíssimos na quasi totalidade dos núcleos d’esta comarca.

Como prometemos, eis mais alguens nomes de pagés que temos tido notícia, e o recomendamos a policia como verdadeiros mestres cubas:

Filomena, moradora em S. Christovam – Consta ter sido herdeira de um braço da crença sepultada no Cajueiro.

Benedicta, filha de Chrystalino Barbosa – Não morreu, como dissemos. Está prompta a vir a depor em juiso, trazendo as testemunhas Remualdo Morais da Motta, José Antonio de Souza, cunhado do mesmo, João Lages, que também deve contar a historia de sua amasia.

Florentino Costa, para depor acerca da morte de Claudio, falecido em S. Joana. Pão de Ouro – Fausta Pereira, Joaquim Piauhy, Antão Ribeiro e sua mulher Filomena.

Francisco Limeira – declarou ao cearense Antonio Pereira, morador no ‘Rio Novo’, que já aprendeu a arte da pagejança.

Maria Antônio [...] mudou-se do ‘Ferrugem’ para onde mora Sabino Vieira.

Emigdio José – chefe da pajelança na ‘Boa Hora’. Consta ser dextro na arte. Estamos a espera de melhores informações.

Consta também que para melhorar a sorte, foi ultimamente admitido o cidadão Ernesto José de Jesus, residente em Santa Rosa.

Accrescentamos mais que ossos de Arthur Leal, que se acham depositados na Matriz d’esta freguesia adquiriram uma cor tão negra que nos faz ajuisar ter sido ele victima de um envenenamento!

Garantimos aos nossos leitores e as autoridades que, si não puserem cobro a semelhante morticínio, os pagés, certos de q’ a policia não os persegue, não terão receio de praticar toda sorte de crimes com o mais descarado cynismo.

Iremos dando os nomes de todos quantos formos tendo noticia, auxiliando por essa forma a policia, a quem pedimos que não dê tréguas a essa raça abjeta, que peor do que as grandes calamidades, está dizimando ao povo de maneira a ir escapando sorrrateiramente a ação de justiça.⁴⁰²

⁴⁰² JORNAL MONITOR CODOENSE. 12 de janeiro de 1895, nº 21, p. 3.

Nesta matéria, vê-se claramente que o articulista coloca os “pagés” como criminosos que precisam ser julgados pelas autoridades e quando se enfatiza que eles estavam “dizimando ao povo” evidencia-se a intenção de criminalizar os “pagés”, tanto que se coloca não apenas os nomes deles, mas também onde residem, ou seja, para que as autoridades possam, de fato, investigar. Além disso, no fim da matéria, lança-se o apelo que a polícia “não dê tréguas”.

Em outra matéria, que não estava na seção “pagés”, lê-se um apelo as autoridades para prender os pagés, na verdade uma exigência, apontando, inclusive, a ineficiência da polícia. segue a denúncia:

Esperamos, com a sinceridade que nos assiste, que as nossas autoridades hão de agir com energia de encontro a avalanche ameaçadora de pagés, que rolando na mais profunda cegueira, não teme o rigor das autoridades, por maiores que sejam os recursos por nós até hoje empregados, afim de sustar essa horda de verdadeiros canibais, que com golpes certos vae dizimando grande número de liberto [...]. Abram rigoroso inquérito sobre os factos por nós assinalados, tratem de syndicar d’elles, que chegarão a descobrir quaes são os cabeças da terrível horda dos pagés, dando a esses malvados o justo castigo que merecem.

De nossa parte temos empregado ingentes esforços para livrar a nossa sociedade de semelhante peste, que até agora vai seguindo impávida o seu movimento destruidor!

De duas uma: ou as nossas autoridades não tomam a serio as vehementes denuncias, que havemos dado, e não querem corrigir, nem tão pouco investigar os factos cem quebra de sua força moral e energia, que devem n’estes casos revistilas, ou deixam pasar incólumes as nossas denuncias, suppondo-as infundadas.

O que é certo é que as autoridades estão, ou mostram-se fracas, sendo, n’estas condições, ephemera sua existência, e sendo assim, melhor e demittirem-se.

Pensamos assim.

Não podemos deixar de tratar sobre o destino até hoje dado aos pagés.

Em logar de procurar descobrir quaes são os verdadeiros culpados, limitam-se as autoridades a mandar aquelles, que para aqui vêm indignados [...] a limpar lagôas, que são de domínio particular, a plantar capim em cercados de terceiro |

porque?

Se o crime de pajelança não se acha incluído em nenhum artigo do código, e se nenhum cidadão pode ser preso sem culpa formada, porque não obrigam as autoridades a esses mesmos pagés a não ser autoridades estiverem plenamente convencidas de que estão innocentes, após rigorosas investigações?

Proceder d’outra forma, será uma verdadeira anomalia, que não se coaduna com os princípios da justiça e da ordem.

[...]

Queremos ordem, queremos justiça.

Ali vae ainda uma serie de nomes de verdadeiros cubas, aos quaes recomendamos as amabilidades das nossas autoridades.

Bernadina Braga – formada e reformada na arte. Tem diploma.

Luiza, Victalina e Carolina, três irmãs, verdadeiros monstros, que residem n’esta villa.

Carolina, a gentil Carolina deu uma certa dose ao pobre do Antonio Galvao, vindo este a voar nas azas dos pagés até o o ceu, logar onde não queria por ora visitar.

[...]

Mirolina, rua da Cruz – Consta haver preparado a malla de viagem para a mulher do Laurindo de Souza, a qual d’aqui se despedio com destino ao Paraiso, logar onde quem vae não volta.

Maria Joaquia, outra celebridade na terrível arte, de cujos efeitos bem pode dar testemunho, o Antonio da Costa, que está com o passaporte tirado para o Paraíso.

Continuaremos.⁴⁰³

Esta matéria traz muitos elementos que demonstram a ânsia dos articulistas de que a polícia prenda os “pagés” em nome da “justiça e da ordem”. Um aspecto interessante de ser observado é que neste jornal a “pagelança” é colocada como “arte” e “crime”. Além disso, faz-se, inclusive, a queixa dos policiais de não levarem a sério as várias denúncias que o jornal tem feito, e coloca ainda que, se não há alguma forma de enquadrar os “pagés” em algum artigo do código penal, que as autoridades façam ao menos investigações, uma vez que eles seriam “dizimadores” e agiriam como “canibae”, portanto, precisariam ser barrados de suas práticas, ou seja, fica claro o intuito das notícias sobre a “pagelança”. Quanto aos articulistas, eles se veem imbuídos do papel importante, que não é apenas noticiar, mas também fazer apelo para que a Justiça criminalize os “monstros” formados na “terrível arte”.

Tal matéria gerou confusão com autoridades da Justiça, visto que, pela forma como os articulistas escreveram, deixaram transparecer que a polícia não estava fazendo nada. De fato, o jornal, tendo se dedicado tanto em denunciar, insinuava que as autoridades não estavam acreditando ou não estavam se esforçando em investigar. Desta forma, a ênfase ao dizer “O que é certo é que as autoridades ou mostram-se fracas, sendo, n’estas condições, ephemera sua existência, e sendo assim, melhor e demittirem-se”, fez com que as autoridades se manifestassem e os articulistas tiveram que ponderar suas palavras, como veremos abaixo.

Assim como ocorreu na capital do estado do Maranhão, em que a “pajelança” fora vista como uma “instituição terrível”, também em Codó ela fora caracterizada como uma “terrível seita”, onde os “pagés” eram, por sua vez, aqueles que cometiam crimes e que “feriam as tradições” – tais tradições, seriam as religiosas formais e/ou a medicina científica?

OS PAGÉS

Sentimos immenso o termo cahido no desagrado de nossas autoridades policiaes.

⁴⁰³ JORNAL MONITOR CODOENSE. 26 de janeiro de 1895, nº 23, p. 2.

Sentimos, e deveras, porque, tratado de expurgado os nossos núcleos coloniaes da medonha praga dos pagés não temos em vista desdourar o character pessoas de nossas autoridades, e nem temos rasões para isso.

Os nossos distinctos amigos Benedicto R. Everton e Fabio Scipião Domingues, não devem ver em nossas expressões a mais ligeira sombra de offensa, por isso que se ss ss. têm desenvolvido toda a actividade procurando informarem-se do que há de verdadeiro em nossas asserções, convém que lhes digamos, que ainda lhes resta a fazer alguma cousa de mais importante.

Como sabem as nossas autoridades policiaes, os pagés estavam longe de supor que serias repressoes haviam de ser tomados no intuito de sustar a marcha destruidora de sua terrivel seita [...]

Alguns d'elles verdadeiros velhacos, procuram aparentar completa innocencia, allegando que incorreram na perseguição de terceiro, por esta rasão, os mais das vezes infundadas.

O que é certo, é que prescrutando bem os factos, as nossas autoridades hão de chegar a conclusão de que serios crimes se tem perpetrados.

Alem de tudo os pagés só ferem a tradição, as escondidas!

O que podemos garantir é que o morticínio existe, e convictos do que mais de uma vez temos avançado, esperamos de nossas autoridades severas pesquisas, na certeza de que grande serviço prestarão a esta população se conseguiria exterminar tão prejudicial quanto horrível. [...] o nosso fim é ver cessar de uma vez esses crimes quotidianos cometidos por homens, que abraçando a arte da pagelança d'ella se servem para destruir de maneira certa, qualquer pessoa que lhes possa cahir o desagrado escapando assim ao rigor das leis.⁴⁰⁴

A “arte da pagelança” é sempre colocada como algo feito às escondidas, com o suposto intuito de destruir pessoas e que, em razão disso, deve ser investigada e banida. Os “pagés” também aparecem como espertos que se fazem de “innocentes” e, por agirem sorateiramente, acabam escapando do olhar das autoridades. Então, o jornal aparece como um prestador de serviço, pois tem a tarefa de apontar onde eles estão e o que fazem, para não haver dúvidas que eles constituiriam uma seita que fere os princípios morais e pratica ilegalmente a medicina.

Como se pôde observar, os articulistas tiveram que “consertar” aquilo que fizeram na publicação anterior do jornal quando falaram da inércia das autoridades. Mas, na matéria eles voltam a salientar que tudo o que fazem seria para livrar a população codoense do “morticínio” feito pela “praga dos pagés” e realçam que não queriam com isso ofender as autoridades.

Os articulistas do jornal Monitor Codoense mostravam que estavam atentos a outros periódicos que tratavam da questão da “pagelança”, como, por exemplo, o já citado neste trabalho, o jornal Diário do Maranhão. Inclusive, noticiavam quando autoridades policiais divulgavam que haviam prendido “pagés” ou expediam intimações para que estes fossem prestar depoimentos. Em uma matéria fizeram questão de reproduzir um ofício que o

⁴⁰⁴ JORNAL MONITOR CODOENSE. 02 de fevereiro, 1895, nº 24, p. 2.

governador do estado havia enviado ao promotor público da comarca de Codó, procurando notícias sobre os pagés que estavam cometendo “toda sorte de crimes e atrocidades”. Ei-la:

Lemos no Diário do Maranhão de 27 do passado o seguinte officio do Exm. Governador do Estado.

« Ao Promotor Público da comarca do Codó – Constando-me que nessa comarca há um grupo de pagés que commete toda a sorte de crimes e atrocidades, recomenda-vos que a semelhante respeito me prestes as informações que colhestes ».

As aguas começaram a declinar? Os caminhos vão tomar-se transitáveis e é provável que o digno Promotor Público da comarca, auxiliado pelo energético Juiz de Direito da comarca fará brevemente levar ao conhecimento do Exm. Governador do Estado as informações exigidas e livrarmos de semelhante horda de malfeitores.⁴⁰⁵

A forma como caracterizam os sujeitos e as práticas evidencia o alinhamento do jornal com as ideologias da época. Tanto o jornal Diário do Maranhão quanto o Monitor Codoense, eram veículos de propagação de estigmas e estereótipos; os “pagés”, neste sentido, eram sempre noticiados por ambos como “horda de malfeitores”, criminosos que faziam “atrocidades”.

Na seção Variedades do Monitor Codoense, também havia uma matéria na qual o articulista descreve a festa de São Sebastião, que ele presenciou, quando ouviu pela primeira vez a palavra “Carumbé”. Na matéria transcrita a seguir vê-se uma mistura de gêneros literários, o que torna a narrativa interessante. O jornalista escreve que

havíamos dado alguns passos quando fomos surpreendidos pela harmonia de um longo até então desconhecido n’esta boa villa do Codó.

Exquisita musica! Exquisita gritaria!

Homens, mulheres e crianças pareciam tomadas de uma espécie de contentamento communicativo, louco!

O povo batendo palmas acompanhava as cadencias da musica, e deixavam escapar dos lábios um nome de carumbé.

Assim íamos conversando e passeiando no vasto lago da ermida, quando fomos pela segunda vez despertados por grande alarido produzido pelo povo q’ por todos enchia o espaço com vezes altamente estridentes, repetindo entre estrepitosas gargalhadas o exquisitissimo nome de corumbé!

– que diabo vem a ser corumbé, meu bom e caro amigo Sampaio?

– é uma espécie de kagado, até hoje não classificado pela sciencia. Apresenta particularidades excepcionais [...]. Enfim com a pajelança hoje tudo se vê! [...]

– Entenderá da pajelança tal bicho?

– Creio que sim, pois que pra semelhante arte foi criado.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ JORNAL MONITOR CODOENSE. 27 de abril de 1895.

⁴⁰⁶ JORNAL MONITOR CODOENSE. 26 de janeiro de 1895, nº 23, p. 2.

Algumas vezes, o estereótipo “carumbé” passou a designar os pagés. Nesta matéria é a primeira vez que a palavra aparece, e como se vê, trata-se de um animal que, segundo o articulista, fora criado para a “pajelança”. O mesmo, ao narrar sobre sua participação numa festa cristã muito conhecida pelos codoenses – constituindo uma das principais festas católicas da mesma –, relata que ouviu pessoas com um contentamento “louco”, cantando músicas “exquisitas” e falando o nome “carumbé”, ou seja, o intuito é sempre colocar as práticas da “pajelança” como algo fora das “tradições”, como algo exótico e excêntrico.

Além dessas matérias vindas de outros jornais, havia algumas que relavam casos de “pagés” em São Luís e até no Pará. Naquelas que continham relatos sobre “pajelança” em Codó, havia espaço, não somente para os ofícios que investigavam a “pajelança”, como descrito acima, mas também cartas de pessoas que contavam “causos”, como se pode ler abaixo:

Abrimos hoje espaço nas nossas columnas para uma carta do cidadão Rofino Antonio Salazar dirigida ao delegado de Policia cidadão Fabio Scipião Domingues da qual verão os leitores que a maldita pajelança trata de ramificar se no dado opposto a esta Villa, onde já existiam antes alguns adeptos de tão nefanda instituição.

A carta desse circunspecto cidadão, vem em abono das constantes denuncias que temos dado [...]

Ei-la: Joaquim – 11 de Janeiro de 1896 – I’Im. Sr. Capitão Fabio Scipião Domingues – Depois que acabou-se com as prisões dos pageleiros, darão principio a qui a uma irmandade de Santa Barbara, de onde é chefe o liberto Marcellino tem vindo diversos delles da Barbosa e fazem reunião aqui, por isso, venho saber de V.s se em occasião dessa reunião eu posso mandar prender os e remeter a V.s, e se tem entrado porção dele a qui peço encarecidamente respostas pelo mesmo portador deste. [...] Com estima, Rofino Antono Salazar.⁴⁰⁷

Em 1896, o discurso jornalístico de denúncia da “pajelança” dirigido às autoridades era de que o “mal” ainda não havia sido eliminado em Codó, ao contrário, “renascia”; por isso continuaria sendo importante o papel do jornal em denunciar e da polícia em prender. Da matéria acima é possível ver que o articulista faz questão de salientar a vigilância de cidadãos atentos que “vem em abono das constantes denúncias que temos dado”, ou seja, a população teria o mesmo anseio que eles, isto é, abolir a “nefanda instituição”.

PAGÉS

O sr. Major Fabio Domingues tem desenvolvido grande actividade no intuito de attender aos encargos que tem como Delegado de Policia.

⁴⁰⁷ JORNAL MONITOR CODOENSE. 18 de janeiro de 1896, nº18, p. 13.

Recolheu, no dia 09 a cadeia um individuo que abusado da ignorância de uma pobre mulher, applicou-lhe beberagens que pozeram-na em risco de vida, no qual cuida se cha.

E' a tal história da pajelança que renacce.

Acreditando nos bons desejos do major Fabio, levamos ao seu conhecimento que Emigdio, o morador em Bôa Hora está « curando de feitiçaria » a Maria, mulher do Sergio, residentes em Burity d'Anta. Este caso tem a aggavante de ser a doente mai do Inspebtor de quarteirão, que ao que parece, é conveniente na cousa.

É bom que cheguem até Burity as providencias da policia.⁴⁰⁸

Assim, em fins do século XIX, os jornais, de certa forma, super-exploravam matérias que constassem a prática da pajelança atrelada a mortes, para que o estereótipo de criminosos que fizeram dos “pagés” tivesse legitimidade, pois depreende-se das notícias, que os jornais, mesmo quando se professavam imparciais, como é o caso do Monitor Codoense, exerciam um poder simbólico muito grande e deles emanavam ideologias, tais como do discurso da “sciência, da razão” e dos ideais republicanos.

⁴⁰⁸ JORNAL MONITOR CODOENSE. 12 de julho de 1896.nº 11, p. 11.

PARTE 3: AS REPRESENTAÇÕES ACERCA DA CIDADE DE CODÓ-MA

Após ter apresentado a cidade e escamoteado o processo de estereotipização de práticas e sujeitos considerados heterodoxos, início a tarefa de dizi/visibilizar Codó por meio da mídia impressa e audiovisual. Jornais, revistas e documentários foram capazes de transformar Codó em “capital da magia negra”, “meca da macumba maranhense”, assim como ações políticas – em forma de uma construção arquitetônica – também fizeram de Codó “cidade de Deus”.

Os discursos sobre a cidade variam de acordo com lugares sociais, grupos religiosos, classes sociais, grupos políticos. Cada um enxerga e fala dessa cidade a partir de seus interesses, assim sendo, este capítulo se propõe a dar palco a essa polifonia e investigar como elas construíram e/ou contribuíram para a divulgação da polissemia de representações sobre Codó.

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

Como já salientei, muitos pesquisadores se interessam pela temática religiosa de Codó, sejam antropólogos ou historiadores. A partir de seus trabalhos é possível investigar sobre o terecô, sobre a umbanda e sobre pais e mães de santo. Quando iniciei a pesquisa, quis traçar um outro caminho e comecei a pensar, se seria possível um trabalho mais arqueogenealógico, que pudesse investigar os começos das representações de Codó, inevitavelmente, tinha que começar pelos discursos que foram construídos sobre os pais e mães de santo locais, para depois entender as imagens construídas acerca da cidade.

Assim, segundo Ferretti⁴⁰⁹, a representação de Codó como “capital da magia negra”, por exemplo, ocorre por conta dos trabalhos feitos por alguns pais e mães de santo que ganharam destaque localmente e também na mídia e na literatura histórica e antropológica do estado. A negatividade acerca da ideia criada sobre Codó como “extensão da África”⁴¹⁰, me fez querer compreender porque, em Codó, pessoas adeptas às religiões de matriz africana são lidas sob o signo do preconceito e da desqualificação de suas práticas.

No imaginário brasileiro, umbanda, candomblé, tambor da mata, terecô, tambor de mina, aparecem, muitas vezes, tanto na imprensa (escrita e audiovisual) como no meio acadêmico, ou nas falas de pessoas, de maneira muito confusa, como se fossem práticas iguais entre si, sem especificidades e distinções.

⁴⁰⁹ FERRETTI, op. cit., 2001.

⁴¹⁰ MACHADO, op. cit., 1999.

Magia, magia negra, feitiçaria, macumbaria, encantaria, são maneiras de categorizar as práticas afro-religiosas existentes em Codó. Na literatura consultada elas aparecem de três maneiras: I. todas como “macumba”, sem haver uma discussão mais detalhada sobre o que se entende por macumba; II. como “folclore” ou “cultura popular”, principalmente nos documentários locais; e III. como culto ao demônio, “satanismo”. Tais elementos imagético-discursivos indicam que essas práticas do sagrado, na maioria das vezes, não são compreendidas e tratadas como sendo uma religião e abarcando vários estereótipos.

Partindo desse pressuposto, passei a investigar os nomes de pais e mães de santo que tiveram suas práticas dizi/visibilizadas e a buscar entender como foram interpretadas, ou seja, da maneira I, II ou III, que destaquei acima.

Assim, encontrei a tese de Ahlert⁴¹¹. Esta, ao analisar os começos do terecô em Codó, destaca que a cidade passou a ter várias representações, tais como, “capital mundial da feitiçaria”, graças a existência de antigos e poderosos “feiticeiros”.

Codó ganhou notoriedade ao ser considerada a ‘capital mundial da feitiçaria’ ou ‘capital da magia negra no Brasil’. Esta fama surge de diversos elementos. Conta-se sobre a existência de antigos feiticeiros com poderes de fazer chover, curar doentes, transformar pessoas em objetos inanimados, prever a morte dos seus desafetos e mesmo causa-las.⁴¹²

Ferretti⁴¹³ também atribui essa “notoriedade de Codó” à presença e atuação de pais e mães de santo. Segundo a antropóloga, três nomes se destacam – Tobias, Deus Quiser, Maria Piauí – como os “primeiros feiticeiros” a levar o nome de Codó para outros lugares e assim fazê-la conhecida como lugar de “feitiçaria”.

Em entrevista que realizei com Bitá do Barão⁴¹⁴, ele me relatou que se vê como quem “mais levou o nome da cidade para fora”, mas também disse que “tudo tem seu começo” e que os trabalhos realizados por Tobias, Deus Quiser e Maria Piauí chegaram a ser divulgados fora de Codó e, com isso, eles seriam os precursores dessa “história da encantaria de Codó”.

Essa fala de Bitá do Barão me deixou bastante reflexiva; afinal, com efeito, “tudo tem seu começo”, não obstante não ser sempre possível chegar a esse começo tão propagado pelos historiadores do século XIX. Assim, busquei tirar mais poeira dos arquivos e atentar-me a outras

⁴¹¹AHLERT, op. cit., 2013.

⁴¹²Ibid., p. 18.

⁴¹³FERRETTI, op. cit., 2001.

⁴¹⁴A respeito disso ver: RIBEIRO, op. cit., 2012.
RIBEIRO, op. cit. 2015.

fontes sobre Codó, com o objetivo de perceber a emergência das representações, muito mais do que propriamente a “origem” delas.

A fama desses pais e mães de santo foi construída e publicizada por meio de jornais de circulação em Codó, no estado do Maranhão e nacionalmente, mas também pela recorrência do nome deles em textos acadêmicos, como os de Ferretti⁴¹⁵, de revistas⁴¹⁶, documentários locais, como o de Candido de Sousa, ou nacionais, como o de Marília Gabriela, livros de historiadores locais, como Machado⁴¹⁷, além das monografias que já foram citadas neste texto.

Um dado interessante que notei foi que, além do fator mídia e Academia, os “clientes” desses pais de santo também contribuíram a torná-los famosos. Se acordo com Ahlert, a relação dos pais e mães de santo com políticos ajudou-os na notoriedade de seus trabalhos como da cidade de Codó. Segundo a autora,

de igual maneira, se entende que os primeiros pais e mães de santo da cidade contribuíram para que Codó se tornasse conhecida como lugar ‘de força’, ou seja, de energias surgidas da relação com as entidades. Seus poderes e sua fama, por sua vez, teriam se disseminado a partir do atendimento a ‘clientes’ de outras partes do país, especialmente a políticos com visibilidade no cenário nacional.⁴¹⁸

O mais explorado pela mídia foi José Sarney e a sua relação com Bitá do Barão. Encontrei um jornal de circulação nacional de 1996, que trazia uma matéria intitulada “O bruxo de Sarney”, e fazia menção a outras personalidades, como o cirurgião plástico Ivo Pitanguy e Daniela Mercury. Tal matéria trazia informações sobre a situação econômica do país no período e se fazia uma comparação entre Fernando Henrique Cardoso, colocado como agnóstico e intelectual, e José Sarney que, apesar de ser reconhecido como acadêmico, fora colocado como quem “bate tambor”.

⁴¹⁵ FERRETTI, op. cit., 2001.

⁴¹⁶ BARROS, op. cit., 2000.

⁴¹⁷ MACHADO, op. cit., 1999.

⁴¹⁸ AHLERT, op. cit., 2013 p. 18.

Figura 22:Reportagem sobre Bita do Barão e sua relação com José Sarney



Fonte: Jornal do Brasil, 1996.⁴¹⁹

Já no que diz respeito à fama da cidade, a revista Época de 2000⁴²⁰ ressaltou que

a fama da cidade como ‘capital da magia negra’ tem sido impulsionada também pela exploração midiática intensa – em grande parte estigmatizadora e preconceituosa – da profusão de tendas de religiões afro-brasileiras e dos atendimentos realizados por pais e mães de santo. Neste sentido, Codó aparece como ‘Meca dos políticos’, que a visitam para realizar trabalhos e vencer eleições, como terra do pai de santo José Sarney.⁴²¹

“Meca dos políticos”, essa expressão aparece pela primeira vez nesta revista. Com efeito, a relação de políticos com a religião de matriz africana em Codó foi frequentemente citada pela mídia, o que me levou a pensar que justamente o interesse mediático explica o fato de Codó ser conhecida por meio de representações como “terra da macumba” e não outra

⁴¹⁹ JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 2 de abril de 1996, 2ª edição, p. 09.

⁴²⁰ Apud FERRETTI, op. cit., 2001.

⁴²¹ AHLERT, op. cit., 2013, p. 18.

cidade, pois é essa clientela específica e, portanto, o investimento midiático sobre ela, que fez que estes pais e mães de santo fossem destacado de forma diferenciada.

Em sua pesquisa sobre os afamados pais e mães de santo de Codá, Ferretti informa:

Conforme depoimento de Pai Euclides (São Luís) [...] Em torno de 1930 os famosos na questão da bruxaria em Codó eram Deus Quiser e Tobias. Depois deles, quem se notabilizou na feitiçaria em Codó foi Maria Piauí (já falecida) e, depois dela, o Bita do Barão, que deveria estar com uns 72 ou 73 anos de idade (nascido em 1924/1925?).⁴²²

Observei que a Deus Quiser e Tobias são atribuídos a categoria de “bruxos”, já Maria Piauí e Bita do Barão passam a ser estigmatizados de “feiticeiros”. Isso indica que a representação dos líderes religiosos foi mudando ao longo do tempo, bem como a cidade de Codó que aparece na mídia, por exemplo, como lugar de grandes bruxos, depois como terra da feitiçaria, até ser configurada como “terra da macumba” ou capital da magia negra.

Além disso, desse depoimento depreende-se que a divulgação da “feitiçaria” em Codó fora feita, sobretudo, por Maria Piauí e Bita do Barão. Mas, uma representação não é edificada de maneira rápida, muito menos por uma só pessoa; por isso, antes deles, outros sujeitos sociais foram interpretados como expoentes da “bruxaria” em Codó.

Do que pude observar, Deus Quiser e Tobias foram mestres espíritas que iniciaram a prática do terecô em Codó, mas não tiveram tanta visibilidade quanto Maria Piauí e Bita do Barão. Sobre Tobias, existem histórias que ele tinha o dom de ouvir pedras e fazia consultas com a ajuda delas. Ferretti reproduz um relato sobre Tobias:

Esse menino era defeituoso, nasceu surdo, não escutava nada. Aos três anos sumiu de casa. Andaram procurando-o entre os curadores e encontraram um pajé, que naquele tempo eram chamados de terecozeiros, em Codó, que falam que ele estaria com o povo do rio [...]. Disse que, quando chegasse a época, ele voltaria. Doze anos depois, ele reapareceu. Já estava com quinze anos de idade e, quando veio trouxe duas pedras redondas, bonitas, com um pingo preto dentro [...] quando colocava a pedra no ouvido, escutava tudo o que as pessoas diziam e o que os encantados, o povo do rio, dizia para ele. Aí começou a vida dele de curador – dar consultas para pessoas.⁴²³

Tanto Machado quanto Ferretti, escreveram praticamente o mesmo sobre Tobias. São as informações que constam acima. Em 2011, quando entrevistei Bita pela primeira vez,

⁴²² FERRETTI, op. cit., 2001, p. 162-164.

⁴²³ FERRETTI, op. cit., 2001, p. 165.

perguntei sobre Tobias, porque no livro de Machado⁴²⁴ constava que um dos fatores que fizeram Bitá do Barão mudar seu terreiro da zona rural, a Comunidade Quilombola Santo Antônio dos Pretos, para a zona urbana de Codó, foi em razão de disputa de clientela com Tobias. Bitá do Barão se restringiu a dizer apenas que conheceu Tobias e que ambos “tiveram a cabeça preparada em Santo Antônio dos Pretos”.⁴²⁵

Reiteramos, apesar de Deus Quiser e Tobias terem sido os pioneiros em Codó, a fama da cidade passou a ser maior através das figuras de Maria Piauí e Bitá do Barão.

A fama de Deus Quiser, de Tobias e dos trabalhos realizados por outros, em Codó, na linha negra, parece que não era muito grande em São Luís, por volta de 1954, pois eles não foram citados pelo líder espírita Waldemiro Reis no livro *O Espiritismo e o Mediunismo no Maranhão* (REIS, s/d [...]). Waldemiro Reis refere-se ao Maranhão como lugar de curandeiros afamados, dando destaque a Codó, São Bento, Viana, Guimarães, Salinas [...]. Em relação a Codó, fala apenas que o número de ‘macumbeiros’ ali esteve sempre muito elevado em virtude de os descendentes dos negros africanos haverem ali se internado depois da abolição.⁴²⁶

Um dado relevante a ser observado é que Waldemiro Reis⁴²⁷, em 1954, fez menção de “curandeiros, macumbeiros afamados” em Codó. É exatamente nesta data que Bitá do Barão abre a Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá em Codó. Assim, pode-se pensar que a figura de Bitá do Barão, ao abrir seu terreiro na zona urbana de Codó, em 1954, teve loco certa difusão de suas práticas para além do espaço local.

Seja como for, é desde meados do século XX que a cidade de Codó começa a se constituir como “reduto de grandes feitiços e feiticeiros”. Assim, Maria Piauí em muitas fontes bibliográficas, aparece como a personagem que desponta em âmbito estadual pelos seus trabalhos, não obstante a figura de Bitá do Barão geralmente aparecesse associada a ela, isso quando se refere ao início da propagação do estigma de Codó como “terra da macumba”.

Neste sentido, procurei investigar mais sobre Maria Piauí, mas encontrei poucas referências sobre sua origem e práticas. É Mundicarmo Ferretti⁴²⁸, tomando como referência um pesquisador chamado Assad⁴²⁹, que esclarece:

⁴²⁴ MACHADO, op. cit., 1999.

⁴²⁵ RIBEIRO, op. cit., 2015.

⁴²⁶ FERRETTI, op. cit., 2001, p. 164-165.

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ ASSAD, Marcelo Yasser. **Codó, fragmentos**. Monografia apresentada no Departamento de Pedagogia da UFMA, Codó, 1979.

Assad cita, entre os pais-de-santo mais importantes de Codó, Maria Silva Lima, a ‘Maria Piauí’, e Wilson Nonato de Sousa, o ‘Bita do Barão’. Segundo informa, a primeira nasceu em Teresina, no dia primeiro de abril de 1916 e iniciou suas atividades religiosas lá, mas logo depois se mudou para Parnaíba e ficou fazendo seus trabalhos nas duas cidades [...]. Fundou em Codó a Tenda Santo Antônio, de Tambor de Mina e Mata, em 1936, e foi a ‘mais falada curandeira do Estado do Maranhão’. Dizia que fazia trabalhos, principalmente, para casamento, amor, justiça e perseguição. ‘Viajou por todo o Brasil’ e teve clientes nos mais diversos meios de atividades, principalmente entre os políticos maranhenses.⁴³⁰

Assim, compreende-se que, após fundar seu terreiro em Codó e ter “viajado por todo o Brasil”, Maria Piauí propagava a cidade de Codó, além de ter parte de sua clientela composta por políticos. Como já ressalté anteriormente, tal fato pode ter ajudado a fomentar representações sobre a cidade.

O fato de ter sido a “mais falada curandeira do Estado do Maranhão”, contribuiu para dizi/visibilizar seus trabalhos, bem como Codó. Nas entrevistas que realizei para este trabalho, ela também chegou a ser mencionada como sendo a responsável, junto com Bita do Barão, por ter propagado Codó como “terra da macumba”.

Essa compreensão, de que Maria Piauí foi umas das maiores “expressões do terecô” de Codó e que levou o nome da cidade para outros lugares, também aparece no texto de Pontes:

Uma das maiores expressões do terecô de Codó, despontou a partir de 1936, com o cognome de Maria Piauí. [...] viajou por todo o Brasil, tendo importantes clientes em todos os meios de atividades como empresários e políticos [...] A continuidade da fama de Codó se deu com a fundação do terreiro de Bita do Barão em 1954. O cognome Bita do Barão corresponde ao nome de seu guia espiritual Barão de Guaré, mas o nome verdadeiro de Bita do Barão é Wilson Nonato de Sousa [...]. Sua ‘Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá’, foi fundada em 24 de janeiro de 1954. Sua fama como pai-de-santo já cruzou o continente e Bita é reconhecido até internacionalmente.⁴³¹

Encontrei no Instituto Histórico e Geográfico de Caxias um jornal de Bacabal datado de 1977, no qual consta um anúncio sobre o festejo da Tenda Santo Antônio. Nele se esclarece quem é Maria Piauí e se recomenda a quem fosse a Codó que deveria conhecê-la, por fazer parte da “vida folclórica” local. Além disso, o referido jornal, a Tribuna do Mearim, também representa a cidade como “terra dos encantos, das magias”.

⁴³⁰ FERRETTI, op. cit., 2001, p. 81.

⁴³¹ PONTES, op. cit., 2008, p. 46/47.

Figura 23: Reportagem sobre mãe Maria Piauí



Fonte: JORNAL TRIBUNA DO MEARIM, Bacabal, 1977⁴³²

Logo, tal anúncio demonstra que não só o nome de Maria Piauí percorreu as cidades do estado do Maranhão, mas, com ele, Codó passou a ser propagado como lugar de magias, pois tinha pais e mães de santos afamados.

Quando comecei a escrever sobre os começos das representações e dos estereótipos sobre pais e mães de santos e acerca de Codó, verifiquei que Bitá do Barão, claramente, tem um destaque muito grande. Assim, preferi apresentá-lo de maneira mais detalhada.

3.1.1 BITA DO BARÃO E A POLISSEMIA DE ESTEREÓTIPOS E REPRESENTAÇÕES

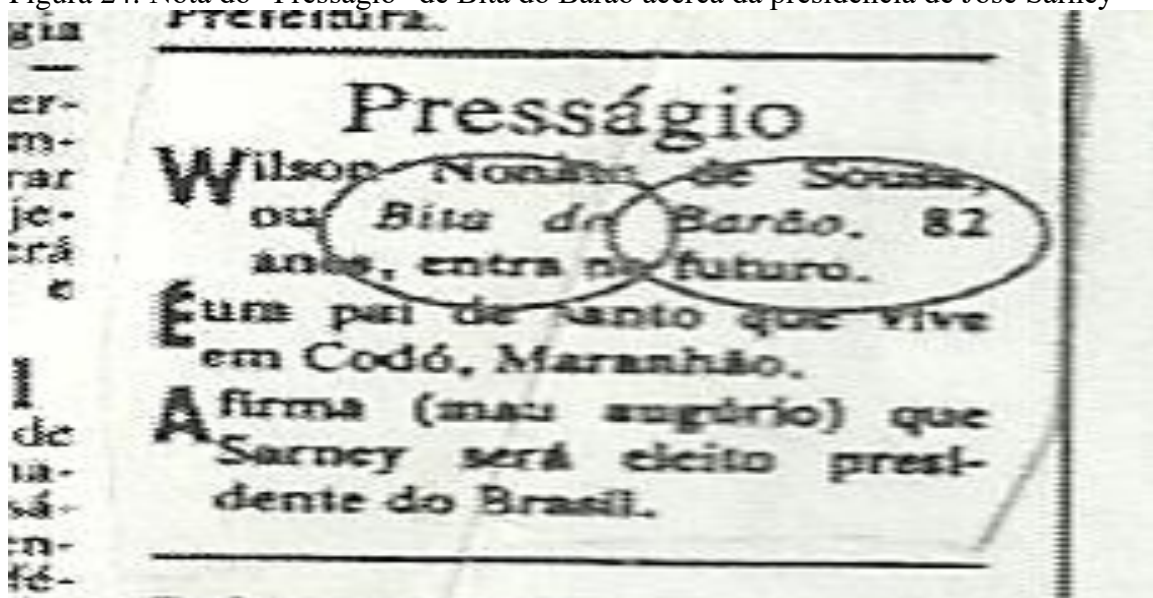
Wilson Nonato de Souza, conhecido pelo nome de Bitá do Barão, pai de santo codoense, teve sua vida e sua morte marcadas por especulações, como por exemplo, acerca de sua idade, sua relação com a família de político “Sarney”, suas práticas, sua fama.

Para começar tratar sobre Bitá do Barão, exponho uma nota de um jornal de circulação do estado de Pernambuco, que atribui a ele um grande poder: o de ter feito José Sarney, presidente do Brasil. A nota, intitulada “Presságio”, insinua que o referido pai de santo teria entrado “no futuro” e profetizado que José Sarney seria eleito presidente do país. Por isso, o título da nota é “Presságio”. De fato, José Sarney, candidato a vice-presidente da República na

⁴³² JORNAL TRIBUNA DO MEARIM, Bacabal, 1977. p.5.

chapa com Tancredo Neves, tornou-se, após o falecimento deste, Presidente da República conforme as regras legais do Estado brasileiro em 1985, ficando no cargo até março de 1990.

Figura 24: Nota do “Presságio” de Bitá do Barão acerca da presidência de José Sarney



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

Embora a pequena notícia, cujo conteúdo se refere aos anos anteriores a 1985, tenha sido reproduzida em maio de 1994, isto é, quatro anos após o fim do mandato de Sarney (1985-1990), ela teve certa repercussão, pois é a partir deste momento que Wilson Nonato de Sousa passou a ser conhecido nacionalmente como Bitá do Barão. Anos antes, a mídia de circulação ainda mais ampla, ou seja, nacional, já havia apontado Bitá do Barão como tendo sido o pai de santo responsável por tornar José Sarney presidente do Brasil. Foi, mediante estas notícias, que surgiu a representação de Codó como “capital da magia negra”, mas sobre isso tratarei mais adiante.

No contexto maranhense, a partir de Codó, Wilson Nonato de Sousa, o mestre Bitá do Barão, juntou em torno de si inúmeras representações e estereótipos, a saber, satã⁴³³, bruxo⁴³⁴, “guru da família Sarney”,⁴³⁵ entre outros.

O meu contato com Bitá do Barão ocorreu antes de iniciar minhas pesquisas sobre Codó. Na graduação, na verdade, eu o conheci como Wilson Nonato e só vim saber que ele é Bitá do

⁴³³ PONTES, op. cit., 2008.

⁴³⁴ SANTOS, op. cit., 2007

⁴³⁵ LÔBO, Libânio da Costa. **Vulto singular:** em meio a rico mosaico. Rio de Janeiro: Allprint Impressões e Serviços, 2003..

Barão eram as mesmas pessoas, tempos depois. Trabalhei em Codó numa loja de variedades e brinquedos e Wilson Nonato era cliente nesta loja. Tinha no meu imaginário a representação de Bitá do Barão, aquela que eu vi pela televisão local, anunciando os festejos de seu terreiro, com seus elementos diacríticos. Então, não associei aquela imagem dele à imagem do senhor que comprava brinquedos na loja na qual eu trabalhava.

Quando comecei as pesquisas, Bitá do Barão me recebeu, primeiramente, em seu consultório, e, posteriormente, em seu terreiro, em 2011. Depois participamos de um evento acadêmico juntos no Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Maranhão em Codó, pois, na ocasião, eu apresentava um artigo que foi publicado num livro sobre a etnografia.⁴³⁶ O referido artigo se embasa em uma pesquisa que realizei durante o festejo da Tenda de 2011. Posteriormente, realizei outra entrevista com ele para minha dissertação de mestrado. Em 2018, cheguei a marcar novamente entrevista com ele e, de fato, o encontrei, mas ele já estava doente e não conseguiu atender-me. Meses depois soube do seu falecimento, ocorrido em 18 de abril de 2019.

A experiência da etnografia que realizei foi bem interessante, pois pude analisar *in loco* muitos dos “mitos” que envolviam Bitá do Barão, por exemplo, o fato de ter vários filhos de santo, de receber pessoas de fora do país no seu festejo ou de ter políticos convidados presentes no primeiro dia do festejo. Assim, em 2011, Bitá do Barão havia mencionado que tinha mais de 500 filhos de santo e estiveram presentes, no festejo daquele ano, pessoas de várias partes do Brasil e exterior, como Inglaterra, Alemanha e França. O primeiro dia do festejo contou com a presença de políticos locais, dentre os quais os ex-prefeitos da cidade, Zito Rolim (naquele momento era o atual) e Ricardo Archer e família, de empresário tinha Francisco Carlos de Oliveira, proprietário da indústria FC Oliveira Ltda. Além disso, havia representantes da imprensa local, regional, nacional e até internacional, bem como numerosos amigos e parentes do pai de santo.

⁴³⁶ RIBEIRO, Jéssica Aguiar. Bitá do Barão: saberes e fazeres de práticas afro-religiosas na Tenda Espirita de Umbanda Rainha Iemanjá. In: GAIOSO, Vasconcelos Gaioso; MARTINS, Cynthia Carvalho (orgs.). **Insurreição de Saberes 2: reinterpretações em movimento**. Manaus: UEA Edições, v. 1, 2013.

Figura 25: Políticos no 1º dia de festejo de Bitá do Barão do ano de 2011



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2011⁴³⁷

Figura 26: Bitá do Barão dando entrevista a uma emissora da cidade de Codó-Ma



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2011⁴³⁸.

⁴³⁷ RIBEIRO, op. cit., 2012 na figura estão presente políticos e empresários.

⁴³⁸ Id. Foto retirada pela pesquisadora enquanto Bitá do Barão cedia entrevista a uma Emissora de TV de Codó-MA.

Em 2011, entrevistei além de Bita do Barão, pessoas ligadas ao seu terreiro, um deles me relatou que o referido pai de santo é uma referência e que atribuiu a ele a fama de Codó como “terra da macumba”.

Isso é porque tem o pai de santo Bita do Barão, porque hoje, querendo ou não, ele é uma referência, até internacionalmente, aqui em Codó e fora daqui, quando fala Codó, fica logo subtendido o nome Bita do Barão, então ele no decorrer do tempo criou, o que eu chamo de logomarca para ele e para Codó também. Então se fala Codó é terra dos mistérios, terra da macumba, isso não é só aqui, aqui é relacionado ao Terecô, que só tem aqui em Codó⁴³⁹.

Assim, há um reconhecimento da associação da imagem de Bita do Barão às representações da cidade. Essa “logomarca” levou o nome do pai de santo e de Codó muito longe e fomentou muitos discursos. Além disso, pode-se perceber, assim como Bita do Barão, pessoas ligadas ao seu terreiro preferem a representação de “terra dos mistérios”.

Sobre os estigmas associados a Bita do Barão, como já salientei anteriormente, foram formulados pela junção de política e religião. Assim, encontrei outra fonte que se refere a Bita do Barão não mais como o “bruxo de Sarney”, referência apenas a José Sarney, mas como o “bruxo da família Sarney”!

Figura 27: Fotografia de Bita do Barão com os distintivos de Comendador da República



Fonte: LÔBO, Libâneo, 2003⁴⁴⁰

⁴³⁹ DOMINGOS JÚNIOR, Apud. RIBEIRO, op. cit., 2012.

⁴⁴⁰ LÔBO, op. cit., 2003, p.14.

Esta foto está no livro de Libâneo Lobo, que é uma coletânea sobre cidades maranhenses. Na parte que trata da cidade de Codó, o autor destacou a figura de Bita do Barão e a relação deste com a família Sarney, escolhendo por isso a foto do dia em que Bita do Barão recebeu o título de Comendador da República conferido pelo por José Sarney.

Ainda sobre a vinculação de Bita do Barão à família Sarney, em 1994 o Jornal Folha de São Paulo, publicou o seguinte texto:

Figura 28: Reportagem acerca da relação de Bita do Barão e a família Sarney

São Paulo, sexta-feira, 29 de julho de 1994 FOLHA DE S. PAULO **brasil**

[Texto Anterior](#) | [Próximo Texto](#) | [Índice](#)

"Bita" é o favorito de Sarney

TALES FARIA
DO ENVIADO ESPECIAL A CODÓ (MA)

"Bita do Barão" e "Do Santo" são, em Codó, nomes mais famosos e mais respeitados do que o de qualquer político. Eles são "pais-de-santo" da umbanda.

O Maranhão disputa com a Bahia o título de capital nacional da umbanda. Codó é, do lado maranhense, o principal cenário dos "terreiros" de umbanda.

"Bita" é conhecido como o predileto da elite política maranhense. Tem até o título de comendador da República, concedido pelo então presidente José Sarney. Há poucos meses, ele previu que Sarney voltaria a presidir o país.

Eufórico, o ex-presidente tentou a todo custo concorrer, mas o PMDB não lhe deu a vaga.

"Eu disse que ele venceria, mas se concorresse. Ele não concorreu", disse Bitá, cujo nome de batismo é Wilson Nonato de Souza.

Hoje, Bitá quer "distância" da política. Nem sequer escolheu seu candidato a presidente.

Bitá afirma que tanto trabalha com a "magia branca", que "é para o bem", como com a negra, para o mal. "Não gosto de fazer trabalhos para o lado negro. Só faço para ganhar dinheiro", afirma.

Bitá é dono de uma mansão no centro da cidade e de uma fazenda nas proximidades. Recebe telefonemas de todo o país.

(TF)

Fonte: Jornal Folha de São Paulo, 1994⁴⁴¹

A matéria já coloca no título que Bita do Barão é o “favorito de Sarney” e, embora mencione ainda um “Do Santo”, que não dá para saber de quem se trata, o tem como foco. O texto ressalta que o “Maranhão disputa com a Bahia o título de capital nacional da umbanda”. Certamente não é coincidência que o documentário Domingo 10 que intitulou Codó de “capital da magia negra” fora exibido na TV Bandeirantes em 22 de maio de 1994, isto é, dois meses antes de a matéria ser publicada, em 29 de julho. Nela, o termo “capital” é retomado, mas desta vez, ele não se refere apenas a Codó, mas ao estado do Maranhão, e também não categoriza a

⁴⁴¹ JORNAL FOLHA DE SÃO PAULO, 29 de julho de 1994.

prática relativa como “magia negra”, mas como “umbanda”. Pela proximidade temporal e o emprego de termos, supomos que as duas reportagens têm uma relação.

Sobre outros estigmas atrelados a Bitá do Barão, Ferretti⁴⁴², ao citar uma reportagem, mostra várias de suas facetas:

É também apresentado como um pai-de-santo legitimado pela União de Tendas Espíritas de Umbanda e Candomblé de São Paulo, muito procurado por políticos, que recebeu do presidente Sarney [...] o título de Comendador da República, com apoio de um Centro de Estudos de Ciências Jurídicas e Sociais. Aparece também na reportagem de Flávia como um pai-de-santo que faz trabalho pago e que afirma poder intervir no destino das pessoas por meio da força da umbanda tanto para o bem como para o mal, e que, quando bate o maracá para um político e o maracá é forte, ‘ele cai na cadeira que quer’.⁴⁴³

Como já dito, as representações e estereótipos sobre Bitá do Barão ultrapassaram a cidade de Codó, e a mídia contribuiu para aumentá-las. Além da dimensão cultural de sua atividade, o poder que o pai de santo tem de congregar políticos em seu terreiro, prestar serviços a estes e obter dinheiro com isso é um aspecto que muito interessou a mídia.

São essas representações, alicerçadas em discursos e práticas, que têm contribuído para potencializar a força de Bitá, o ‘Barão de Guaré’. Assim, ele já não é mais visto como simples pai de santo de uma cidade do interior do Maranhão, mas se tornou um grande líder religioso conhecido nacionalmente. Por isso, lanço mão de uma categoria conceitual de Bourdieu para refletir sobre essa singularidade de Bitá do Barão, a saber, o carisma:

Assim, talvez seja preciso reservar o nome carisma para designar as propriedades simbólicas (em primeiro lugar, a eficácia simbólica) que se agregam aos agentes religiosos na medida em que aderem à ideologia do carisma, isto é, o poder simbólico que lhes confere o fato de acreditarem em seu poder simbólico.⁴⁴⁴

A essa “ideologia do carisma”, Lévi-Straus chamou de eficácia simbólica⁴⁴⁵. Tomando por base as categorias de carisma e eficácia simbólica, pude refletir acerca da visibilidade de Bitá do Barão, visto existem centenas de outros pais e mães de santo em Codó. Assim, passei a questionar: porque o Bitá do Barão se tornou uma referência no campo afro-religioso? Uma forma de responder a esta pergunta pode ser a partir destas categorias de Lévi-Strauss e Bourdieu. Logo, o seu poder simbólico, a eficácia, o carisma e a crença em suas

⁴⁴² FERRETTI, op. cit., 2001, p. 98-99.

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ BOURDIEU, op. cit., 1992, p. 55.

⁴⁴⁵ LÉVI-STRAUSS, op. cit., 1967.

técnicas, veiculada pela opinião coletiva que lhes atribui sucesso, faz dele não só um pai de santo, mas o famoso Bita do Barão. Um excerto de Lévi-Strauss sustenta nossa reflexão:

Como quer que seja, recorde-se que o xamã não é completamente desprovido de conhecimentos positivos e técnicas experimentais, que podem explicar em parte o seu sucesso [...]. Mas este elemento não é essencial, pois está subordinado aos dois outros: Quesalid [um xamã indígena canadense] não se tornou grande feiticeiro por que curava seus doentes, ele curava seus doentes por que se tinha tornado um grande feiticeiro. Somos, pois, diretamente conduzidos à outra extremidade do sistema, isto é, ao seu pólo coletivo. É de fato, na atitude do grupo, bem mais que no ritmo dos reveses e dos sucessos, que é necessário procurar a verdadeira razão da derrocada dos rivais de Quesalid.⁴⁴⁶

Bita do Barão é, de certo modo, um tipo de Quesalid, porque tem conhecimentos e técnicas, mas o que o fez famoso foi a sua eficiência simbólica, ou seja, a relação desse aspecto de domínio de técnica e o “pólo coletivo”. Desta forma, a reputação, o prestígio e a crença, as relações políticas e, também, o investimento midiático fez dele o “grande feiticeiro”. Desse modo, o seu poder pode ser compreendido pelo mesmo viés como o de Quesalid: afinal, ele “cura” porque se tornou grande feiticeiro e não o oposto. Vale salientar que os outros pais e mães de santo da cidade, não obstante logrem êxitos em seus trabalhos e sejam citados em reportagens, livros, monografias e artigos científicos, não conseguiram competir com o poder simbólico de “Bita do Barão”. De fato,

Bita do Barão tornou-se figura folclórica em Codó, portador de um carisma que lhe é inerente, sua influência social e política na cidade são marcantes. Por outro lado, Bita do Barão também é visto como uma figura que impõe temor e medo às pessoas, sendo considerado o próprio representante de Satã.⁴⁴⁷

“Representante de satã”, mais um estereótipo associado a Bita do Barão, o que indica que o “carisma” também fora construído sob o signo do medo, da desqualificação.

No que se refere à trajetória de Bita do Barão no contexto da religião de matriz africana, o mesmo sublinhou que,

tinha cinco anos de idade, foi quando comecei a aparecer com coisas diferentes, preocupeei muito a minha família, por que naquele tempo não era assim, hoje é tudo mais claro, hoje é tudo mais compreensível, a história; e nesse tempo, a umbanda, o terecô como nós chamamos aqui na nossa nação,

⁴⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, op. cit., 1967, p. 15.

⁴⁴⁷ PONTES, op. cit., 2008, p. 48.

era muito (...) como se diz, tinha muita gente que interpretavam, tinha aqueles preconceitos que achavam que nossa religião umbanda, de cultos afros era uma religião do satanás, e isso causou problema, polêmica dentro do catolicismo.⁴⁴⁸

Como se pode notar, neste depoimento, a trajetória de Bita do Barão foi marcada pelo preconceito, pois, ao professar sua religião, teve que conviver em meio a “problemas”. Ao salientar que a umbanda, o terecô foram associados ao satanismo, Bita do Barão demonstra como as religiões de matriz africana são deturpadas, sobretudo, por parte do cristianismo.

Em outros momentos das entrevistas que realizei com Bita do Barão, ele enfatizou que teve que lutar muito contra os preconceitos e teve problemas com a polícia por “dançar tambor”.

Era, era muito perseguida, para nós dançar um tambor tinha que dançar nas matas, escondido, dentro do mato por causa da polícia, porque a polícia ia atrás mesmo [...] depois de muito tempo de perseguição da polícia, todo tempo atrás, eu comecei com 18 anos, 20 anos por aí, a pedir misericórdia, a mostrar, mas foi difícil.⁴⁴⁹

Se no início de sua vida religiosa, Bita do Barão teve que enfrentar a polícia, quando se tornou famoso, a polícia parou de “bater no terreiro”. Mas isso não significou que não teve que enfrentar outros tipos de “batidas”, pois, instâncias cristãs, como já demonstrei no capítulo anterior, não deixaram de desqualificar suas práticas e persegui-lo. Ele diz que,

depois de muito tempo, conselho do Teles, aí seu Teles falou: ‘Olívia, que era minha mãe, eu acho bom tu ajudar esse menino, se não tu vai perder um grande espírita, ele vai ser uma luz no mundo!’ Não sei se no mundo sou, mas sou conhecido em quase todo mundo, e muito bem sucedido [...] espiritualmente!⁴⁵⁰

A história da sua mediunidade, contada por ele mesmo, revela que ele, bem como os “pagés”, foi recriminado e perseguido. Um aspecto importante a ser observado é o destaque a expressão “luz do mundo”. Bita do Barão diz que foi um pai de santo que disse a sua mãe que ele seria essa luz, e ele, não obstante, diz que não sabe se ele, de fato, o é, mas não deixa de enfatizar que é bem-sucedido.

No que concerne à vinculação de Bita do Barão à dizi/visibilidade de Codó, trago para análise, primeiramente, um texto que foi inserido na revista Enciclopédia do Maranhão, de

⁴⁴⁸ BARÃO, Apud.: RIBEIRO, op. cit., 2012, p. 90.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 81.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 91.

2000, escrita por um pesquisador chamado Sullivan. Este categorizou Codó como “terra de encantaria” e destacou a “trajetória de Bita do Barão, o Barão de Guaré”. Segundo ele, Codó é

conhecida tanto no passado como na atualidade pela realização de ‘trabalho de magia’, o que lhe rendeu a fama de terra da encantaria [...]. Em Codó, tanto no passado como na atualidade, alguns tercozeiros ficaram famosos realizando ‘trabalho de magia’ por solicitação de clientes ávidos em vingança, de políticos, ou de outras pessoas dispostas a pagar por eles elevadas somas, o que lhe valeu a fama de ‘Terra do Feitiço’, ‘Meca da Macumba Maranhense’ e ‘Capital da Magia Negra’[...].⁴⁵¹

O texto traz algumas informações sobre a umbanda e o tercoê no Maranhão, com destaque para Codó. O autor atribuiu a fama da cidade ao “trabalho de magia” e destaca algumas representações que Codó passou a ter após a divulgação de tais trabalhos, como “Meca da Macumba Maranhense” e, novamente “Capital da Magia Negra”.

Figura 29: Reportagem de Codó como terra de encantaria



Fonte: REVISTA ENCICLOPÉDIA DO MARANHÃO, 2000⁴⁵²

O autor destacou também Bita do Barão, dedicando duas páginas da revista a ele. Primeiro, salienta que se trata de um dos pais de santo mais famoso de Codó, mas não o único, pois menciona também Maria Piauí e Antoninha. Além disso, traz algumas informações sobre

⁴⁵¹ BARROS, op. cit., 2000, p. 41.

⁴⁵² Id.

a religiosidade que foram tiradas dos textos de Ferretti. Posteriormente, prioriza Bita do Barão, em um primeiro momento, escrevendo sobre o aspecto religioso, por exemplo, seus encantados, o surgimento do nome, a criação de seu terreiro, e, em seguida, sobre o aspecto político, sua relação com a família Sarney e as “estórias” que a imprensa divulgou ao longo de sua vida.

Bitá do Barão de Guaré, é detentor da Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá. Sua fama, porém, já cruzou continentes e a mais chã de suas façanhas comentada pela imprensa foi a de ter contribuído para o destino político do maranhense José Sarney [...].⁴⁵³

Figura 30: Reportagem sobre Bitá do Barão, 2000



Fonte: REVISTA ENCICLOPÉDIA DO MARANHÃO, 2000⁴⁵⁴

Sobre sua fama e as representações da cidade, Bitá do Barão me relatou:

Com a continuação da vida, das histórias, dos trabalhos positivos a Umbanda foi crescendo até aqui dentro de Codó, terra da magia que chamavam, até outro dia eu vi: Capital da magia, Codó – capital da magia (risos), então tudo isso se vê no Codó. Mas eu muito corajoso, comecei a lutar também pela Umbanda, aqui no Codó, e que hoje você vê, quando você chega no Codó Umbanda é bem recebida, é bem comentada, principalmente do nome do pobre Bitá do Barão. ⁴⁵⁵

⁴⁵³ BARROS, op. cit., 2000, p. 40

⁴⁵⁴ Id.

⁴⁵⁵ BARÃO, Apud RIBEIRO, op. cit., 2015, p. 92.

A partir de seu depoimento vê-se que as imagens de Bitá do Barão e a cidade de Codó, segundo ele mesmo, se confundem, sugerindo que, em decorrência de sua luta e do sucesso de seus trabalhos no campo da Umbanda, a cidade também passou a ser conhecida sob o signo da “umbanda”. Ele ainda destacou: “É! Eu acho que eu levei isso muito longe, eu levei! No começo, quando entrei nisso era difícil, muito difícil como já lhe disse, a religião era coisa de sataná, era difícil”.⁴⁵⁶ Desta maneira, Bitá do Barão se via como o principal propagador da cidade, e assim, reconhecia que as suas práticas foram responsáveis por levar o nome da cidade para “muito longe”.

Pude analisar o relato de Bitá do Barão, compreendendo o que Foucault destacou sobre a relação entre o poder e o discurso⁴⁵⁷. Pois, ao dizer que ele lutou pela Umbanda e levou isso longe, até “muito longe”, Bitá do Barão mostrou que, mesmo falando de si, sua história de vida pessoal trazia dimensões maiores, pois vinculou sua vida à da polissemia de representações acerca de Codó. Assim, seu discurso está inserido num contexto de relações sociais permeadas por tensões, por intenções, por diferentes interesses, dentre os quais, o do poder simbólico.

A decisão de falar de si, contudo, deve ser acompanhada de modéstia. A escrita autobiográfica não é uma escrita que se faça sem que se justifique o ato com algo não narcisista [...]. Um propósito marcante, também, é o de, desviando o foco de si, propor a escrita como uma escrita centrada no povo e na cidade, tendo a memória como suporte para falar deles [...].⁴⁵⁸

Com efeito, ao falar termos como “o pobre Bitá”, “não sei se sou a luz do mundo”, Bitá do Barão fazia o jogo da modéstia *versus* o reconhecimento de si. Ainda que não tenha escrito sobre si, sabia que eu escreveria a partir de seu relato. Os “desvios” que fazia para falar da religião e da cidade, era intencional, fazia parte do seu enredo articular o discurso sobre si e destacar seu papel na propagação de Codó.

3.2 OS DISCURSOS SOBRE A CIDADE: A LUTA DE CLASSIFICAÇÕES

Com o objetivo de compreender como codoenses, pertencentes a lugares sociais distintos, veem as representações construídas acerca da cidade, bem como os estereótipos sobre

⁴⁵⁶ BARÃO, Apud RIBEIRO, op. cit., 2015, p. 92.

⁴⁵⁷ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2001.

⁴⁵⁸ LOPES, Antônio de Pádua Carvalho. A escrita autobiográfica. In: NASCIMENTO, Francisco Alcides do; VAINFAS, Ronaldo. **História e Historiografia**. Recife: Bagaço, 2006, p. 18.

as práticas religiosas, realizei entrevistas e pude perceber, por meio da análise de seus discursos, que existem lutas de classificação.

Os entrevistados foram: Ricardo Antônio Archer, político local, como já mencionando anteriormente, neto de Sebastião Archer, que foi diretor da fábrica têxtil e criador de uma das igrejas mais importante de Codó; José Orlando de Carvalho Cruz, padre; Max Tony Oliveira de Sousa, pastor e vereador; Teresinha de Jesus Muniz Guilhon, mãe-pequena do terreiro de Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara; Marcelo Senzala, responsável pela Federação de Matriz Africana do Estado do Maranhão; José Rolim Filho, ex-prefeito de Codó e criador do Portal da Entrada da cidade “cidade de Deus” e José Augusto Silva Serra, conhecido como Augusto Serra, antigo Secretário Municipal de Cultura e Promoção da Igualdade Racial do município de Codó e umbandista praticante.

Foi salutar observar o lugar social ocupado pelos colaboradores, pois assim, pude analisar seus enunciados e refletir sobre suas representações. Com a análise do discurso pude compreender a relação entre sujeito e práticas discursivas, suas subjetividades, seus interesses.

O lugar social do sujeito é uma das condições da construção discursiva, pois o discurso não é uma produção independente das relações sociais, pelo contrário, nasce de certo entendimento das suas contradições. O discurso enquanto produto concreto é marcado pela subjetividade que o produziu, mas não no sentido romântico e idealista da vontade livre e autônoma, pois aquilo que expressa é resultado do lugar da autoria, portanto marcado pelas condições do meio de onde procede.⁴⁵⁹

A relação entre o meio, o sujeito e o discurso foi fundamental para que eu pudesse entender as diferentes ideias que os colaboradores da pesquisa têm sobre Codó e, por conseguinte, a polissemia de representações. Fiz entrevistas semiestruturadas, e as perguntas versaram sobre suas histórias pessoais, da cidade, suas representações, cultos religiosos, entre outras.

Questionados sobre o que pensam sobre Codó ser conhecida como “terra da macumba”, o pastor Max Tony de Sousa respondeu:

Olha, sobre isso é tranquilo, a gente sabe conviver com as demais, né, religiões existentes no município de Codó, o município de Codó é um município muito plural em termos de religiões. Aqui, nós temos é [...] as pessoas que militam, que trabalham, que tem como religião a umbanda, é o catolicismo no município de Codó e é a Igreja Evangélica que tem conquistado espaço ao longo desses anos [...] média cerca de 20% da população de Codó hoje considera-se evangélica [...] Trabalhamos sem proselitismo, pois o

⁴⁵⁹ PALMA, Glória Maria. O lugar social e as condições de produção do sujeito autor: Machado de Assis e Carolina Maria de Jesus. **Coleção Mestrado em Linguística**, Franca, v. 6, p. 73-93, 2011, p. 73.

proselitismo é uma forma de obrigar você entender que essa minha religião é melhor que a outra, não é assim que a gente trabalha, a gente trabalha a palavra de Deus e a pessoa é livre pra entender através do Espírito Santo, que ela pode ou não permanecer naquela religião [...].⁴⁶⁰

Max Tony Oliveira de Sousa tornou-se pastor há mais de seis anos, mas, segundo ele, está na liderança jovem há mais de 16 anos. Fazia trabalhos auxiliares hoje é pastor na Igreja Batista Nacional Missionária de Codó, sendo vinculado à Convenção Nacional das Igrejas Batistas no Maranhão e no Brasil. Como salientado anteriormente, além de pastor é vereador, exercendo o seu segundo mandato, inclusive, a entrevista foi feita dentro do seu gabinete na Câmara Municipal de Codó, sob alegação de não ter tempo para fazer em outro local. Na ocasião, estavam presentes seus assessores e sua esposa.

Percebi que a sua resposta traz elementos destes dois lugares sociais que ocupa, pois ao dizer que “trabalha a palavra de Deus [...] através do Espírito Santo”, mostra sua vinculação com a religião protestante, uma vez que a evangelização faz parte da lógica do sagrado dessa religião. Também aparecem elementos de sua posição política, ao dizer que “trabalha sem proselitismo”, que é “tranquilo, pois sabe conviver com as demais religiões”, ou seja, como vereador num sistema político se concebe como secular, precisa mostrar que não hierarquiza grupos sociais, que é imparcial e reconhece que existe uma pluralidade religiosa na cidade.

Já o padre José Orlando de Carvalho Cruz ao ser questionado da mesma forma, respondeu:

Os dois grandes expoentes que mostra Codó como terra da umbanda e da macumba, primeiro foi a Maria Piauí, não sei se tu conhece, ela já passou e agora o grande expoente na mídia é o Bita do Barão, né, que no tempo do governo do Sarney recebeu o título de comenda e isso se expôs na mídia e isso fez ele crescer muito, mas eu acredito que não é bem isso, né, nós temos uma vasta cultura, porque, por exemplo, em Codó, nós temos vários quilombolas, remanescentes quilombolas e nem todos os quilombolas eles têm terreiro, entendeu? A umbanda tem países que ainda pratica, né, a umbanda, tem parte da África que é mulçumano, né, e aqui em Codó chegou esses irmãos e com eles trouxeram, então é claro que pegou, né, a fama foi por isso, mas eu acredito que Codó tem essas duas realidades, a primeira realidade que Codó é católica, tanto que é uma cidade que tem vários padres, eu tinha contado outro dia, nós somos só filho de Codó, que eu conheço, mais de 20 padres, já tem bispo filho de Codó, já tem também, né, então freiras, né, e pessoas notáveis né, mas tem que ser muito coerente no que fala [...] quase 30% dos nossos católicos ainda é assim, tem um pezinho na igreja, mas também ele vai buscar benção do pai de santo, é a cultura, né, é uma religião que foi muito antiga, então tem que ter muita paciência, mas para ser honesto nós temos que ajudar cada um assumir sua fé naquilo que acredita, para ser honesto na sua vida.⁴⁶¹

⁴⁶⁰ SOUSA, Max Tony Oliveira de. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de maio de 2019.

⁴⁶¹ CRUZ, Pe. José Orlando de Carvalho. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

O padre José Orlando de Carvalho da Cruz é membro da comunidade dos padres palotinos, mais conhecido como Sociedade do Apostolado Católico. É codoense e fora ordenado em 28 de julho de 2001, portanto tem 18 anos de padre. Dez anos praticamente, segundo ele, foi servindo na cidade de Codó. Foi 8 meses vigário paroquial em São Raimundo e 5 anos e meio padre na paróquia de Santa Teresinha, depois foi mandado para trabalhar na Bahia, depois ficou um tempo no Paraná. Há quase 10 anos, ele é padre da paróquia de São Sebastião. O padre relaciona a representação de “terra da macumba” com os povos quilombolas, ou seja, relaciona com a descendência africana e atribui a fama a Maria Piauí e Bita do Barão, destacando também o fato de Bita ter recebido o título de Comendador da República por José Sarney e a atenção que a mídia deu a esse fato.

Um aspecto em que os discursos do padre e do pastor se assemelham é no fato de enfatizarem porcentagens dos adeptos da religião cristã, localmente. O pastor disse que “a Igreja Evangélica [...] tem conquistado espaço ao longo desses anos [...] média cerca de 20% da população de Codó hoje considera-se evangélica” e o padre, por sua vez, salientou que “quase 30% dos nossos católicos ainda é assim, tem um pezinho na igreja”. Ambos, fazem uso deste mecanismo linguístico para discordar da categorização geral “terra da macumba”, pois ao reforçar que existem adeptos de outras religiões, demonstram que essa terra (Codó) não pode ser homogeneizada sob um único signo.

Também no aspecto evangelizador, padre e pastor tem discursos semelhantes, visto que ambos falam de “ter paciência, ajudar na fé”. Portanto, sobre suas “missões” de espalhar o cristianismo e conseqüentemente, aumentar os seus percentuais de adeptos.

Pelo fato de que a oposição das instâncias religiosas, instituições ou indivíduos, na estrutura da distribuição do capital religioso determina todas suas estratégias, a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação organiza-se necessariamente em torno da oposição entre (I) a Igreja e o profeta e sua seita (II). Na medida em que consegue impor o reconhecimento de seu monopólio [...] e também porque pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação [...].⁴⁶²

O “mercado dos bens de salvação” também é um elemento importante a ser considerado na análise desses discursos, visto que ao apontar a porcentagem, bem como a prática da

⁴⁶² BOURDIEU op. cit., 1992, p. 58.

evangelização, percebo que há uma disputa, que não diz respeito apenas à classificação da cidade; a luta, neste sentido, também é em razão de “bens”, a busca por monopólio.

Além disso, o padre faz questão de demarcar no seu discurso a importância da igreja católica, inclusive, diferenciando-a, pois ao dizer que a umbanda “é a cultura né, é uma religião que foi muito antiga, então tem que ter muita paciência”. Ou seja, dizer que a religião de matriz africana como algo antigo e cultural, significa situá-la no passado, como algo que foi herdado. Ademais, o padre concebe que existem duas realidades, que é colocar Codó como católica e outra como da “macumba”, pois ao falar que tem muitos padres, freiras, estabelece que Codó é católica. Em outro momento da entrevista, ele faz questão de enfatizar que o papel catequizador dos primeiros padres e relaciona a história de Codó com a história do Brasil, para afirmar o pioneirismo da Igreja Católica, portanto, legitimar o caráter católico da cidade.

Então, como nós sabemos, a igreja no Brasil chega juntamente [...] com a Coroa portuguesa, o rei era católico, né, naquele tempo ia os padres, os missionários para a fundação de uma, de uma cidade, então aqui é a primeira realidade religiosa, institucional, chega à igreja católica.⁴⁶³

O que percebi é que o padre até reconhece o fato de Codó ser conhecida como “terra da macumba”, mas não tem acordo, já que segundo sua narrativa, o fato de Codó ter sido criada na lógica da colonização portuguesa, a faria ela se católica.

Ao questionar sobre a criação do Portal de entrada da cidade com o nome “cidade de Deus”, se houve algum tipo de diálogo entre o ex-prefeito José Rolim e o Conselho dos Pastores e se ele via alguma relação com a representação “terra da macumba”, o pastor respondeu:

É um significado muito, muito importante, né, [...] a cidade de Deus foi bem aceito, o portal foi bem aceito por todas as religiões, por todas as religiões que tem Deus como o seu grande Senhor, né, tanto a igreja católica, como a umbanda, enfim, todas receberam de coração esse portal, por isso não houve nenhum tipo de rejeição, mas sim, aceitação de todas essas entidades religiosas, né. Nós aceitamos com muito carinho e achamos que foi muito bem vindo, né, o título, aliás, o portal da cidade recebe nossos visitantes, receber as nossas comunidades com aquele título “cidade de Deus”, porque é isso que nós queremos, queremos a cidade de Deus, que representa muitas coisas boas, a paz, representa [...] aquilo que nós acreditamos, né, por isso, que o pensamento do prefeito anterior, do ex-prefeito Zito, foi justamente estabelecer isso, uma cidade que primasse pelas famílias, pudesse trazer paz, pudesse trazer entendimento desse Deus [...] seja a religião católica, seja na umbanda, seja na evangélica tem como o seu Senhor, Deus.
[...] Não, não, não houve nenhum sentido de contrapor a ideia de terra da macumba [...] nesse aspecto, o ex-prefeito Zito é uma pessoa muito religiosa,

⁴⁶³ CRUZ, Pe José Orlando de Carvalho. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

que sabe conviver e passear entre todas as religiões, também com o mesmo respeito, né, e ouvindo cada um desses [...], dessas religiões todas elas tem Deus, cada uma dentro da sua doutrina, cada uma faz de uma forma que entende que seja a forma de trabalhar e chegar até Deus [...] por isso, é que não houve nenhum tipo de rejeição e também não tem nada a ver com o título que foi muitas vezes propagado no município de Codó, como ‘terra da macumba’ [...] a população de Codó se você for fazer uma pesquisa não se sentia à vontade com esse título, cidade da macumba ou cidade da magia negra, como foi muitas vezes intitulado em nível nacional o município de Codó, por mais que seja predominantemente negra e ter muitas comunidades quilombolas, tendo a umbanda como uma das principais manifestações culturais e religiosas do município, mesmo assim, existe aquela dificuldade de aceitação desse tipo, por isso, o consenso houve em ser a cidade de Deus.⁴⁶⁴

O pastor não falou se houve ou não, formalmente, uma consulta ao Conselho dos Pastores pelo o ex-prefeito, quando decidiu criar o Portal da cidade, mas deixou claro que teria sido um “consenso”, supostamente bem aceito por todos. Certamente, é seu lugar social de político e de pastor que o faz assumir essa posição sobre a criação do Portal. Porém, cabe salientar que, Marcelo Senzala, que é vinculado à umbanda e responsável pela Federação de Matriz Africana do Estado do Maranhão, disse que não havia consenso entre os religiosos de matriz africana e que, inclusive, a referida federação entrou com processo para que o Portal fosse mudado. Também, como já salientei anteriormente, Bitá do Barão não teve acordo com a categorização “cidade de Deus”, pois ele preferiu representar Codó como “terra dos mistérios”.

Alguns trechos da citação acima merecem especial destaque, por exemplo, o fato de o pastor ter dito que “receber as nossas comunidades com aquele título ‘cidade de Deus’, porque **é isso** [grifo nosso] que nós queremos, queremos a cidade de Deus, que representa muitas coisas boas, a paz, representa [...] aquilo que nós acreditamos”. Significa que ele considera justa a representação de “cidade de Deus” e que esse é o título que ele quer que fique para quem entra e sai da cidade.

Outro trecho interessante é quando o pastor, mesmo ao afirmar que não foi a intenção do ex-prefeito contrapor a representação de “terra da macumba”, ele enfatiza que “também não tem nada a ver com o título que foi muitas vezes propagado no município de Codó, como ‘terra da macumba’ [...] a população de Codó não se sentia à vontade com esse título, cidade da macumba ou cidade da magia negra”. Ao dizer que a população não se sente à vontade com esse título, de fato ele não deixa claro se fala da população em termos gerais ou do seu grupo religioso. Embora, segundo o pastor, não ter havido a intenção de criar o título “cidade de Deus”

⁴⁶⁴ SOUSA, Max Tony Oliveira. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de maio de 2019.

em contraposição a “terra da macumba”, ele reconhece que a cidade é conhecida no município e nacionalmente como “terra da macumba”.

Assim como o padre, o pastor também faz referência aos quilombos ao tratar do tema da religiosidade de matriz africana. Logo, ele também revela que a representação “terra da macumba” emergiu, supostamente, da “predominância negra quilombola” na cidade.

O padre, sobre o Portal, respondeu:

É, algumas pessoas olhou isso como um insulto, aquilo que foi dito que Codó é a terra da macumba, não seria terra de Deus, né, cidade de Deus, então foi dito isso de quando o prefeito colocou o portal, eu não acho isso justo, porque antes do candomblé chegar aqui, primeiro chegou a igreja católica, e por isso o Brasil é chamado de terra de Santa Cruz, então por isso, a história diz de nós, que nós somos os mais velhos e por sermos os mais velhos temos que acolher mais a todos e compreender que os mais velhos erram mais, mas também acertam mais, mas é verdade que [...] temos neste aspecto mais autoridade de também reivindicar isso. [...] Sobre o ex-prefeito ter feito alguma consulta, olha, filha, que eu saiba não conversou não, eu não tenho conhecimento, no entanto, porque quando isso aconteceu, eu não estava em Codó, eu estava trabalhando em Ilhéus na Bahia.⁴⁶⁵

Diferente do pastor, o padre José da Cruz reconheceu que existiu divergências sobre o título que recebeu o Portal, ao falar sobre “insulto”. Ademais, ao dizer que a razão dessa divergência constituiu no fato de que “Codó é a terra da macumba, não seria terra de Deus, né, cidade de Deus, então foi dito isso de quando o prefeito colocou o Portal”, ou seja, neste trecho da entrevista, o padre dá a entender que percebe uma relação entre o Portal trazer um desejo de mudança de representação da cidade, pois se ela é a cidade da “terra da macumba”, não poderia ser a “cidade de Deus”.

E, logo em seguida, se posiciona sobre as duas representações antagônicas, seguindo a linha que já havia traçado desde o início da entrevista, que é: afirmar que é mais legítimo Codó ser a “cidade de Deus” pela relação com o catolicismo, já que ressalta “antes do candomblé chegar aqui, primeiro chegou a igreja católica, e por isso o Brasil é chamado de terra de Santa Cruz, então por isso, a história diz de nós, que nós somos os mais velhos”. Destarte, o padre, mais uma vez, lança mão de certa versão da história nacional para lidar com o “justo” seria “cidade de Deus”. É interessante o fato de ele resgatar o primeiro nome que o país teve ao ser colonizado, fazendo assim uso da narrativa de quem chegou primeiro e se estabeleceu enquanto religião oficial para garantir a coerência e predominância de seu discurso.

⁴⁶⁵ CRUZ, Pe. José Orlando de Carvalho. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é a competência das palavras. O poder simbólico [...] é uma forma transformadora, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada.⁴⁶⁶

Analisar o poder das palavras do padre é de fundamental importância para compreender os enunciados. O padre não fez uso da memória histórica por acaso, ele usou dela com um objetivo muito específico, tanto que recorreu diversas vezes a esse recurso, para mostrar, 1) seu lugar social vinculado a um grupo; 2) a importância do seu grupo social na formação histórica da cidade; 3) distinção e hierarquia de cultos religiosos.

O padre, por meio de sua linguagem, demarca o lugar importante da memória na história local, pois, se os divergentes afirmam que a cidade é “terra da macumba”, “esquecendo-se” do pioneirismo católico, ele traz a memória para cena para lembrá-los.

Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva.⁴⁶⁷

A memória histórica acionada pelo padre, trata não apenas de relacionar-se ao critério do pertencimento, portanto, da identidade cristã, mas tem a função de estabelecer um lugar de poder.

A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades [...]. Mas a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder [...].⁴⁶⁸

Com efeito, o discurso do padre é individual, mas é feito pela interligação entre memória local e nacional. Assim, a “Terra de Santa Cruz” é a afirmação de uma conquista, desta forma, seu discurso aciona um instrumento de poder, do poder da Igreja Católica no Brasil e em Codó.

No que tange a relação das igrejas – católica e protestantes – com as demais religiões locais, o padre José Cruz disse:

então, em primeiro lugar é uma relação de tolerância, de diálogo sobretudo, né, nesse diálogo a Igreja de forma oficial não é um diálogo que discrimina, que não condena, mas é um diálogo para levar eles conhecerem plenamente o

⁴⁶⁶ BOURDIEU, op. cit., 1989, p. 15.

⁴⁶⁷ LE GOFF, Jacques. História. In: **História e Memória**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1994, p. 13.

⁴⁶⁸ Ibid., p. 14.

que eles praticam e assumir sua fé, pois hoje é tida como religião, se é tida como religião, então não pode misturar, isso nós não tamo dizendo, como católico, que vai pro inferno como é a relação de nossos muitos irmãos protestantes que estudam a bíblia, mas não estuda como deve ser, são extremistas, eles tem como base sempre automaticamente o antigo testamento, né, Cristo vale só para os milagres [...], mas não agem como cristão, isso que é o problema [...], então é nossa missão e o nosso direito de nós também ter essa clareza de ajudar as pessoas né, e elas se decidirem. Eu sou padre daqui dessa paróquia, mas se vem uma pessoa que tem um terreiro e que eu conheço que ela vem ser padrinho eu não permito, porque eu não permito? Porque se ele é um sacerdote da sua religião e porque tá abraçando uma outra religião. Então o diálogo é esse, mas dentro das pessoas praticamente eles vão demorar entender isso, é preciso estudarem, né, nós sabemos também que muitos usam isso de uma forma de ganhar dinheiro, as pessoas usam seu salão para fazer uma benção, uma cura e tal, né, bem como nossos irmãos protestantes [...], mas no sentido não de evangelizar, mas para ter seu próprio pão de cada dia. Olha, filha, sobre conflito religioso, é assim, como dentro das igrejas protestantes tem pessoas radicais, também dentro da nossa igreja nós temos pessoas que também são assim, né, e as vezes alguns padres também é [...] assim, que rechaça, briga, nós temos padres que as vezes vai até o terreiro, né, eu não vou, não vou não por causa do medo, não é por isso, porque eu conheço terreiro, mas eu não vou porque as pessoas elas buscam uma identidade e assim elas são tão confusas em seu aspecto de fé, então se as pessoas me verem no terreiro [...] ah, o padre foi lá no candomblé, tá entendendo? Não é que tô dizendo que lá eles estão errados não, não é isso não, nós temos que assumir nossa fé, no aspecto da fé não se pode misturar os credos, nós podemos trabalhar juntos na defesa da vida, nas questões sociais, respeito muito, mas eu não posso é assumir as duas realidades, né, nós temos que ajudar as pessoas a entender isso.⁴⁶⁹

Como pude observar, o padre reconhece que existem conflitos entre o cristianismo e as religiões de matriz africana. Ao mencionar os protestantes percebi que ele os considera mais intolerantes, mas não esconde que os católicos também o são, tendo, por exemplo, “batida” de padres nos terreiros.

Cabe notar que, ao destacar que ele não permite que pais e mães de santos sejam padrinhos/madrinhas em batismo católico, ele fomenta como justificativa que as pessoas devem “abraçar” sua própria religião. Embora o padre confira, nesse contexto, aos cultos de matriz africana o status de religião, ele insiste que não se deve abraçar “a outra religião” e, também, não admite um diálogo em torno de convicções religiosos, dando, assim, limite à tolerância.

Mas, logo em seguida, o padre destaca que, em certas situações, padres e pais de santos podem até trabalhar juntos. Assim, ele diz que “nós podemos trabalhar juntos na defesa da vida, nas questões sociais, respeito muito, mas eu não posso é assumir as duas realidades né”. Novamente, constato que o padre faz questão de se diferenciar, ao dizer que não vai ao terreiro

⁴⁶⁹ CRUZ, Pe. José Orlando de Carvalho. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

e que busca fazer as pessoas assumirem sua fé, mas isso não significa, para ele, que não haja, em alguns momentos, confluência de interesses e ações por parte das paróquias e dos terreiros, sobretudo, no que diz respeito ao bem-estar comum.

O pastor disse que a cidade comporta muitas religiões e, ao apresentar o amplo panorama das festividades, desconversou sobre o tema específico do conflito. Ao analisar seu discurso, percebi que ele sugere que, por ter tantas festividades e tão significativa multiplicidade de cultos religiosos, não teria conflitos, mas ele evoca a existência de um preconceito contra as igrejas evangélicas. Assim, ele frisa a demora na inclusão de certas comemorações evangélicas no calendário anual de festas e evoca, nesse contexto, a suspeita de proselitismo que, muitas vezes, se levanta contra as denominações protestantes. O pastor diz:

porque tem a umbanda, com suas festas, tem a igreja católica, e a igreja evangélica só tinha feitas dentro das próprias igrejas, antes de ser criado o Dia do Evangélico [...] era desassistida nesse aspecto, [...] as festas das igrejas evangélicas não tinha visibilidade por achar que igreja evangélica é proselitista, né, não se pode generalizar, existe aquelas situações, como existe em qualquer outra religião, dos exageros, mas a gente precisava mostrar outras atividades [...].⁴⁷⁰

Se o padre faz uso recorrente de determinada narrativa da história nacional em seu discurso, seguindo sempre a linha do pioneirismo ibero-católico, o pastor, por sua vez, recorrentemente, pontua no seu discurso a defesa da acusação de proselitismo. De fato, do começo ao fim da entrevista, o pastor falou em proselitismo, pude compreender o porquê apenas quando respondeu à pergunta sobre as relações entre as religiões. Pois, ao dizer que as pessoas acusam a igreja evangélica de proselitista, ele admitiu que existiriam “exageros” por parte de pastores e “aquelas situações” – não esclarece quais, mas fica subtendido que são situações conflitantes –, mas logo moderou sua crítica, dizendo que “existem em qualquer outra religião”.

Como afirmou o padre em entrevista, os evangélicos costumam ser os mais acusados de provocarem tensões. Marcelo Senzala e Teresina Guilhon relatam muitos conflitos que os povos de terreiros enfrentaram e enfrentam com os evangélicos. Max Sousa, como pastor e político conhece tais acusações, por isso, seu discurso teve um teor apologético, sempre na defensiva.

O pastor, quando começou a falar das ações que realiza, afirmou categórica e repetidamente que não mistura Igreja e Estado e que trabalha para todos. Mas ele é percebido localmente como um representante da igreja evangélica no poder público e deixou transparecer em seu discurso seu empenho para fortalecer seu grupo religioso.

⁴⁷⁰ SOUSA, Max Tony Oliveira de. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de maio de 2019.

Temos, nós encabeçamos todas essas ações, anualmente, nós temos a marcha para Jesus que é feita pelo conselho dos pastores de Codó, em agosto, nós temos o Dia do Evangélico, que é feito em Codó no dia 30 de novembro, que também é uma lei municipal, nós temos também a semana da cultura evangélica, que antecede o Dia do Evangélico, onde tem várias manifestações culturais, que são realizadas, enfim, fora isso, outras religiões também nós temos dado apoio as atividades da igreja católica, nos retiros espirituais, que são desenvolvidas pela igreja católica no período do carnaval, pelas igrejas evangélicas, nós também apoiamos as atividades que são desenvolvidas pelas comunidades de terreiros, entendeu?⁴⁷¹

O pastor, ao “encabeçar as ações”, demonstra que tem sido fiel aos anseios da comunidade evangélica, que é a maioria de seu eleitorado. Ele não nega sua atenção ao seu grupo evangélico, exatamente, porque precisa “prestar contas” a ele, mas como hábil político que é, em seu discurso, reforça o fato de apoiar também as demais religiões.

Algo que me chamou atenção na entrevista do pastor, quando falou da “Marcha para Jesus”, foi o fato de ser em agosto, visto que o Dia do Evangélico, instituído por lei é em novembro, tendo, inclusive, a semana da cultura evangélica durante o período que antecede o Dia do Evangélico. Me questionei porque, a Marcha para Jesus não fazia parte dessa semana de festividade protestante; a dúvida se deu em razão de o festejo da Tenda espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, de propriedade do Bitá do Barão ser em agosto. Então, perguntei ao pastor se havia alguma relação entre os dois eventos. Ele respondeu:

Não, na verdade a Marcha para Jesus é um dos três eventos anuais que nós temos que ter, um no início do ano, um no meio do ano e um no fim do ano que termina dia 30 de novembro, a gente inclusive tá tentando mudar isso, pois como a marcha acontece no mês de agosto é um dia só, ela, a princípio, tinha uma conotação de poder ser um momento da igreja durante esse período, mas depois se analisou e passou a ser realmente uma atividade, algo que a nível nacional muitas regiões, muitos estados, muitas cidades realizam em períodos distintos, por exemplo, no mês de junho em Caxias, Teresina e outras cidades deixam para realizar no Dia do Evangélico, enfim, nós organizamos nesse período, nesta data, a princípio, com essa ideia de orar pela cidade nesse período, né, porque acontece algumas situações, alguns fatos, que nos deixam meio preocupados, mas depois não, tanto que hoje já se tem o entendimento que a marcha ela deve ser no Dia do Evangélico, se torne um evento só, ao dia 30 de novembro essa marcha, tanto que esse período está sendo reanalisado, logo porque muitas igrejas ela desenvolvem atividades durante esse período de agosto, aniversário e outras atividades, tudo isso está sendo revisto.⁴⁷²

⁴⁷¹ SOUSA, Max Tony Oliveira de. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de maio de 2019.

⁴⁷² SOUSA, Max Tony Oliveira de. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de maio de 2019.

O pastor, embora dissesse que não existe uma relação direta entre a Marcha para Jesus e o festejo de Bitá do Barão, ambos realizados em agosto, e ressaltasse que em muitos lugares a referida marcha ocorre em períodos distintos – em cidades próximas de Codó, como Caxias-MA e Teresina-PI, ela é realizada no mês de junho e no Dia do Evangélico, respectivamente, chama a atenção o fato de Codó não ter marcado este evento, no seu calendário oficial, no Dia do Evangélico em novembro, organizando-o em agosto.

Ademais, o pastor afirma que a marcha se realiza em agosto, porque “tinha uma conotação de poder ser um momento da igreja durante esse período” e, posteriormente, acrescenta a “ideia de orar pela cidade nesse período, né, porque acontece algumas situações, alguns fatos, que nos deixam meio preocupados”. Como já salientei, sou codoense, consegui interpretar essa parte do discurso, porque sei o quanto faz parte do imaginário social local o mito de que no mês de agosto os “demônios ficam soltos” e ocorrem crimes e acidentes na cidade, tudo em razão do Bitá do Barão realizar seu festejo e sair às ruas. Essa ideia que se tem sobre Bitá, seu terreiro, seu festejo e a associação de aumento de mazelas na cidade é bastante conhecida por todos os codoenses, apesar de não existir nenhum dado concreto sobre o aumento de crimes e acidentes neste período. Mas é muito recorrente esse tipo de discurso na cidade sobre o mês de agosto.

Logo, o pastor, ao falar sobre a ideia de a igreja “orar pela cidade” nesse período, remete a esse imaginário social. Certamente, em razão de sua posição social, o pastor preferiu deixar subtendido e ainda enfatizou que isso está em processo de ser revisto pelo Conselho dos Pastores. Pois, nem todas as áreas do discurso são penetráveis, como salienta Foucault:⁴⁷³

Ninguém entrará na ordem do discurso se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis, algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciadas), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição previa, à disposição de cada sujeito que fala.

Em relação ao imaginário social local, quando realizei entrevistas para a minha dissertação de mestrado, uma das minhas colaboradoras foi bem direta ao falar sobre o mês de agosto com sua associação a “acontecimentos preocupantes”. Trata-se de Carolina Kelly Alves Cortez, que é evangélica da igreja Adventista do Sétimo dia em Codó. Ela relatou:

Conheço o famoso pai de santo Bitá do Barão, tanto pessoalmente, como por mídia. [...] Os festejos são sempre no mês de agosto [...], durante esse tempo

⁴⁷³ FOUCAULT, op. cit., 2001, p. 36/37.

a cidade fica tensa, muitos dizem e eu também acredito que muitos tipos de demônios vêm para cá através dos outros macumbeiros que vem prestigiar os festejos, também são bastante conhecidos porque pessoas importantes como senadores, governadores, entre outras pessoas de classe social alta vem para cá. Os desfiles pelas ruas da cidade com bandejas cheias de ouro também é algo que chama atenção da população, fora as várias mortes que acontecem nesta época.⁴⁷⁴

A ideia de que a “cidade fica tensa” é uma construção social feita para demonizar as práticas afro-religiosas, bem como um discurso recorrente que busca impedir a saída de Bitá do Barão do seu terreiro. Além disso, a referência aos demônios associada a outros pais de santos que vão a Codó na época do festejo do Bitá do Barão, também é um recurso linguístico usado para escamotear a intolerância religiosa de grupos e pessoas que dificilmente aceitam que Bitá do Barão movimentar a cidade com a vinda de outros pais e mães de santo. Várias instâncias cristãs, sobretudo denominações protestantes buscaram e ainda buscam realizar várias ações para impedir Bitá de realizar seu festejo. O apelo ao discurso de que “várias mortes acontecem nesta época”, assim como outras narrativas de cunho negativo sobre Bitá e o mês de agosto, demonstram bem que a cidade não é apenas polissêmica em termos de representação, ela é conflitante, há lutas, há disputas, inclusive, sobre quais festas merecem ser celebradas ou não, quais religiões merecem atenção do poder público ou não, quais grupos religiosos podem ocupar as ruas, praças, avenidas e quais não podem.

Para investigar como os povos de terreiros interpretam as representações acerca da cidade, bem como os estereótipos sobre práticas afro-religiosas, entrevistei pessoas ligadas à religião de matriz africana.

Teresinha Guilhon é ligada a um terreiro de terecô bastante tradicional de Codó. A antropóloga maranhense Ferretti⁴⁷⁵ escreveu sobre a antiga mãe de santo da casa, a senhora Antônia Olinda de Almeida, dona Antoninha, conhecida como “mãe caridosa”. Atualmente a mãe de santo é Maria do Santos Sardinha. O referido terreiro fica localizado na rua Agenor Monturil, se chama Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara e tem como principais festejos os de São Benedito e Santa Bárbara.

Curioso é que minha casa em Codó, como já salientei, fica próxima a esse terreiro. Minha memória autobiográfica⁴⁷⁶ me remete ao tempo de infância, onde minha avó, me levava

⁴⁷⁴ CORTEZ, Carolina Kelly Alves. Apud RIBEIRO, op. cit., 2015.

⁴⁷⁵ FERRETTI, op. cit., 2001.

⁴⁷⁶ Referente à importância da memória autobiográfica: “Maurice Halbwachs (1877-1945), sociólogo francês [...] foi talvez o primeiro a preocupar-se centralmente com a dimensão coletiva da memória (...) a ‘autobiográfica’, pessoal e vivida mas necessariamente influenciada pelo impacto social, sempre filtrada pelo presente”. CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia em história**. Rio de Janeiro: Campus, 2005.

para benzer na “tia Antoninha” que “levantava arca caída”. Lembro vagamente daquela senhora negra que já não andava e fazia práticas curativas nas crianças de todo o bairro. Lembro dos festejos, da distribuição de bolos e chocolate quente. A minha avó disse sobre dona Antoninha:

Ela trabalhava com esse negócio de *terecô*. Ela trabalhava, trabalhava na fábrica de algodão, eu não me lembro de que [...] depois ela começou a trabalhar com ciências ocultas, que a gente chamava era ciências ocultas [...] benzia! Ela benzia criança, ela fazia caridade, quando a pessoa precisava ela fazia muito caridade, ela era uma pessoa boa, não era má [...] fazia festejo no barracão dela [...] agora depois que ela morreu quem ficou com a parte dela foi a Maria dos Santos, ela é sobrinha de dona Antoninha.[...] levei! Todos os meus filhos, levei muito, meus meninos tudim [todinhos] levei para ela benzer, alguns netos, tu e Letícia, ela benzia e benzia bem.⁴⁷⁷

Em Codó, as pessoas mais velhas, ainda hoje, chamam o *terecô* de “ciências ocultas”. Refletindo sobre isso, considero que tem relação com as práticas de curas, pois só se denomina ciências ocultas aquelas práticas de pais e mães de santo que benzem, fazem cura. Como, no século XIX, o Estado criou instrumentos para impedir o curandeirismo, a pajelança – pois havia embate entre a “*sciencia*” e as práticas dos curandeiros e pajés – então, é possível que a ideia e fazer algo oculto venha do confronto entre a ciência dos *terecozeiros* e da *sciencia* dos médicos.

Teresinha Guilhon ao se apresentar, disse: “Sou umbandista, umbandista não, eu sou *terecozeira*, que agora que tão colocando esse negócio de umbandista, mas aqui não tem nada de umbanda, aqui é mata”⁴⁷⁸. Disse ainda que sua relação com a religião é desde pequena e quase toda sua família é ligada ao terreiro. Assim como minha avó havia relatado em entrevista, a senhora Teresinha Guilhon confirma que a dona Antoninha trabalhou na Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão e que recebeu o terreno para fazer sua casa por ter sido operária na referida fábrica. Como já salientei anteriormente, a rua Agenor Monturil é uma rua muito próxima da fábrica e passou a ser povoada pelos empregados da mesma, porque a família Archer, grande proprietária de terras na cidade, doou terrenos para ficar mais fácil a locomoção diária dos operários e operárias.

Já está quase com 60 anos, quando esse salão foi feito aqui, isso aqui era só mato, agora estamos no meio da cidade, eu pegava gobaraba bem aí [...] vinha pelo São José por ali, eu, tua vó, dona Antoninha, Maria do Santo, uma turma, era só mato, tinha areia que batia aqui [...] já estamos no centro da cidade e, aí, doutor Remy deu esse local para ela fazer o terreno, mas ela já perdeu metade do terreno, e ela fez o barracão. [...] Sim, como esse daqui que ele deu para meu pai que trabalhou na fábrica e aleijou a mão, o ferro da Manufatureira

⁴⁷⁷ RIBEIRO, Apud RIBEIRO, op. cit., 2012, p. 33.

⁴⁷⁸ GUILHON, Teresinha de Jesus Muniz. Relato oral cedido à pesquisadora em 22 de junho de 2019.

entrou na mão dele e ele ficou assim, aí ele deu para ele e disse para ele criar filhos e neto [...].⁴⁷⁹

O “doutor Remy”, trata-se de Remy Archer, neto de Sebastião Archer, último diretor da fábrica. O “barracão” é o nome usado para terreiro. Teresinha Guilhon rememora em seu discurso que a cidade ainda era cheia de “mato” e ficava longe, pois, São José é um bairro, onde tem concentração de rios. Ela considera o lugar de onde vinha como longe do centro da cidade, sendo a impressão de distância na memória outra do que a que se pode medir com exatidão.

Quando questionada sobre a representação “terra da macumba”, ela respondeu:

É, realmente é o que é mesmo, é terra da macumba [...] só que aqui se faz o bem [...] Dos quilombolas! Isso aí vem de muitos anos da África, [...] e cada um com sua religião e vem vindo, em São Luís são os mineiro e umbandista, e aqui é terecô, é mata [...] Meu pai era da escravatura, aonde o pessoal que tinha condição metia o nêgo amarrado no meio do sítio para meter taca, meu pai é dessa época! [...] a minha família é daqui, da minha casa é! [...] os quilombolas dançava dentro da mata era tocado com bambu, só tinha a cabaça, não tinha tambor como hoje tem, era só o bambu, taboca e a marimba.⁴⁸⁰

Teresinha afirma que “é mesmo” terra da macumba, mas logo acrescenta “só que aqui se faz o bem”, ou seja, apesar de considerar a representação justa, não tem acordo com a categorização de que macumba seja ligado ao mal. Sobre isso, Ferretti⁴⁸¹ escreveu que é uma categoria de acusação. Com efeito, por terem se criado vários estereótipos sobre as práticas afro-religiosas, a fala de Teresinha é compreensível, tratando de, logo, estabelecer e realçar o aspecto positivo.

Teresinha também remonta aos quilombolas a emergência do terecô da cidade, recorda como era praticada a religião. Ao relatar que “os quilombolas dançavam dentro da mata”, enumera os instrumentos usados. Além disso, fala que sua família é descendente quilombola, afirmando que seu pai era escravo e que sua família e casa estão ligados tanto à época da escravidão como à prática do terecô.

Perguntada sobre conflitos, ela relatou uma situação que enfrentou com evangélicos, que até chegou a ser caso de polícia.

Aqui já, foi em 2001, chegou uns crentes aí, não foi só aqui, não, dizendo que gostava de ver era sangue, que era para acabar com o terreiro da noite para o dia, as únicas pessoas que levaram na justiça foi eu e Maria dos Santo, agora

⁴⁷⁹ GUILHON, Teresinha de Jesus Muniz. Relato oral cedido à pesquisadora em 22 de junho de 2019.

⁴⁸⁰ GUILHON, Teresinha de Jesus Muniz. Relato oral cedido à pesquisadora em 22 de junho de 2019.

⁴⁸¹ FERRETTI, op. cit., 2001.

nós não puxamos muitas coisas dele porque nós não fomos instruídas, para pagar por danos morais, eles entraram e queria quebrar os santos, eles entraram para bagunçar, dizendo que era para acabar, acabar mesmo [...] ganhamos o processo, ganhamos, o delegado perguntou para gente o que a gente queria, mas a gente inexperiente disse que só queria que eles não perseguisse mais, ele não indo mais lá em casa tá tudo bem [...] Aqui também já teve gente que queria acabar com o terreiro por causa do festejo [...] o nosso festejo também sai na rua, sobe lá na avenida Duque de Caxias, vem por ali [...] aqui já chegou gente e fez abaixo-assinado para tirar o barracão daqui.⁴⁸²

De fato, somente os festejos de Bitá do Barão e Maria dos Santos saem dos terreiros e vão para as ruas. Bitá do Barão, inclusive, visitava a Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, com seus filhos de santo, pois fazia parte do seu percurso religioso. No relato se percebe que os conflitos entre terecozeiro e protestantes ainda persistem.

Pois Teresinha disse ainda que, os povos de terreiros sofrem perseguições e por isso muitos ainda escondem sua religião, fazendo uma referência ao tempo da escravidão quando os rituais foram realizados às escondidas: “Esconde porque tem gente racista, hoje ainda tá liberto, mas eu não escondo não, me escondo de um roubo, mas de dançar uma umbanda? Sou católica e danço terecô, não escondo para ninguém, para ninguém mesmo [...]”.⁴⁸³

Também quando ela fala em “tá liberto”, é uma referência ao período escravocrata. Interessante que, apesar de identificar situações de racismo e conflito, ela afirma que não esconde de ninguém que “dança terecô”.

Dito isto, passo à análise do discurso de Augusto Serra, que era diretor do Departamento Municipal de Cultura e Juventude e no período de 2009 a 2016, foi Secretário Municipal de Cultura e Promoção da Igualdade Racial. Também ele tem relação com o terecô e a umbanda.

Quando perguntei sobre a representação “terra da macumba”, ele respondeu:

Eu acho assim, a nossa cidade historicamente nós temos um número significativo de terreiros de matriz africana, a maioria aqui dos terreiros, das casas de culto afro são da denominação terecô, o terecô é genuinamente codoense, eu digo que é uma religião afrocodense nascida no povoado Santo Antonio dos Pretos e que foi difundida pelo Maranhão a fora e para outros estados, então, isso me remete para uma importância nesse campo e temos também a figura do pai de santo e comendador da república, mestre Bitá do Barão, que é conhecido não só em Codó e no estado do Maranhão, nem tampouco no Brasil, é uma pessoa que é reconhecida internacionalmente, algumas pessoas costumam me perguntar: Augusto, o Bitá é o melhor de Codó? Eu digo que isso é muito relativo, porque o que é melhor para mim pode não ser melhor para você, eu diria que todos são importantes, que todos são bons, e que as pessoas devem se aproximar para conhecer, né, os pais e

⁴⁸² GUILHON, Teresinha de Jesus Muniz. Relato oral cedido à pesquisadora em 22 de junho de 2019.

⁴⁸³ GUILHON, Teresinha de Jesus Muniz. Relato oral cedido à pesquisadora em 22 de junho de 2019.

mães de santo do nosso município, mas já no que tange assim a dizer à terra da macumba, eu acho que tem um certo equívoco porque isso é muito pejorativo, isso traz para um campo da inferiorização, traz para o campo da desqualificação e acho que nós somos uma cidade, Codó é uma cidade de fé, de um povo de muita fé, de muitas crenças, [...] uma cidade que tem uma força religiosa muito grande, prova disso que temos oito paróquias da igreja católica em nosso município, nós temos dois centro de espiritismo kardecista, nós temos igreja messiânica no município de Codó, nós temos mais de 80 terreiros das religiões afro-brasileiros, então, Codó é uma cidade de fé, ao contrário do que colocaram no portal da nossa cidade, que é a cidade de Deus, nada contra ser a cidade de Deus, eu acho até interessante, mas o que motivou aquilo ser colocado é que não estou de acordo, pois como Codó tem, historicamente, este status da terra da macumba ou da terra das religiões afro-brasileira, aquilo ali foi um contraponto das religiões cristãs às religiões afro-brasileira que eu acho que ao invés de colocar Codó a cidade de Deus colocasse a cidade da fé, que aí todo mundo estaria contemplado.⁴⁸⁴

Augusto Serra faz menção de um número elevado de terreiros existentes na cidade para explicar a origem da representação, mas não tem acordo com o título “terra da macumba”. Prefere “cidade da fé”, pois seu argumento é que a cidade tem uma polissemia de cultos e macumba liga-se a uma imagem pejorativa, desqualificante, portanto, não seria justo associar essa imagem aos povos de terreiros. O fato de Augusto Serra reconhecer a polissemia e preferir a categorização “cidade da fé”, também pode ser interpretada pelo fato que ele faz parte de um grupo político – ele é ligado ao ex-prefeito José Rolim –, tendo sido secretário municipal no seu mandato. Então, ele adota uma maneira de conciliar sua religião com sua posição política.

Augusto Serra, embora não concorde com a representação “terra da macumba”, também não tem acordo com a representação “cidade de Deus” e reconhece que o Portal de entrada da cidade teve esse título aplicado com o objeto de contrapor o “status da terra da macumba ou da terra das religiões afro-brasileira”.

Ademais, o entrevistado faz citação do Bitá do Barão, pois, em razão de esse ter sido um pai de santo bastante conhecido, inclusive internacionalmente. Por ter feito essa referência, perguntei se ele considera que exista alguma relação entre a propagação da cidade de Codó como “terra da macumba” e Bitá do Barão:

Porque quando a gente traz para o campo da religião afro-brasileira, as referências primeiro o terecô, que uma religião também conhecida como tambor da mata é uma religião codoense, tendo a figura do mestre Bitá do Barão que soube trabalhar muito bem essa questão midiática para se tornar a nível de Brasil e até a nível de mundo.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ SERRA, Augusto. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de novembro de 2018.

⁴⁸⁵ SERRA, Augusto. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de novembro de 2018.

Como dá para perceber, Augusto Serra atribui a “questão midiática” ao trabalho de Bitá que levou a divulgar o terecô e, por conseguinte, Codó.

Posto isto, trago para a análise os relatos de Marcelo Senzala, que preside a Federação de Matriz Africana no Maranhão. Primeiramente, perguntei quando fora criada a federação, qual é o objetivo dela e qual o trabalho que ele desempenha à frente dos povos de terreiros.

Nós tivemos o início em 2009, mas o início ainda foi como Associação de Umbanda e Candomblé e Região, depois virou Federação de Matriz Africana do Estado do Maranhão [...] Bom, o objetivo da federação é uma missão realmente árdua [...] a que quando nós fizemos o início foi assim muito difícil, aí você pergunta, porque foi tão difícil? Porque já tinha uma algarquia [oligarquia] muito grande, que é o Bitá, ou quer ou não, mas o Bitá do Barão que já tava aí, pode se dizer no comando, né, da umbanda aqui dentro de Codó, então realmente não viu assim como muitos bons olhos, [...] ou quer ou não queira né, o Bitá é o chefe, se predomina o chefe da umbanda de Codó, a partir do movimento que já tem um outro grupo pequeno que possa se dizer que se rebela e quer ver realmente um algo, né, pra umbanda, né, aí que vem a criação da Associação de Umbanda de Codó, o qual foi viabilizado pequenas reuniões com os pais e mães de santo, né, de Codó e aí foi realmente o início muito difícil, muito árduo, porque é como eu realmente tava falando, né, o Bitá não, num tava querendo a ponto mesmo de ele chegar e dizer, né, eu não quero que seja fundada uma outra associação de Codó, ou quer, queira ou não queira tem que fazer parte da minha, aí nós batemos de frente, muita gente ficou com muito medo, né, porque ou quer, queira ou não, tem realmente nome, né, mas não existe nenhuma lei municipal, nem uma lei estadual, nem uma lei federal que realmente obriga, né [...] nós conseguimos via Estado assessoria médica para dentro da Associação, nós conseguimos também o pessoal da OAB de São Luís e aí conseguimos também junto com o Ministério da Cultura cursos [...] recursos pros pai e mãe de santo porque quer, queira ou não queira, para se manter uma festa é muita dificuldade mesmo [...] mas uma das missões nossa é conseguir recurso e apoio para manter as festas de Codó, tradições de Codó, porque tem muitos pais e mães de santo que não tem condições para fazer e aí a gente foi atrás de recurso, o qual se tem recurso através do Fundo Nacional de Cultura, tá lá a população de matriz africana tem uma porcentagem desse fundo, mas até que ponto os pais e mães de santo conseguem chegar nesse recurso? Tem que passar por um processo grande de legalização, documentação, uma ata, um estatuto, um CNPJ, aí que entrou a missão institucional nossa, né, de viabilizar todo esse processo, montar o que, uma diretoria pra todos os terreiros, foi montada uma diretoria, depois de viabilizar todo esse processo [...] foi realmente uma luta grande, mas conseguimos ter realmente êxito, né, vitória, e a vitória foi muito linda, foi muito bonita que nenhuma instituição aqui de Codó, do estado do Maranhão, consegui dar realmente ênfase, de vim realmente o Ministério da Cultura para dar realmente in lócus, em espécie, dinheiro pros festejos, foi realmente uma vitória nossa [...] então, passamos ser Associação de Umbanda, depois para Federação de Matriz Africana, que aí realmente engloba tudo e de certa forma faz estratégia, a gente pensa, poxa, estamos em pleno século XXI, mas ainda temos que usar estratégia, tem que tá se escondendo, aquela mesma história dos negros da África que veio com as pedras, botava as coisas das imagens. [...] infelizmente, para conseguir o recurso público, quando nós conseguimos

o primeiro edital em Brasília, o pessoal tava horrorizado aqui dentro tava uma guerra [...].⁴⁸⁶

Percebi na entrevista com Marcelo Senzala que há um conflito entre a federação e Bitá do Barão. Pelo seu discurso, fica claro que ele reconhece a importância de Bitá do Barão, quando diz que ele é “o chefe da umbanda”, mas que se opôs a ele para conseguir criar a Associação – anteriormente, chamada assim, hoje Federação de Matriz Africana.

No seu discurso também há o recurso da memória histórica, através de metáfora, pois, ao dizer que foi difícil criar a federação, que teve que enfrentar muitos desafios, trouxe para o discurso a narrativa do passado escravocrata quando as expressões religiosas de matriz africana estavam interdidas. Desta feita, Marcelo Senzala interliga passado e presente, ao dizer que “ainda temos que usar estratégia, tem que tá se escondendo, aquela mesma história dos negros da África que veio com as pedras, botava as coisas das imagens”.

Outro aspecto notável é o fato de a federação se constituir uma instância oficial de apoio às religiões de matriz africana, por exemplo, nos festejos, visto que essa comunidade religiosa é largamente desassistida, como salientou também Augusto Serra.

Olha, aqui tem a alegação é que não há uma lei que garanta, por exemplo, os festejos tradicionais dos terreiros, e assim eles demandam uma necessidade maior de apoio, de incentivo, de reconhecimento, que aquela atividade, o festejo, é importante, mas a alegação é de que não há a possibilidade de ajudá-los, porque não há uma lei que garanta esse tipo de ajuda, então se não tem uma legislação, o que deveríamos fazer? Discutir, construir uma legislação que permitisse que esse grupo tivesse esse apoio e esse incentivo e eu tô falando aqui do povo de terreiro e isso se traduz também para as comunidades quilombolas e para outras atividades realizadas referentes à população negra dentro do nosso município [...] o tambor de crioula, a mangaba, a cultura popular, esse público reclama muito inclusive do apoio básico para produzir seus figurinos e para se transportar para suas diversas apresentações.⁴⁸⁷

Enquanto a comunidade evangélica conseguiu uma lei que instituiu o Dia do Evangélico e tem um vereador que “encabeça as ações” para obter apoio às festividades desta comunidade, como discuti anteriormente, os povos de terreiros, em termos de Poder Público, não tem esse suporte, e neste sentido, a federação de terreiros cumpre um papel importante na cidade.

A respeito disso da representação da cidade como “terra da macumba”, Marcelo falou:

Sim, sim, essa também é uma questão que as pessoas sempre me perguntam, me questionam muito, eu sou muito criticado até por isso, porque gente, eu

⁴⁸⁶ SENZALA, Marcelo. Relato oral cedido à pesquisadora em 17 de outubro de 2018.

⁴⁸⁷ SERRA, Augusto. Relato oral cedido à pesquisadora em 23 de novembro de 2018.

não sou culpado (risos), eu não sou culpado, porque é o seguinte, nós realmente lutamos para levantar a bandeira do bem, da Umbanda, do candomblé, do terecô, seja qual a predominação [denominação], mas nós lutamos com a fé em Deus e Nossa Senhora, nos guias e orixás que tão aí para tá fazendo o bem, só que, foi implantado aí já na mão de uma certa pessoa que tem aí conhecido no mundo todo que Codó é terra da macumba, mas foi ele que vendeu essa imagem, terra da macumba, feitiçaria, terra do diabo, isso deu foi realmente em marketing que ele realmente usou pro pessoal vem pra Codó procurar ele, então ele se denomina o feiticeiro do diabo, feiticeiro do demônio, até porque a gente tem essa missão de desmistificar isso tudo, é difícil porque momento que a pessoa vai para mídia, pra televisão, pra Mirante com uma galinha preta na boca, no dente, rasgando, aí tá todo mundo assistindo, os jovens, como crianças, então isso aí é uma questão muito feia, mas, repito, como eu sempre falo nas minhas falas, Codó não é isso, Codó não é isso, Codó, as religiões de matriz africana de Codó é paz e amor, sim, mas infelizmente, para falar a verdade, o Diabo não é quem tá lá embaixo da terra não, o diabo é quem vai à procura fazer o mal pro seu semelhante [...] esse período de campanha de política aqui em Codó é uma loucura, é deputado, é candidato, é todo mundo querendo vim pra tá malcumunado [acumulando] o mal pra tá fazendo o mal pros seus oponentes? [...] Codó é muito racista é muito preconceituosa, Codó é preconceituosa demais, poxa, mas porquê que é terra da macumba, é terra dos encantados, isso sim, mas Codó é preconceituosa, o pessoal quando precisa de uma mãe, pai de santos [...] esses empresário, eles vão só de madrugada porque, no outro dia ninguém pode ver, vai depois de 1:00 hora, 2:00, 3:00 horas, eu canso aqui de ver [...] tem mãe de santo que vem e diz: ixi! eu fiquei essa noite todinha com fulano aqui, com o empresário aqui que veio bater na porta [...].⁴⁸⁸

Marcelo não concorda com a categorização da cidade como “terra da macumba”, por que no imaginário social da categoria “macumba” é associada à maldade. Por isso, enfatiza: “nós realmente lutamos para levantar a bandeira do bem, da Umbanda, do candomblé, do terecô”. A ressalva da bandeira do bem, mostra a preocupação em contrapor a ideia estereotipada das religiões de matriz africana. Diz que prefere a caracterização “terra dos encantados”. Interessante ainda pontuar que, quando disse “não sou culpado” sobre a difusão de representações acerca da cidade, o falou rindo. Logo, segundo o mesmo, algumas pessoas tentam atribuir a ele essa difusão pelo papel que desempenha a federação. Ele nega, mas ao rir, deixa subentendido que, de certa forma, gosta dessa fama.

Já sobre a divulgação da cidade e de suas representações, Marcelo neste momento da entrevista não cita o nome do Bita do Barão, mas o insinua. Porém, em outros momentos, ele falou abertamente sobre o nome do pai de santo e mostrou que tem desacordos com ele e suas posições. Assim, ao falar “só que, foi implantado aí já na mão de uma certa pessoa que tem aí conhecido no mundo todo que Codó é terra da macumba, mas foi ele que vendeu essa imagem, terra da macumba, feitiçaria, terra do diabo”, demonstra que se incomoda com a “venda” da

⁴⁸⁸ SENZALA, Marcelo. relato oral cedido á pesquisadora em 17 de outubro de 2018.

imagem da cidade como terra da macumba, da feitiçaria, do diabo, e que essas representações teriam sido forjadas e propagadas intencionalmente.

No que tange aos conflitos, Marcelo fala em

[...] racismo e intolerância religiosa de altíssimo grau, intolerância religiosa mesmo [...] mas de repente vai uma pessoas pra mídia, pra televisão e pega uma galinha preta e quer realmente rasgar lá, né, dizer que é o diabo, que é o demônio [...] então dá aquele choque de conflito dentro da cabeça desse jovem, da criança, daquele jovem dá o choque de conflito, né, e aí repito, Codó é extremamente preconceituosa, racista, né, chega a gente [...] tinha e ainda tem muitos e muitos problemas com o pessoal do terreiro, principalmente as mães de santo, chega dentro desses hospitais, nesses postos de saúde usando uma guia, usando um dorso. “Ah!, a Maria macumbeira tá bem ali, vai lá fulano”, “Deus me livre, vai tu fulano, eu num vou ficar perto dessa macumbeira não”. É, mas acontece, né, porque tem muita gente aqui assim [...] “Ah!, fui ali agora e me trataram mal porque tô usando meu turbante e minha guia”. Aí, a gente entra em ação, a gente entra pesado [...] uma coisa que não é pra acontecer, mas infelizmente acontece sim, acontece [...] eu sempre falo [...] saíram as correntes, né, mas veio aquele certo preconceito velado, né, aquele preconceito que tá no dia a dia, tá no olhar, tá no gesto da pessoa de te olhar atravessado de cima pra baixo, a pessoa que tá fazendo comentários, né, que antigamente era mais explícito, né, e hoje não, hoje mudou, mas o preconceito ainda continua e pra falar a verdade nós temos aqui uma missão muito, muito, muito grande, né, com a população de matriz africana, lógico, respeitando né, os pais e mães de santo as suas particularidades, mas é inadmissível, inadmissível, hoje nós estamos [...] mãe e pai de santo tá fazendo a mesma coisa de 200 anos atrás, botar aqui na frente uma imagem do santo católico e botar as coisa lá escondida, pra quê isso? E em terreiro aí tem muito isso, gente que isso? Isso aí já foi [...], eu digo, gente, bota pra fora tuas imagem dos encantados ou dos orixás, expõe isso no terreiro, mas não deixa só lá a imagem do Senhor, de Deus e deixa as imagem dos orixás tudo lá escondidas guardada, assim como era naquele tempo da escravidão a merma [mesma] coisa, bota aquela imagem lá do Senhor e por trás colocava lá as pedras dos seus orixás, então isso é uma coisa que eu falo pra muitos terreiros. “Gente, isso aí já foi esse tempo, que é isso?” “Não, mas quando eu cheguei no mundo já era assim”. “Sim, mas já acabou, que isso? [...] isso aí já foi, tu pode botar ai que ninguém vai vim aqui te prender, te botar uma algema porque tu botou a tua imagem do teu encantado, do teu orixá”. Mas é ai que eu falo, né, foi assinado a Lei Áurea que ao meu ver realmente é uma lei que eles assinaram em cima da hora porque viram que não tinha mais como, né, e, mas é assim, nas pessoas ainda tem isso aí dentro da sua mente, aí que eu falo, é realmente um racismo, preconceito, que ainda tá enterrado dentro da cabeça das pessoas, principalmente das pessoas com mais idade no santo, as pessoas mais velhas do santo, né, que são 50, 60, 70 [...].⁴⁸⁹

Marcelo fala do conflito gerado em razão de representações que ele não aceita, pois ao relatar que “certas pessoas” vão para mídia com galinha, falam em nome do demônio, segundo

⁴⁸⁹ SENZALA, Marcelo. relato oral cedido á pesquisadora em 17 de outubro de 2018.

ele, gera conflito, em especial, nos jovens. A referência, mais uma vez, é ao Bita do Barão, que já apareceu em mídias visuais, quebrando o pescoço de galinha.

Marcelo também faz referência ao período da escravidão, lembrando que o tempo das correntes já passou, porém a intolerância religiosa, o preconceito e o racismo não; lembra também, fazendo um apelo, que pais e mães de santos deixem de esconder os orixás, como ocorria no período escravocrata, mas também se resigna, ao salientar que os que são “mais velhos no santo”, ou seja, pais e mães de santo de muitos anos, são resistentes porque ainda têm na memória o peso que carregaram seus antepassados e, por isso, diriam “quando eu cheguei o mundo já era assim”. Esse mundo de perseguição, de prisões, de negação da cultura africana não deixou de existir só porque a Lei Áurea fora assinada, como frisa Marcelo Senzala.

Como Marcelo enfatizou no conflito gerado em razão de um processo histórico ainda não bem trabalhado, perguntei se ele sabia de conflito em relação a outras comunidades religiosas existentes na cidade. A respeito disso, ele respondeu:

Porque é o seguinte, [...] Codó teve um avanço das igrejas evangélicas, essas que são católicas são essas mesma que tinha desde de 100 anos atrás, nunca aumentou, agora as igrejas evangélicas teve um aumento, um aumento deles ir pras ruas com carro de som, falar, libertar, sair dessa macumba de Codó, [...] então assim é muito difícil, né, e aí é assim, eu sempre falo para os mais jovens, porque a mãe e o pai de santo as vezes já tá na tua casa, elas quase nem sai, mas pro jovem que vai pra escola, o jovem que sai toda hora, que vai pra rua, tem muitos jovens que tem vergonha de se assumir que é umbandista, porque tem, sim, preconceito, tem preconceito e as igrejas evangélicas de Codó, eles têm muitas, assim, artimanhas, muitas estratégias. “Tu paga essa bem daqui que é vizinha aqui de esquina, né, bota lá cursos, né, cursos de computação”. Curso disso aqui pra gerar renda, mas só pode participar quem é da igreja, aí vem um jovem que quer participar, que tá precisando, a primeira coisa que eles fala que tem que participar da igreja e aí, aos poucos, o jovem vai saindo do seu terreiro, vai se desligando, se desligando, quando pensa que não, já tá lá dentro mermo [mesmo], que ele quer participar, então, ele sempre fica pegando essa visão, eles usam uma série de estratégias, essa é a população evangélica de Codó, eles pegam muito pesado, então, de vez em quando a gente tem que ir fazer reunião com os pastores, eu vou muito conversar com os pastores, converso muito, um dia, não achei legal. “Que foi Marcelo?” Uma pessoa que de dentro da igreja que faz parte do seu núcleo, a pessoa tá pegando o microfone pra falar mal, falando mal do pai Euclides, que já até morreu [...] o pai Euclides de São Luís, dizendo, cansei de ver o pai Euclides na encruzilhada matando animais e sacrificando num dia de domingo à tarde, tá? Tava com minha esposa, com a minha família e eu escutei aquilo ali, aí eu fui para ali com o celular já para gravar, então é assim, fica aquelas besta ê ê ê (batendo palmas). Então é assim, né, [...] eu pego e falo que o pessoal da umbanda fica servindo de escada, que eles quer ter que subir mas sempre tem que falar em nome da umbanda [...], tem que falar mal da nossa religião, mas tem pai de santo que só ganha ibope, mídia, falando mal da nossa religião [...]. Então assim, o município de Codó teve realmente um aumento aí exorbitante mesmo, né, de igrejas, mas, nossa luta é diária pelo respeito, a ética, né, e tem

que ter respeito e tem que ter ética, eu falo pra todos os pastores aí, tem que ter respeito, tem que ter ética sim [...] que se não vai ter um dia que vai tá todo mundo se digladiando, Codó vai ser um *apartheid*, de certa forma já é um *apartheid*, já tem uma segregação de religiões, que isso é bem visível [...] se seu vizinho for da umbanda, você não quer mais ter contato porque lá na igreja falam que não é pra ter contato. Se tu tem um amigo, primo, tu já não quer muito contato porque já é assim, é, de certa forma eles tão plantando, o que é que falo, semente do mal, uma semente do mal na cabeça das crianças, das pessoas.⁴⁹⁰

No longo relato de Marcelo, pude compreender que ele vê o crescimento das igrejas protestantes em Codó com preocupação, visto que estas denominações são consideradas por ele como as que geram conflita com os povos de terreiros. Ao se referir à Igreja Católica, dizendo que há “100 anos atrás” existiam as mesmas igrejas, mostrou que não percebe tal grupo religioso como um problema. Mas, ao falar das igrejas evangélicas, ele enfatiza, repetidas vezes, a atuação delas em desqualificar as religiões de matriz africana e de buscarem contrapor-se a elas, Quando diz que pastores usam carro de som, dizendo que vão “libertar Codó da macumba”, bem como o exemplo de ter presenciado um pastor falando do pai de santo mais conhecido da capital do Maranhão, o pai Euclides, mostrou que sente um clima de conflito existente na cidade; inclusive, ele chega a designar a situação de *apartheid*, por verificar que existem pessoas que não querem conviver com praticantes das religiões afro e ele teme que essa “segregação”, como diz, pode levar os grupos religiosos a se “digladiarem”.

Nos relatos acima, percebi, que Marcelo ao exemplificar os casos, nos quais os pais e mães de santos já foram hostilizados por mostrarem seus elementos diacríticos, tais como, turbante d guias, se percebe os conflitos subliminares no cotidiano, que fez questão de pontuar.

Outra preocupação que Marcelo expõe é para com os jovens e as “estratégias” que, segundo ele, igrejas evangélicas usam para atrai-los. Pois, ao relatar que pais e mães de santos mais velhos quase não saem de casa, mas os jovens, sim, ele sugere que esses são mais facilmente abordados, sendo expostos a certa pressão, qualificada de intolerância religiosa, no intuito de afastá-los dos terreiros e convencê-los a tornarem-se evangélicos.

Também falou da importância dos pais e mães de santo lutarem, neste contexto, pelo reconhecimento público da Umbanda, mas também aponta para a existência de pais de santos que, segundo ele, “usam a Umbanda de escada para ganhar ibope”.

No que concerne ao Portal de entrada da cidade, Marcelo foi bem enfático ao dizer que não teve acordo e que procurou até a justiça para que a frase inscrita no Portal fosse retirada.

⁴⁹⁰ SENZALA, Marcelo. Relato oral cedido á pesquisadora em 17 de outubro de 2018.

Pois é, esse portal da cidade aí já rendeu pra gente tanta coisa, já entramo até na justiça, na Promotoria Pública, porque o portal da cidade foi um acordo do prefeito Zito de campanha com a Comissão dos Pastores, foi um apoio de campanha, que o Zito tava querendo o apoio de todas as igrejas evangélicas, né, e a Comissão dos Pastores de Codó foi um dos requisitos. A gente pode te apoiar, mas a gente quer pra mudar aquele nome ali, né, aí a gente vai te apoiar mas se ganhar, tu tem que mudar aquele nome ali da entrada de Codó. Então, foi um dos acordos de campanha que ele fez, ele foi eleito e, aí, o pessoal bateu forte com ele pra ele cumprir e realmente ele cumpriu, nós entramos com um mandado de segurança, né, já aconteceu aí uma audiência, perdemos aqui em Codó, fomos pra São Luís, ainda não teve essa de São Luís, mas a gente vai recorrer até a instância federal, que é Brasília, aqui em Codó a gente só perdeu mermo [mesmo], porque no tempo que o Zito era prefeito o pessoal tava todo mundo muito forte aliado, aí é que eu falo era a hora do senhor Bitá de Barão [bateu na mesa] com sua influência e entrar e defender, não foi ele quem fez esse estigma terra da macumba, terra da umbanda, então porque ele não entrou para defender, se cala, porque recebe um boi para o festejo, mas nós fomos lá, entramos com o mandado de segurança para voltar o nome antigo.⁴⁹¹

Nesse trecho da entrevista, Marcela estava visivelmente irritado, disse que, mesmo tendo perdido na Justiça em Codó, irá recorrer até a última instância para que o Portal seja alterado. Pela primeira vez, pronunciou abertamente o nome do Bitá como o que criou o estigma “terra da macumba, terra da umbanda”. Como já salientei anteriormente, ele apenas fez alusões ao nome. Mas, ao falar de Bitá, ele externou seu aborrecimento, porque, segundo ele, o pai de santo deveria ter juntado forças à federação para não aceitar a caracterização que fora feita pelo prefeito no Portal. Mas, como ele supõe, Bitá não o fez, porque recebeu “boi para o festejo”. Esclareço que, por ocasião da etnografia do festejo e do terreiro do Bitá em 2011 que fiz, ele recebia muitas autoridades políticas e empresariais, sobretudo no primeiro dia, e oferecia um grande e tradicional jantar. Bitá nunca negou que obteve donativos para realizar os festejos, então, é possível que o relato de Marcelo Senzala seja verdade. Ao dialogar com o ex-prefeito, o senhor José Rolim, ele não negou que participava do primeiro dia dos festejos de Bitá do Barão, mas negou que fez uma promessa de campanha à comunidade evangélica no que concerne à inscrição no Portal de entrada.

Para finalizar a entrevista, questioneei a Marcelo Senzala se a federação tinha o credenciamento de todos os terreiros e/ou nome dos pais e mães de santos. Ele respondeu:

Essa é uma pergunta que me fazem muito dentro e fora de Codó, em jantares, fóruns, encontros, seminários, conferências, tudo, todo mundo me faz essa pergunta. [...] Aí, na verdade o que teve, foi um pouco de confusão, de conflito, porque é assim, o município de Codó tem uma legitimidade na sua população exorbitante de terreiros, mas é assim, realmente o que as pessoas confundem é o seguinte: ser pai ou mãe de santo é uma situação, ter o terreiro

⁴⁹¹ SENZALA, Marcelo. relato oral cedido à pesquisadora em 17 de outubro de 2018.

é outra, [...] então o que acontece, tem muito pai e mãe de santo bom, qualificado, mas por não ter a situação financeira favorável, não tem o seu terreiro, o que que eles têm é um pequeno quarto de reza, um que eles dá o nome de congá, que é um quartozim pra botar uma imagem, duas imagens, botar os seus fundamento, fica lá, mas não tem espaço economicamente, para expor o seu terreiro, então aqui, 668 pais e mães de santo tem, mas de terreiros em 290, mas tu pega 289 terreiros são os terreiros de terecô, né, e para falar a verdade hoje não tem mais nenhum terreiro que é 100% terecô, hoje os terreiros em Codó, eles já tão se expondo outros elementos da umbanda, porque para ser um terreiro só de terecô, tem que ser só com os encantados da mata do Codó, dos encantados, caboco da mata e hoje nenhum terreiro em Codó mais encontrado da mata do Codó, aí já vem um Ogum, uma Oxum, uma Iemanjá, ou seja, de fato, realmente, cê [você] não ta vendo aquela religião 100% da mata do Codó, então ela já se misturou com outros elementos, aí é que eu friso que 289 terreiros de umbanda, de terecô e só um de candomblé, porque candomblé mesmo só existe um. [...] Hoje, aqui tá assim [...], tem muitos jovens, né, aí fazendo a sua liderança espiritual nos terreiros [...], mas pegando o povo mais velho do santo, pessoal mais antigo, tá com mais de 60, 50 anos, então a maioria é homens, dos mais antigos entendeu? [...] a maioria fica na zona urbana e não rural.⁴⁹²

Como eu já havia mencionado anteriormente, Marcelo Senzala esclareceu que tem muitos pais e mães de santo, mais de 600, mas no que se refere a terreiros registrados na Federação, constam menos de 300, sendo eles na maioria chefiadas por homens e concentrados na zona urbana. Para resumir, Marcelo Senzala faz transparecer na sua entrevista um universo religioso afro-brasileiro em Codó muito diversificado e em processo de transformação dentro de um ambiente percebido como pouco tolerante, para não dizer abertamente hostil.

Em seguida, entrevistei dois políticos importantes na história recente de Codó, Ricardo Archer. Já havia entrevistado, quando fazia a graduação, buscando entender a relação da oligarquia Archer com a fábrica têxtil da cidade. Neste momento da pesquisa da tese, o procurei para saber o que ele pensa sobre as representações da cidade. Também entrevistei José Rolim, conhecido como Zito Rolim, já citado repetidas vezes nesse trabalho, por ter sido o prefeito que criou o afamado Portal de entrada da cidade com a frase “cidade de Deus”.

Ricardo Archer lembrou os seus mandatos políticos em entrevista, enfatizando os seus feitos e os de sua família, ao falar do seu avô Sebastião Archer e de seu pai Remy Archer, que também foi diretor da fábrica. No que tange às representações da cidade, Ricardo Archer deixou bem claro que existe, para ele, uma relação da fama de Codó de “terra da macumba” com a pessoa de Bitá do Barão. Mas, ele considera que seja folclore o que potencializou essa fama: “Eu acho que isso é coisa folclórica, o Bitá soube tirar proveito disso, aí e fez com que o nome

⁴⁹² SENZALA, Marcelo. relato oral cedido à pesquisadora em 17 de outubro de 2018

de Codó sobressaísse nessa área, mas eu não acredito que num universo de 120 mil habitantes tenha um percentual grande assim, é uma fama que foi criada”⁴⁹³.

Ricardo Archer disse que, tendo a cidade mais de cem mil habitantes, ele não considera que exista número expressivo de pessoas ligadas às religiões de matriz africana, e que segundo ele, o que fez com que a cidade ganhasse a fama de “terra da macumba” foi o “o Bitá [que] soube tirar proveito”.

No que concerne aos festejos de Bitá do Barão, Ricardo Archer fez questão de dizer que sempre foi, quando era prefeito, e mesmo agora que não tem mais esse cargo: “Sempre fui e vou, eu me dou bem com todas as áreas daqui de Codó, me dou bem com Bitá, mas para mim isso aí é um folclore”⁴⁹⁴.

Interessante notar, que ele repete a categoria “folclore”, sempre que se refere a Bitá do Barão e à representação da cidade ligada às religiões de matriz africana. Observei, quando fazia a pesquisa, que essa categoria passou a ser empregada em 1986 no documentário “Uma codorna me contou”, que se propôs a ser um documentário que desse conta da “história de Codó” e na parte que diz respeito à religiosidade, as religiões de matriz africana são tratadas de “folclore”.

Já sobre o Portal, cabe lembrar que, Ricardo Archer e José Rolim fazem parte de grupos políticos diferentes e são oposição um a outro. Então, quando o primeiro fala do segundo, exprime-se com tom de objeção. Logo, ressalta: “Eu achei aquilo dali um tanto demagogo, foi uma demagogia do Zito fazer uma coisa daquela, ele quis mostrar uma coisa que ela na realidade não é, mas é um direito dele, né.”⁴⁹⁵

Ricardo Archer, diferente dos demais entrevistados, não entrou na questão em concordar ou discordar da categorização existente no Portal de entrada da cidade. Como político e sendo divergente de José Rolim, teve-se a responder sobre o cálculo político que levou o ex-prefeito a construir o portal, vendo o ato como demagogia.

Ao entrevistar José Rolim, além de perguntar sobre esse feito, questionei como ele percebe as representações sobre a cidade de Codó. Ele respondeu:

A representatividade aqui são várias e são importantes, porque através dela são atraídos muitos investimentos para o nosso município, quando fomos prefeito a gente buscou dar visibilidade ao que tem aqui exatamente para atrair esse público, até para se tornar um ponto turístico, aqui nós temos o mestre Bitá do Barão, que é uma referência, enfim. [...] Nós demos total apoio, inclusive, se você fizer uma pesquisa in lócus nesses terreiros você vai ouvir deles o apoio que nós demos à cultura no município de Codó. Nós criamos a

⁴⁹³ ARCHER, Ricardo Antônio. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

⁴⁹⁴ ARCHER, Ricardo Antônio. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

⁴⁹⁵ ARCHER, Ricardo Antônio. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

secretaria de cultura que não existia e criamos exatamente com esse objetivo de procurar amparar essa cultura que é tão valiosa. [...] Nós sabemos que nada acontece sem a atenção do gestor, dos incentivos, dos investimentos, e isso nós fizemos [...] É, em se tratando de turismo e cultura, nada vai apagar a imagem do Bitá do Barão, que foi e tá sendo ainda essa referência e exatamente por isso, porque foi dada visibilidade através do governador [referência a José Sarney] e de lá para cá e se expandiu por todo o país, tanto é que, se você anda hoje e fala que é de Codó, a primeira pergunta que vem é: é a terra do Bitá do Barão? E por conta disso que ficou tão conhecido.⁴⁹⁶

Primeiramente, há de pontuar que José Rolim é político e empresário e, por isso, seu discurso está intimamente relacionado a estas duas posições sociais. O entrevistado foi prefeito por dois mandatos na cidade de Codó e atualmente é deputado estadual do Maranhão, também possui estabelecimento comercial e esteve à frente por anos, antes de se dedicar a vida política; atualmente, sua esposa é responsável pelo estabelecimento.

A primeira fala de José Rolim é sobre as representações acerca de Codó. Ele posiciona-se dizendo que elas existem e que não apenas são várias, como são importantes. É a partir desta constatação que ele mostra seu lado político e empresarial, ao dizer que as entende como forma de atração para o turismo. Diferente de Ricardo Archer, considera as religiões de matriz africanas como “cultura” e diz que Codó se destaca em razão da imagem de Bitá do Barão. Evidencia isso, principalmente quando diz: “se você anda hoje e fala que é de Codó a primeira pergunta que vem é: é a terra do Bitá do Barão?”. Essa pergunta é bastante conhecida por pessoas que vivem em Codó e José Rolim, ao trazê-la para a entrevista, demonstra que reconhece o papel que Bitá do Barão tem em propagar a cidade de Codó. Ele o reconhece e diz que é “uma referência”, frisando a relação de Bitá do Barão com José Sarney, quando ele ainda era governador do estado. O ex-prefeito sugere que houve uma visibilidade de Bitá do Barão e “de lá para cá se expandiu por todo o país”.

No que tange ao Portal, José Rolim esclareceu:

Na verdade isso foi uma ideia nossa, particular, mas eu também fiz uma consulta, e depois acabamos, que fomos muito questionado, porque alguns entendiam que eu, colocando aquela forma “cidade de Deus”, eu ia contrariar os umbandistas, e isso não tem nada a ver, porque os umbandistas são filhos de Deus e invocam também Ele, então, eu achei que devia colocar, inclusive, foi muito bem aceito pela comunidade evangélica, católica e pelos umbandistas também, teve até gente que disse: isso vai bater de frente com o Bitá, bater de frente com os umbandistas, e nada disso, então coloquei “cidade de Deus”, assim como alguns questionaram dizendo que cidade de Deus é lá no Rio de Janeiro e lá tem o narcotráfico e isso não tem nada a ver, a intenção foi essa de uma outra conotação ao município de Codó já que se entendia por aí afora que Codó era terra da macumba e não é só isso, então eu achei que Deus me iluminou num momento que me deu essa ideia e foi muito bem

⁴⁹⁶ ROLIM FILHO, José. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

aceita, tanto que hoje, eu considero que se trata meio a meio de Cidade de Deus. [...] Na verdade como se trata não só de uma frase, mas de um título importante, já que tudo que é colocado o nome de Deus prospera, foi essa a intenção maior, não no sentido do contraponto, mas como o umbandista defende a sua religião, eu defendo também a minha e se você for olhar lá na frente, tudo converge para o mesmo lugar, e inclusive, os umbandistas frequentam a igreja [católica], o Bitá é devoto de São Francisco, leva romaria para Canindé, então foi esse o motivo de ter colocado, eu também construí o Memorial Pardinha, você sabe que aqui, ele é considerado como santo, apesar dele não ser, as pessoas vão lá pagar muitas promessas, eu paguei muitas promessas dos outros e minhas, a gente ia a pé, de multidão, e você deve ter observado que mudou bastante aquilo lá, mas nunca perdi de vista a valorização de todos, eu sou católico, mas não deixei de apoiar igreja evangélica, umbandista, enfim, independe da religião.⁴⁹⁷

O Portal da cidade foi construído em 2013. Quando defendi minha dissertação em 2015, já me inquietava aquele marco na cidade. Naquela pesquisa anterior, que tinha como foco a mídia na construção de representações sobre a cidade de Codó, não entrevistei José Rolim. Quando tive a oportunidade de entrevistá-lo no ano 2019, criei muitas expectativas; afinal, foi ele o responsável pela criação do Portal e da frase “cidade de Deus” grafada nele e em outras partes da cidade, como já mencionei antes. José Rolim, me recebeu no seu gabinete político e não se negou a responder às minhas questões.

A pergunta que eu considerava a mais importante de ser respondida, era essa sobre o Portal. Já sabia que José Rolim era católico, todos em Codó sabem que ele professa o catolicismo, tem apoio político maciço dessa comunidade religiosa. Ao responder, não negou sua vinculação religiosa e considerou o que fez como “uma iluminação de Deus”. Pelo seu discurso pude perceber que ele reconhece que não havia unanimidade, que recebeu críticas sobre o projeto arquitetônico tão emblemático para a cidade e, mesmo ter dito a posteriori que não foi bem a intenção de contrariar a representação de “terra da macumba”, demonstrou no seu discurso que foi, sim, essa a intenção, pois ele disse que buscou dar uma outra “conotação ao município de Codó já que se entendia por aí fora que Codó era terra da macumba”. Ele deixou transparecer que a cidade é conhecida como “terra da macumba” e que buscou construir uma outra representação, a de “cidade de Deus”, com uma argumentação supostamente conciliatória.

Compreendi ainda que, através do seu discurso, ele sabia que muitos umbandistas iriam se opor ao Portal e até mesmo Bitá do Barão. Mas segundo ele, isso não ocorreu. Neste ponto volto à explicação de Marcelo Senzala, sobre o fato de Bitá do Barão não ter “batido de frente”, uma vez que o pai de santo não teria concordado com tal representação. Dá para perceber na

⁴⁹⁷ ROLIM FILHO, José. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

fala de José Rolim que ele passa bem pelos diferentes grupos religiosos e afirma que, ter chegado ao nome “cidade de Deus”, não seria um problema, pois, segundo ele, todos esses grupos acreditam em Deus e, portanto, “foi muito bem aceito”. Mas, ao enfatizar “como o umbandista defende a sua religião, eu defendo também a minha”, ele dá a entender que a categorização “cidade de Deus” constitui uma defesa de sua convicção religiosa.

É importante destacar que, José Rolim disse que fez uma consulta, apesar de que nenhum dos entrevistados, que são pertencentes aos diversos grupos religiosos, disse saber dessa consulta, mas que foi uma ideia sua.

Um aspecto que me chamou atenção, é o fato de José Rolim ter dito que não trata-se apenas de uma “frase”, mas de “um título importante”, pois com essa afirmação confirmo a minha hipótese de que o Portal – e depois a mudança do lema do governo – constituem um esforço político em contrariar a representação “terra da macumba” e substituí-la por outra, “cidade de Deus”. Portanto, existe uma luta de classificação acerca da cidade de Codó.

Para compreender esta contraposição de representações, perguntei a José Rolim acerca disso. Ele respondeu: “Eu não diria bem assim, mas que não ficasse exclusivamente como terra da macumba, porque, para muitos, acham que é diminuir, que não é bom ser tratada assim, e por esse motivo, que tive essa ideia e fiz [...]”.⁴⁹⁸

José Rolim afirma, assim, que não queria que ficasse uma “exclusividade” da representação de Codó como “terra da macumba” e, por isso, executou a ideia de construir o Portal. Além disso, ele entende que “terra da macumba” é uma representação que tem um aspecto “diminuído”, como referência a algo pejorativo, portanto, “menor” em relação às religiões cristãs, eventualmente.

Sobre os festejos de Bitá do Barão, José Rolim, assim como Ricardo Archer, afirmou que participava e tinha boas relações com o pai de santo: “Sempre! Sempre participei do festejo do Bitá desde que cheguei aqui em Codó, embora sendo católico, frequentador da Igreja.”⁴⁹⁹ José Rolim faz sempre questão de pontuar sua vinculação religiosa ao catolicismo, mas confirma que participava do festejo.

Referente aos conflitos religiosos, José Rolim disse que não os percebem em Codó. Porém, ao falar dos festejos do Bitá do Barão, ele diz que havia tensões no passado, mas que estas estariam, aos poucos, acabando. “Esses últimos anos isso tem mudado, eu tenho observado, até porque isso não leva a lugar nenhum, a gente tem que respeitar e eu tenho observado que isso tem mudado, diminuído um pouco, mas a gente já percebeu que era muito

⁴⁹⁸ ROLIM FILHO, José. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

⁴⁹⁹ ROLIM FILHO, José. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

forte essa rejeição.” Como já expliquei antes, Bitá do Barão organizou parte de suas festividades fora do seu terreiro, e esse fato sempre gerou opiniões conflitantes na cidade, por parte dos diferentes grupos religiosos. José Rolim disse que soube que havia antes certa “rejeição” a Bitá do Barão e seus saberes e fazeres, mas percebe que essa atitude se tem modificado.

José Rolim foi também o prefeito que sancionou a instituição do Dia do Evangélico na cidade. Como pude notar, pelas entrevistas realizadas, ele foi o prefeito que soube permear habilmente pelo meio cristão, seja apoiando os tradicionais festejos católicos e, até, criando um monumento específico, o Memorial Pardinha⁵⁰⁰ – do personagem homenageado nesse monumento, Rolim diz “que aqui ele é considerado como santo, apesar dele não ser, as pessoas vão lá pagar muitas promessas”, – seja apoiando os evangélicos nas suas comemorações, ao instituir o Dia do Evangélico, o que lhe rendeu apoio por parte de muitos protestantes.

PROJETO DE LEI N.018, DE 14 DE OUTUBRO DE 2010.

Institui o Dia Municipal do Evangélico a ser comemorado no dia 30 de novembro de cada ano, e dá outras providências.

O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE CODÓ, ESTADO DO MARANHÃO, no uso de suas atribuições conferidas Lei Orgânica do Município, submete à apreciação dessa Colenda Câmara de Vereadores o presente Projeto de Lei.

Art. 1º Fica instituído o Dia Municipal do Evangélico, a ser comemorado no dia 30 de novembro de cada ano.

Art.2º Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições e contrário.⁵⁰¹

Mas, como o ex-prefeito afirmou na entrevista que “nunca perdi de vista a valorização de todos, eu sou católico, mas não deixei de apoiar igreja evangélica, umbandista, enfim, independe da religião”, ele buscou dar atenção aos povos de terreiros, como foi relatado anteriormente por Augusto Serra. Foi no governo de José Rolim que fora criada a Secretaria de Cultura do município, que conseguiu dar certo apoio aos terreiros da cidade, como também através do Conselho de Promoção da Igualdade Racial. Ambos os órgãos deixaram de funcionar com o final do mandato de José Rolim. Hoje existe apenas o Departamento de Cultura e Juventude, que não tem status de secretária e, portanto, tem menos recursos disponíveis.

José Rolim sancionou também uma lei que reconhece os terreiros das religiões afro-brasileiras como irradiadores de Políticas Públicas e cria o Conselho Municipal Inter-Religioso.

⁵⁰⁰ Pardinha é considerado em Codó como “alma milagrosa”. Muitas pessoas se deslocam para o local onde ele foi enterrado para cumprir promessas, José Rolim, quando foi prefeito, transformou o espaço em um memorial.

⁵⁰¹ CODÓ. **Projeto de lei nº 018**, de 14 de outubro de 2010. In: Arquivo do Departamento Municipal de Cultura e Juventude, 2010.

LEI N° 1553, DE 18 DE AGOSTO DE 2011.

Dispõe sobre o Reconhecimento dos Terreiros das Religiões Afro-Brasileiras, como Irradiadores de Políticas Públicas e cria o Conselho Municipal Inter-Religioso, e dá outras providências.

O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE CODÓ, ESTADO DO MARANHÃO, no uso de suas atribuições conferidas pela Constituição Federal, pela Lei Orgânica do Município, ainda em Leis complementares, faço saber que a Câmara Municipal de Vereadores aprovou e eu sanciono a seguinte Lei.

Art.1º - Esta Lei reconhece os Terreiros de Umbanda, Candomblé, Terecô e outras Religiões de matriz africana professadas no Município de Codó, estado do Maranhão, como irradiadores de Políticas Públicas.

Parágrafo primeiro - Para efeito desta lei, reconhece-se:

I - o respeito da sociedade codoense à existência dos terreiros de umbanda, candomblé, terecô e outras religiões de matriz africana;

II - as sacerdotisas e sacerdotes das religiões de matriz africana, assegurando-os a respeitabilidade e legitimidade social das funções por ele (as) desenvolvidas, garantindo seu livre acesso a cemitérios, hospitais e prédios, nas mesmas condições dos demais representante religiosos;

III - a importância das tradições de matriz africana na preservação, manutenção e conscientização da saúde física e mental das pessoas e comunidades em seu entorno;

IV - a importância da participação das religiões de matriz africana no cenário político e social do município;

V - a transmissão oral do conhecimento dos terreiros, pela vivência e experiência, apoiando e incentivando as práticas dos benzedores (as), parteiras e rezadores (as), curandeiros (as);

Parágrafo segundo - O Poder Executivo expedirá títulos de reconhecimento público aos espaços de terreiro.

Art. 2º - Assegura a participação igualitária dos terreiros nos projetos sociais desenvolvidos pelo Poder Público, sem monopólio, simpatias, preferências, e opções pessoais, como forma de combater a intolerância religiosa.

Art. 3º - Assegura que a presença e a expressão de líderes religiosos de matriz africana, sejam equivalentes aos demais sacerdotes religiosos que se façam presentes em todo e qualquer evento público;

Art. 4º - Assegura vagas aos religiosos de matriz africana nos Conselhos municipais de controle e participação social;

Art. 5º - Incentiva o desenvolvimento de projetos de horta comunitária e plantio de plantas sagradas e ervas medicinais nos espaços de terreiros, fortalecendo as práticas fitoterápicas desenvolvidas nestes espaços.

Art. 6º - Assegura imunidade de impostos aos terreiros a exemplo dos benefícios concedidos às casas religiosas de outras confissões.

Art. 7º - O Poder Público e a sociedade deverão considerar as especificidades dos cultos Afros no que se refere ao cumprimento da Lei do Silêncio.

Art. 8º - Fica criado o Conselho Municipal Inter-Religioso, para a promoção de campanhas periódicas, estratégicas para construção do respeito à diversidade religiosa, bem como para o recebimento de denúncias de intolerância religiosa.

Art. 9º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogando as disposições em contrário.⁵⁰²

⁵⁰² CODÓ. Lei n° 1553, de 18 de agosto de 2011. In: Arquivo do Departamento Municipal de Cultura e Juventude, 2011. O referido Conselho Inter-Religioso não está mais atuante.

Essa lei é um marco importante para os povos de terreiros de Codó, pois garante certos direitos, como, por exemplo, a participação dos terreiros nos projetos sociais desenvolvidos pelo Poder Público. Contudo, isso pode ser questionado, pois, como percebi nas entrevistas e na pesquisa *in loco* no Departamento de Cultura e Juventude e na Federação de Matriz Africana local, os terreiros não conseguem acessar recursos do Poder Público para realizar suas festividades, embora a lei reconheça os terreiros como irradiadores de políticas pública, conferindo-lhes legitimidade e dando destaque a seus cultos existentes na cidade.

A lei ainda assegura isenção de impostos aos terreiros, bem como já existe no caso das outras religiões, e, ao criar o Conselho Inter-Religioso, visa promover o respeito mútuo entre os cultos e estabelecer um espaço para receber denúncias de intolerância religiosa.

A respeito disso, José Rolim falou com certo orgulho de ter dado atenção aos evangélicos, criando por meio de lei o Dia do Evangélico, bem como tendo dado apoio às religiões de matriz africana.

Sim, exatamente, dia 30 de novembro, Dia do Evangélico, fui eu. [...] Dos eventos deles, fica mais a critério deles, mas nós sempre apoiamos, todos os eventos, todas as datas comemorativas, nós sempre apoiamos, chegamos a entregar título a cada terreiro de umbanda de Codó, certificados, a gente tinha um trabalho muito forte, a secretaria era muito atuante.⁵⁰³

Quando entrevistei Augusto Serra percebi que existia uma nostalgia do tempo em que ele estava à frente da extinta Secretária de Cultura e dos trabalhos direcionados aos povos de terreiros. Ele sempre enfatizava em seus relatos o fato de que “a Secretaria era muito atuante”. Quando José Rolim também o disse, compreendi que a referida secretaria municipal serviu como instrumento político para apoiar os povos de terreiros e servir de vínculo entre o prefeito católico e as religiões de matriz africana. A escolha de Augusto Serra não fora por acaso, pois é ligado ao terecô e é um líder político muito respeitado e reconhecido pelos povos de terreiros.

A respeito das representações que Codó tem fora da cidade, José Rolim respondeu:

Na verdade os primeiros escravos trouxeram isso [terreiros] aqui, [...] aqui são muitos quilombolas, são muitos povoados quilombolas, e isso foi tomando uma dimensão, mas veio se fortalecer mesmo após a grande divulgação para fora do Codó, a nível de Brasil nos canais de comunicação, foi com o mestre Bitá do Barão e despertou o interesse das pessoas, e é surpresa para alguns que vêm conhecer o Bitá e conhecer os outros terreiros, se surpreendem pela quantidade de terreiros que têm, apesar de que não é só Codó, não, o Maranhão quase todo têm muitos terreiros, que a gente não imaginava que tivesse.⁵⁰⁴

⁵⁰³ ROLIM FILHO, José. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

⁵⁰⁴ ROLIM FILHO, José. Relato oral cedido à pesquisadora em 06 de fevereiro de 2019.

José Rolim, como outras fontes orais, escritas e audiovisuais, também remete aos escravizados e quilombolas a forte presença das religiões de matriz africana em Codó, mas atribui claramente a Bitá do Barão o fato de ter dado dizi/visibilidade à cidade de Codó.

Aprendi com Walter Benjamim que a história é mesmo um caleidoscópio, que o trabalho que fazemos é de compreender os lampejos. Assim, busquei montar o quebra-cabeça que relaciona estereótipos sobre práticas religiosas e representações acerca da cidade. Tive que experimentar o sabor do arquivo⁵⁰⁵, o trabalho em lidar com poeira e letras difíceis de serem compreendidas, o trabalho de artesanato, de montagem, de escolha, assim como também mergulhei no caminho do “olhar, ouvir, escrever”⁵⁰⁶ das entrevistas, já que a fonte oral, como bem escreveu Alessandro Portelli é um trabalho de relação.

Le fonti orali [...] né più né meno dei documenti d'archivio. Ma il passaggio da fonti orali a storia orale implica trasformazioni più rilevanti. Significa infatti trattare queste fonti non come materiale aggiuntivo, ancillare, rispetto ad altre fonti più “canoniche,” bensì impostare sulla centralità delle fonti orali un altro tipo di lavoro storiografico. Infatti l'uso critico delle fonti orali implica procedimenti e atteggiamenti diversi che derivano dal diverso processo di formazione della fonte. A differenza della maggior parte dei documenti di cui si avvale la ricerca storica, infatti, le fonti orali non sono reperite dallo storico, ma costruite in sua presenza, con la sua diretta e determinante partecipazione. Si tratta dunque di una fonte relazionale, in cui la comunicazione avviene sotto forma di scambio di sguardi (inter/vista), di domande e di risposte, non necessariamente in una sola direzione.⁵⁰⁷

Resumindo a citação, a fonte oral não é nem mais e nem menos que um documento de arquivo, assim como não pode ser tratada como um material complementar ou auxiliar, demanda um trabalho específico, um tipo de trabalho historiográfico diferente, pois trata-se de uma fonte construída “na presença”, uma fonte de “relação”. Por isso, Portelli enfatiza que se chama inter/vista, pois há troca de olhares, de perguntas e respostas, é um tipo de comunicação, portanto, jamais se dá em uma direção, é sempre “inter/entre”, e não unilateralmente.

O historiador está quase sempre manipulando memórias. Sejam escritas [...] ou orais, as memórias individuais ou coletivas têm se transformado numa das fontes cada vez de maior importância para o trabalho de gestão da História.⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ FARGE, op. cit., 2009.

⁵⁰⁶ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília/São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998.

⁵⁰⁷ PORTELLI, Alessandro. **Biografia di una città. Storia e racconto**: Terni 1831-1985. Torino: Einaudi, 1985, p. 471.

⁵⁰⁸ ALBUQUERQUER JÚNIOR, op. cit. 2007, p. 39.

Portanto, foi necessário, fazer aquilo que Durval de Albuquerque Junior chamou de “violiar memórias para gestar histórias”, tive que manipular várias fontes para conseguir investigar e compreender a polissemia de estereótipos e representações, bem como as lutas de classificação em torno delas. Enfim, é importante salientar que a partir desse mosaico de discursos, compreendi que Codó é uma cidade que comporta uma pluralidade religiosa, mas também, lutas simbólicas e sociais para representá-la.

Os relatos orais mostraram que a partir do lugar social que cada entrevistado ocupa, se constrói uma versão acerca da cidade e de suas imagens. Assim, políticos se envolvem efetivamente nesta disputa de classificação, seja construindo monumentos arquitetônicos, seja fortalecendo através de políticas sociais determinados grupos religiosos, mas também pessoas ligadas aos vários grupos religiosos têm, a partir de suas experiências, sofrimentos e sensibilidades, muito a dizer sobre sua cidade. Deste modo, assim como as fontes escritas foram relevantes à pesquisa, as orais também o foram, pois elas trouxeram uma outra perspectiva de pensar e escrever sobre a cidade.

3.3 INDÍCIOS DA REPRESENTAÇÃO DE CODÓ NA MÍDIA

Anteriormente, analisei como Bitá do Barão conseguiu congregiar tantos estereótipos e como estes ajudaram a fomentar uma polissemia de representações acerca de Codó. Alguns mecanismos foram usados para isso, por exemplo, o investimento midiático nos “trabalhos de Bitá” e a repercussão da relação dele com políticos de destaque estadual e nacional.

Uma das primeiras representações que Codó passou a ter – ela, inclusive, já fora citada neste trabalho – é “Meca da Macumba Maranhense”. Segundo Ferretti⁵⁰⁹, o termo apareceu pela primeira vez em 1996, com a monografia de Risalva Campos, que chegou a essa forma de categorização, apontando o “grande número de terreiros” existentes na cidade.

Já Barros⁵¹⁰ fala dessa representação em 2000. No seu texto, intitulado de “O imaginário umbandista e o espaço urbano”, menciona Codó como sendo “considerada uma das ‘Mecas’ da religião afro-brasileira”.⁵¹¹

A palavra “Meca” provém do contexto islâmico, tratando-se do nome próprio da cidade originária e central desta religião. O termo é aplicado metaforicamente a Codó, no sentido de cidade de referência no que tange às religiões de matriz africana no Maranhão.

⁵⁰⁹ FERRETTI, op. cit., 2001.

⁵¹⁰ BARROS, op. cit., 2000.

⁵¹¹ Ibid.

Já a representação “capital da magia negra” passa a ser veiculada a partir de 1994, através do documentário Domingo 10, como já dito, exibido em 22 de maio do referido ano, pela TV Bandeirantes em nível nacional, em programa apresentado por Marília Gabriela.

O programa teve uma matéria intitulada “Magia negra em Codó”, em que, nas entrelinhas, a narradora insinuava o envolvimento do ex-presidente José Sarney com Bitá do Barão e que a causa-morte do ex-presidente Tancredo Neves teria sido em razão da “magia de Codó”. No supracitado documentário havia matérias com pessoas de Codó ligadas ou não a terreiros e também passagens de Marília Gabriela, fazendo o que se chama de “cabeças”, ou seja, antes de chamar as matérias, fazia uma introdução e depois tecia comentários. Esse documentário marca a história do Bitá do Barão na mídia nacional e a da cidade de Codó, sendo a partir de então, dizi/visibilizada como “cidade da magia”, “da encantaria”, da “macumba”, “capital da magia negra”.

Meu esforço neste capítulo é o de fazer uma descrição e análise desse documentário, me embasando não somente nele, mas também em Ferretti⁵¹², pois a antropóloga também o utilizou como fonte. Mundicarmo Ferretti⁵¹³ tratou do documentário a partir de uma perspectiva antropológica, no sentido de fazer uma descrição densa.⁵¹⁴ Quanto a mim, pretendo, a partir de um olhar historiográfico, analisar o documentário e refletir sobre os estereótipos e as representações que ele criou sobre Bitá do Barão, as religiões de matriz africana e, também, a cidade de Codó.

O referido documentário foi dividido em blocos. No primeiro, Marília Gabriela fez uma descrição de Codó, como pequena cidade do Maranhão chamando-a de “capital da magia negra”. O segundo bloco, teve como chamada: “Bem e Mal”. Nele a apresentadora faz uso de mecanismos linguísticos de jogo de palavras. Ela apresenta uma dicotomia: pequena cidade/capital da magia negra, já no sentido de colocar uma indagação importante, posteriormente, que é: como uma pequena cidade pôde alterar o rumo de todo um país? Uma das frases centrais é: “A pequena cidade de Codó tem mais terreiros do que igrejas. Aqui as forças do mal, quando chamadas, descem e não costumam falhar, e muito ‘político importante’ não dá um passo sem consultar os seus guias espirituais”.⁵¹⁵

Marília Gabriela já começa fazendo afirmações polêmicas, como o fato de “político importante” não tomar decisões sem antes consultar os “guias” codoenses, também

⁵¹²FERRETTI, op. cit., 2001.

⁵¹³ Ibid.

⁵¹⁴ GEERTZ, op. cit., 1990.

⁵¹⁵ Documentário **Domingo 10**, 1994.

superenfatisa o fato de a cidade possuir mais terreiros que igrejas e categorizar de “forças do mal” as práticas ligadas aos terreiros.

Neste bloco ainda, foram apresentados depoimentos de codoenses falando que existem, na cidade, muitos “feiticeiros e macumbeiros”, que fariam serviços tanto de bondade quanto de maldade para as pessoas;

A narradora prossegue dizendo:

Tem um tal de Bitá, famoso até no exterior [...] tem muita ‘brincadeira’ de macumba, noite e dia, para quem quiser brincar. Codó tem fama de ser a terra do feitiço, e que essa fama vem de forças que seu poder se origina do medo [...] existiam ali 149 terreiros de umbanda, candomblé e de Tambor de Mina⁵¹⁶

Esse é o primeiro momento em que ela fala de Bitá do Barão, já mostrando que ele não é um pai de santo comum, afinal, é “famoso até no exterior”, e apontando que Codó já é conhecida como a “terra do feitiço”, ela apresenta um dado sobre os terreiros, sem dizer em que fonte se embasou.

Marília Gabriela continua narrando sobre a cidade e “macumba e magia negra”. A narração alterna-se com matérias, que foram organizadas com título emblemático, com o objetivo claro de prender a atenção do telespectador sobre a “pequena cidade”, que era grande em termos de “medo e macumba”.

O segundo bloco se inicia com uma reportagem apresentando uma mãe de santo, chamada de “mãe Antoninha”, que é descrita assim: “Mãe Antoninha é a mais antiga, do tempo que a polícia batia e prendia quem brincava com tambor [...] ela faz segredo de tudo”.⁵¹⁷

Cabe lembrar, que essa mãe de santo é a mesma que já citei no primeiro capítulo, que tinha “seu barracão”⁵¹⁸ próximo à casa da minha avó, “barracão” este que frequentei durante toda a minha infância. Como já salientado, esta mãe de santo ficou conhecida localmente como a terecozeira mais tradicional e “mãe caridosa”.

Após apresentar Mãe Antoninha, tem-se uma entrevista com a mesma, na qual ela diz: “Não sujo minha alma por causa de dinheiro, hoje em dia satanás até tem medo de pecador”. Não se compreende bem o contexto da fala da mãe de santo, pois enfocou-se apenas na parte em que ela diz que não trabalha por dinheiro, que não “suja alma” por isso; o sentido disso fica evidente posteriormente, quando a apresentadora faz afirmação que em Codó existem pais de santos que trabalham “para o bem e para o mal”.

⁵¹⁶ Documentário **Domingo 10**, 1994.

⁵¹⁷ Documentário **Domingo 10**, 1994.

⁵¹⁸ GUILHON, Teresinha de Jesus Muniz. Relato oral cedido à pesquisadora em 22 de junho de 2019.

Como salientou Ferretti⁵¹⁹, ao passo que mãe Antoninha ia falando, ao fundo ouvia-se uma música com faixas do disco produzido por ela e Sérgio Ferretti na Casa Fanti-Ashanti, “Era uma doutrina cantada para Badé Quevioossô”.⁵²⁰

Após o depoimento de mãe Antoninha a narração continua: “Em Codó, bem e mal são faces da mesma moeda e que, ao contrário de outras cidades onde se diz só fazer o bem, alguns pais de santo não escondem que o som do tambor é capaz de tudo.”⁵²¹

A partir desse momento, compreende-se o objetivo da edição do programa, que fora construir um discurso sobre Codó como uma cidade onde “bem e mal” coexistem a partir dos terreiros de matriz africana. Assim, ela apresenta a mãe de santo, deixando subtendido que essa trabalha para o “bem”, para depois apresentar outros que trabalham para o “mal”.

O documentário fez muita apelação para esse aspecto, pois, em muitas matérias ou na narração, a expressão “mal” e “trabalhos para o mal” apareciam frequentemente e a maioria dos depoimentos colhidos tinham essa característica de destacar “maldade” em trabalhos realizados nos terreiros de Codó.

Sabendo do poder de circulação que a mídia tem, bem como seu papel na formação de opinião, não é demasiado falar que tal documentário marcou a história da cidade de Codó como um lugar onde a religiosidade afro estaria sendo realizada com o intuito maléfico, simplificando todas as práticas religiosas, e deturpando o significado delas, levando o expectador a supor que tudo que existe em Codó é “trabalhos de magia para o mal”; por isso, o título de “capital da magia negra”,

Ainda nesse bloco, foi apresentado um senhor de nome Antônio, identificado como pai de santo de Codó. Segundo a narração: “Seu Antônio trabalha na linha negra, com Exu, e que realiza despachos na encruzilhada ou no cemitério para unir, separar, adoecer pessoas e faz uso de bonecos para enfeitiçar”.⁵²²

Trabalhar com “Exu”, no documentário, é sinônimo de realizar “trabalhos para o mal”, numa intenção de legitimar o argumento que discuti acima. Assim, percebe-se um conjunto de equívocos e deturpação das religiões de matriz africana. Também a ênfase que se dá ao pai de santo realizando “despachos na encruzilhada”, como se isso fosse algo extraordinário e prova do trabalho na “linha negra”, permite a conclusão de que se pretende mais cumprir um objetivo sensacionalista do que informar com certa objetividade.

⁵¹⁹ FERRETTI, op. cit., 2001.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ Documentário **Domingo 10**, 1994

⁵²² Documentário **Domingo 10**, 1994.

O depoimento de Antônio prosseguiu e este teve certa culminância, quando afirmou que existem “casos reais” onde houve a dita “magia negra”, sobretudo porque um desses casos referir-se-ia a Tancredo Neves:

Existiu dois casos que muito se ouviu em Codó, mas as pessoas não se atreviam a comentar, um foi do caso de um empresário que mandou matar o cunhado, por meio de pais de santos que trabalhavam com magia negra, e depois do fato consumado, ele distribuiu alimentos pela cidade. [...] e o outro foi quando na cidade os tambores soaram dia e noite até Tancredo Neves morrer.⁵²³

Sobre tal depoimento cabe destacar que essa frase, dita em 1994, ainda hoje é muito usada seja no cotidiano local, seja em outros espaços, e virou até “clichê” de identificação das pessoas de Codó. Não é raro ouvir depoimentos de codoenses que, ao sair da cidade, ouvirem frases do tipo: “Você é de Codó, da terra da macumba, lugar onde os tambores tocaram alto quando Tancredo Neves morreu”.

Eu mesma já ouvi isso diversas vezes, em Codó e fora da cidade, inclusive em aulas de História em cursinhos preparatórios para vestibular em São Luís e na graduação em Caxias, onde professores, ao abordarem a ascensão de José Sarney como presidente do Brasil, falavam em tom cômico: “Isso ocorreu após a morte de Tancredo Neves e os tambores tocarem alto em Codó”.

Percebe-se como a mídia tem o poder de tornar cotidiano e corriqueiro algo extremamente complexo, ao, deliberadamente, tratar do tema de religiosidade em Codó e fazer apelos para discursos que legitimam os trabalhos para “o mal”. Criaram-se, destarte, estereótipos sobre sujeitos e práticas, além de representações acerca de uma cidade.

Expor a fala de um pai de santo que afirma, categoricamente, que já existiram casos em que o “tambor” foi usado para matar pessoas, é atestar um conjunto de simbolismos discursivos capazes de gerar imagens distorcidas, porém muito eficazes dentro do propósito.

Dito isto, voltemos ao documentário. Depois do depoimento de Antônio, é apresentado outro pai de santo, a saber, Pai Aluísio. Este, diferente do primeiro, é bastante conhecido localmente, inclusive, citado algumas vezes nos trabalhos acadêmicos. Nas imagens evidencia-se a insistência que a equipe de reportagem da TV Bandeirantes teve para convencê-lo a fazer um ritual em uma encruzilhada.

⁵²³ Documentário **Domingo 10**, 1994.

Ele o faz da seguinte maneira: “Eu acendo uma vela para Iemanjá e outra para Exu [...] sou filho de santo de dona Antoninha e trabalho nas duas linhas, branca e preta”.⁵²⁴

A insistência se dá em razão do efeito visual, pois ao mostrar um “trabalho de magia”, o ritual na encruzilhada, obtém-se mais foco e estimula-se a curiosidade do telespectador. A reportagem cumpre, assim, sua intenção, que é de causar espanto e suscitar certa confusão – e até medo – acerca da lógica do sagrado das religiões de matriz africana.

O depoimento do pai de santo sustenta o argumento de que “bem e mal se confundem”. Tudo indica que a matéria visava, a partir da coexistência da “linha branca e negra”, constatar a evidência de uma dicotomia inerente as práticas de Codó.

Depois desse ritual, é exibida uma matéria que começa na loja de Bita do Barão, tendo como depoimento uma senhora chamada Olga. Sobre essa colaboradora da reportagem, resalto que a conheço. Ela é vizinha de minha mãe e avó, há anos, mora numa rua que fica acima da onde se localiza a minha residência em Codó e também próximo ao terreiro de Maria dos Santos, sobrinha “herdeira do santo” da mãe Antoninha.

Olga não é mãe de santo e, há muitos anos, em Codó ouvia-se falar que ela frequentava terreiros de terecô, mas hoje ela faz questão de enfatizar sua conversão ao protestantismo, e não gosta quando tocam no assunto do documentário. Feito esse destaque, seguimos na descrição do documentário. Nele, Olga aparece na frente da loja de Bita do Barão, dizendo que

a macumba de Codó para fazê-la é preciso de sangue de gato ou cachorro preto, mas, se querem derrubar um comércio, fazem uma aplicação no animal e, se ele morrer, é aí que começa a macumba de Codó, a daqui mesmo, que não veio de fora.⁵²⁵

Muitas matérias produzidas pela mídia costumam enfatizar esse aspecto do sangue, de falar e mostrar rituais envolvendo animais, mas não no sentido de apontar sua função dentro da lógica da religião afro-brasileira, mas numa intenção de “demonização” das práticas. O depoimento de Olga foi crucial para amarrar a teia de discursos que foram produzidos ao longo do documentário. Além da fala, a escolha do local não foi por acaso, Olga depõe em frente à loja de Bita do Barão para dar mais destaque a ideia de um suposto “poder da macumba de Codó”.

Ao finalizar o depoimento, a matéria continua com entrevista de uma pessoa identificada como padre.

⁵²⁴ Documentário **Domingo 10**, 1994.

⁵²⁵ Documentário **Domingo 10**, 1994.

Os de fora estranhavam, mas em Codó tudo é normal e, quando saímos daqui as pessoas que sabem de onde eles são tem medo da gente [...] em Codó é tudo normal essa mistura, tanto que os codoenses vão à missa e ao terreiro, procuraram Deus por caminhos com que nós não concordamos, mas fazer o que, só Deus pode decidir.⁵²⁶

Esse depoimento é tendencioso também, pois a ideia de um padre dizer que em Codó é “tudo normal”, codoenses irem ao “terreiro e a missa” – logo após relatos que abordavam sobre o entrecruzamento de “bem e mal” – foi na intenção de mostrar a quem estava assistindo, que se todo aquele arsenal de imagens e discursos parecia estranho e assustador aos de fora, para os da cidade, era “normal”, resignando-se com a fama de que Codó era a “terra do feitiço”.

Depois disso, volta-se ao ponto inicial da matéria, o ritual da encruzilhada. Na narração ganha um teor “assustador”, quando o Pai Aluísio aparece em transe falando: “Estou recebendo as forças do mal, Exu não sai levando o meu anjo da guarda”.⁵²⁷

Enquanto o ritual está acontecendo, duas filhas de santos de Pai Aluísio aparecem perto dele e, logo, entram em transe também, segundo a narração, “recebendo pombagira”. O narrador explica o fato dizendo: “As pombagiras desceram nas filhas de santo, porque Exu nunca vem só a uma encruzilhada”⁵²⁸

No ritual mostrado, segundo a narração, Pai Aluísio recebeu primeiro “Maria Lina”, sua guia-chefe, “que prepara a bancada”, somente depois recebeu “Exu das Almas ou Caveira”⁵²⁹

Para finalizar esse bloco, é exibido uma filha de santo de pai Aluísio incorporada em uma pombagira que diz à equipe de reportagem da TV Bandeirantes: “Desejo que pai e as forças de Jesus acompanhem vocês, mas eu dispenso a sua companhia”.⁵³⁰ Em seguida, são exibidas imagens dessa filha de santo em transe mordendo pescoço de uma galinha branca e tomando o sangue.

Quão fortes são todas essas cenas, uma teia de expressões, falas, imagens, enfim, um arsenal simbólico inteiro que busca “provar” que em Codó ver pais e mães de santos incorporados fazendo rituais seria algo cotidiano, e que, ao mesmo tempo em que afirmam cultivar Exu (como se fosse culto satânico), dispensam a presença de Jesus.

Feita essas considerações, retorno à descrição do documentário. Depois de ter exibido o transe das filhas de santo de pai Aluísio, Olga aparece também em transe e a narração descreve

⁵²⁶ Documentário **Domingo 10**, 1994.

⁵²⁷ Documentário **Domingo 10**, 1994.

⁵²⁸ Documentário **Domingo 10**, 1994.

⁵²⁹ Documentário **Domingo 10**, 1994.

⁵³⁰ Documentário **Domingo 10**, 1994.

que esse tipo de incorporação se dá “na linha negra”. Encerrou-se o bloco e a chamada do próximo bloco teve o título “Cura”. Apesar dessa identificação, o narrador anuncia que “no próximo bloco haverá cenas de arrepiar”.

O bloco inicia com uma imagem de um homem, identificado como lavrador, deitado numa rede e acorrentado. Logo aparece outra pessoa identificada como Simão, que levou o senhor para “curar de nervosismo e brigas” na casa de “um índio guajajara”. Na cena aparece também uma mulher que o narrador diz ser do Pará e que faz cura com “banhos e purgantes”.

Nesse bloco é apresentado apenas isso, ou seja, o aspecto da “cura” resumiu-se a uma pessoa dizendo que procuraria um indígena para fazer tratamento. Questionei-me porque fora tão pequeno o espaço dedicado à cura. Levando em consideração o documentário como todo, cheguei a concluir que a cura pajeística, diferente do que ocorrera no século XIX até 1940 – como expus no segundo capítulo –, não tinha mais tanto interesse na mídia; afinal, não se buscava mais criminalizar os “pagés”, mas dizi/visibilizar os “grandes feiticeiros”.

O bloco seguinte é intitulado de “Dança” e inicia com um ritual para Ogum, realizado por Bitá do Barão, que foi apresentado da seguinte maneira pela narração:

Bitá é o pai de santo mais conhecido e temido de Codó, tem quase 500 filhos de santo e que é muito procurado para trabalho de vingança e quando vê que o homem (Exu) faz mesmo, vai lá e faz, e que ele precisa de sangue de bode, de criação, que com isso consegue até a morte.⁵³¹

O foco em Bitá do Barão se dá exatamente por ele ser colocado como o mais “temido” e o mais exitoso em “trabalho de vingança”, usando sangue e, assim, conseguindo “até a morte”. A partir deste momento, a narração começa a enfatizar Bitá do Barão e sua suposta relação íntima com a família Sarney, além de insinuar que ele fez o “tambor” tocar até Tancredo Neves morrer.

A narração continua dizendo que Bitá do Barão “desconversou quando perguntado sobre o que todos sabem, da matança do bode e dos tambores que tocaram para Tancredo, mas que recebeu do ex-presidente Sarney até o título de comendador”.

A ideia de “todos sabem” é para assinalar que, ainda que Bitá do Barão, jamais tenha dito que fez algum trabalho a mando de Sarney para assumir à presidência da República, seria algo de conhecimento geral, e sugere que o título de Comendador da República teria sido dado por Sarney como recompensa pelo “trabalho com bode e tambor”.

⁵³¹ Documentário **Domingo 10**, 1994.

Para realçar a suposta eficácia dos feitos do pai de santo, a narração conclui que “Em Codó, Bitá na macumba é o presidente no Maranhão”.⁵³² Novamente, aparece um jogo de palavra, se Sarney fora presidente do Brasil, Bitá do Barão, por sua vez, seria o “presidente da macumba” no Maranhão.

O foco em Bitá do Barão, “desconversando” sobre a morte de Tancredo Neves e a ascensão de José Sarney à presidência, foi uma forma de estabelecer uma conexão com o que já havia sido dito no começo do documentário, isto é, a afirmação de que “muito político importante não dá um passo sem consultar os seus guias espirituais”.⁵³³

O documentário continua com a exibição de imagens de Bitá do Barão. Este comenta em depoimento que “Sarney é muito amigo da religião, ele está sempre pedindo um axezinho para o santo e que não cai nunca, sempre sobe.”⁵³⁴ O “axezinho” que Bitá do Barão cita é associado aos “trabalhos de seus guias” e ao afirmar que ele “não cai nunca, sempre sobe”, foi um aspecto, posteriormente muito explorado pela mídia impressa e audiovisual.

Não foi por acaso que a narração segue o caminho de trocadilhos, visto que, ao dizer primeiramente que Codó era a “capital da magia negra”, traçou-se o percurso para, em seguida, afirmar que Bitá do Barão era “presidente da macumba” e, afinal, de sugerir que, se existe uma capital, existe também quem a governe.

Assim, o documentário finaliza com a narração: “Aqui em Codó ninguém sabe direito os limites entre o bem e o mal. Nos ritos bem e mal se misturam e se confundem, e essa gente simples se dá o direito de intervir na vida dos outros ou na história do próprio país”.

Desta feita, a narração se indaga sobre o suposto fato de Codó, sendo uma “pequena cidade do interior do Maranhão”, onde mora “gente simples”, dispor de algo de intrigante e extraordinário no qual “bem e mal se misturam”. A reportagem, em tom de conclusão, sugere que a pequena cidade tornou-se grande ao passar a ser “a capital da magia negra” e, como tal, a “intervir na vida dos outros ou na história do próprio país”.

Toda essa construção imagética que é feita através da reportagem, ajudou a criar estigmas, estereótipos e várias representações acerca de Codó e, assim, a veiculação da cidade Brasil afora se deu por essa via. De fato, não é difícil imaginar que um veículo de circulação nacional como esse documentário, narrado pela apresentadora Marília Gabriela e exibido por uma rede televisiva como a Bandeirantes, fazendo ora insinuações, ora afirmações acerca dos

⁵³² Documentário **Domingo 10**, 1994.

⁵³³ Documentário **Domingo 10**, 1994.

⁵³⁴ Documentário **Domingo 10**, 1994.

“trabalhos dos pais de santos de Codó”, causou impactos sobre a cidade, além de suscitar a curiosidade de outros veículos midiáticos em querer conhecer Codó.

A mídia coloca-se no lugar de exibidora de fatos, quando, na verdade, os cria, os formula, fazendo uma montagem de cenas e falas que, juntas, devem transmitir o que cuidadosamente se concebeu antes ainda nas reuniões de preparação. Esse documentário foi feito com o objetivo de mostrar algo “impactante” e, de fato, o fez. Impactou com sua narração, com as chamadas, as legendas das matérias e todas as falas e imagens ali retratadas.

Depois de Domingo 10, trago para a análise um outro documentário que também formulou estereótipos e representações acerca de Codó, mas no aparente intuito de constituir um contraponto ao primeiro. De fato, faz-se, nesta produção, aquilo que Albuquerque Junior⁵³⁵ chamou de “busca pela mudança do sinal”, ou seja, dentro da armadilha do estereótipo, se busca positivar aquilo que antes fora negativizado. Desta maneira, o segundo documentário se propõe a mostrar numa perspectiva “positiva” o “tambor” e as representações de Codó.

Trata-se do documentário “Uma codorna me contou”, produzido e filmado por Cândido de Sousa, com texto de Alberto Rocque, e contando com a colaboração de João Machado e José Merval. Narrado por Acélio Trindade, o mesmo foi exibido em 1996 pela extinta TV Cocais, de circulação em todo o estado do Maranhão. Atualmente, esta produção ainda está sendo usada em escolas e eventos de cunho sociopolítico em Codó.

O documentário tem um viés “histórico” e, portanto, não se dedica apenas ao aspecto religioso. Ele foi produzido em comemoração aos cem anos de fundação da cidade de Codó. Na capa, consta a informação que toda a produção foi baseada em pesquisas realizadas por Cândido de Sousa durante cinco anos e em informações recolhidas em revistas e jornais e estabelecidas por meio de fontes orais, que dois historiadores locais, a saber, João Batista Machado e o José Merval conseguiram levantar.

Já sobre o produtor, pesquisador, diretor e cinegrafista do documentário, exponho que conheço Cândido de Sousa. Já fomos amigos muito próximos e hoje somos colegas. O conheci quando trabalhei na TV Record de Codó, antiga emissora da prefeitura de Codó, no governo de Ricardo Archer. À época tinha 15 anos de idade, e nos “meios jornalísticos” conheci Cândido de Sousa, filmando pela TV Mirante. Até hoje ele é cinegrafista desta emissora, que tem uma filial em Codó.

Hoje, Cândido de Sousa é formado em História e é membro do Instituto Histórico e Geográfico de Codó. Ele é bastante renomado no que tange ao conhecimento de fontes de

⁵³⁵ ALBUQUERQUE JÚNIOR, op. cit., p. 1999.

periódicos impressos e audiovisuais, sendo que ele possui um arquivo pessoal bastante rico em fotos, entre outros documentos. Cândido de Sousa foi amigo de João Machado, o senhor que muito contribuiu para a historiografia local, tendo mais de três livros dedicados à “história da cidade”. Assim, muito do que Cândido sabe ou tem, deve-se a este.

Importante salientar que, ainda em 2011, quando comecei a me dedicar às pesquisas sobre Codó, foi Cândido de Sousa que me emprestou o livro de Mundicarmo Ferretti e foi a partir deste livro que pensei em trilhar um caminho alternativo de pesquisa.

Esclarecido isso, apresento a análise sobre o referido documentário, o mesmo é dividido em partes identificadas como: História, Habitantes, Economia, Política, Cultura. É um tipo de homenagem e propaganda de Codó, e começa de maneira ufânica: “Codó está de parabéns por tudo o que possui e pelos seus cem anos de lutas e tropeços, de trabalho e desenvolvimento”.⁵³⁶

Logo no início, são exibidas imagens de fotografias antigas com uma narração sobre a “história de Codó”, seus prédios, ruas e “monumentos históricos”. Entre outras coisas, Acélio Trindade diz: “Os Correios e Telégrafos surgiram aqui em 1921, Codó teve sua primeira rádio em 1982 e sua emissora de TV em 1995, mas desde 1968 já recebia sinais de televisão”. Depois, sobre os meios de transporte, o narrador enfatiza que “tudo começou com o cavalo, embarcações a vapor, que perduram até 1960, e trem a partir de 1922 e que, desde 1942, a cidade tem aerocampo. [...] a cidade já teve ônibus, chamado de jardineira, e atualmente sua população anda de bicicleta, táxi, carro particular e que, diariamente, saem e chegam ônibus para cidades e Estados vizinhos”⁵³⁷.

A narração contempla sobre os primeiros habitantes, afirmando: “Codó teve sua área habitada primeiro por índio barbados ou ubirajaras e guanarés, que lutaram contra estrangeiros que invadiam seu território para retirar madeira até serem exilados para outras regiões.”⁵³⁸ Esse dado é muito utilizado em pesquisas locais, e muito presentes nos relatos orais, sobretudo, dos mais idosos da cidade.

A narração sobre o início da cidade continua assim: “A cidade surgiu próximo ao local onde, em 1719, os índios atacaram missionários católicos e onde morreu o padre João Vilar, que viera da aldeia de São Miguel, para catequizá-los, a pedido dos guanarés.”⁵³⁹

Tal relato fortalece a imagem – que constitui um lugar-comum – de que a história de Codó se iniciou com ameríndios que resistiram às investidas de colonização, como as de

⁵³⁶ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

⁵³⁷ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

⁵³⁸ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

⁵³⁹ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

religiosos católicos que iam fundando missões na intenção de catequizar os nativos. Assim, a morte do padre João Vilar, no vale do rio Itapecuru, é muito citada em monografias de alunos codoenses e, também, nos livros de João Machado.⁵⁴⁰

Depois de relatar sobre esse aspecto da história, o narrador começa a falar da bandeira da cidade e seu significado: “Na bandeira do município estão ali representados os portugueses, os africanos, os indígenas, os franceses e as principais riquezas de Codó: minerais (gesso-cimento), arroz, babaçu e algodão.”⁵⁴¹ Além dessas riquezas naturais, o narrador faz alusão à criação de animais.

Acélio Trindade prossegue abordando as diferentes versões sobre o nome da cidade, e destaca que a mais divulgada e “aceita” seria a de que veio “de uma ave chamada codorna”, o que explica o nome do documentário.

Há certo destaque sobre a chegada de sírios e libaneses na cidade. Segundo o documentário, estes migrantes se “dedicaram ao comércio”. Só depois, o documentário começa a tratar da “chegada dos negros à cidade”.⁵⁴² O narrador conta a história da instalação de um fazendeiro que possuía escravos, articulando, assim, o argumento da chegada de africanos na cidade, ligando-a logo com o fato de Codó ter se tornado conhecida pelo “folclore do tambor na cidade”.⁵⁴³

Em seguida, o narrador aborda sobre a religião e enfatiza que, além da vinda de missionários era para catequizar índios, a chegada de diferentes grupos étnicos e culturais, como africanos, portugueses, sírio-libaneses e outros fomentou à cidade uma multiplicidade de práticas religiosas. Ele afirma: “A religião é, sem dúvida, destaque em Codó; a população está dividida entre o catolicismo, o protestantismo e a umbanda; aqui existe espaço para todos sem discriminação, já que todas as religiões têm por propósito servir a Deus”.⁵⁴⁴

O narrador sugere que há espaço para cultuar o sagrado na cidade sem preconceito, tal como muitos historiadores e antropólogos já o fizeram antes, supondo uma “harmonia” entre grupos étnicos e classes sociais distintas e suas respectivas formas de cultuar o sagrado. Quanto a essa maneira de analisar as relações sociais e culturais, já foram articuladas críticas substanciais a seu modelo explicativo mais recorrente, o “mito das três raças”⁵⁴⁵. Também essa pesquisa já mostrou que, em Codó, não há essa “harmonia”, há disputas, desigualdades.

⁵⁴⁰ MACHADO, op. cit., 1999.

⁵⁴¹ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

⁵⁴² Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

⁵⁴³ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

⁵⁴⁴ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

⁵⁴⁵ RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; SCHWARCZ, op. cit., 1993.

Por isso, essa maneira “romântica” de falar sobre as relações étnico-sociais na cidade de Codó, feita pelo documentário “Uma codorna me contou”, pode ser interpretado como uma “vontade de verdade”⁵⁴⁶ que a mídia tem em criar imagens e discursos que circulam. Não é de se admirar que o documentário, criado com o objetivo de fazer homenagem à cidade pelos seus 100 anos de emancipação política, prevaleça um discurso de teor ufanista e romântico.

No final do documentário, a parte dedicada a “folclore e cultura”⁵⁴⁷, o narrador expõe: “A cidade de Codó é um lugar onde os tambores tocam mais alto, e seu povo é visto como supersticioso, místico”.⁵⁴⁸ O tambor, como já foi dito, quase sempre aparece na mídia e em livros, revistas, jornais e monografias como símbolo da “religião que predomina em Codó”⁵⁴⁹ e, ao dizer que estes “tocam mais alto”, insinua-se que tudo pode acontecer – inclusive, a morte de um presidente.

A narração continua destacando outras representações da cidade: “Codó é conhecido como terra da macumba, e Bitá do Barão é o maior pai de santo de Codó na atualidade”⁵⁵⁰. Bitá do Barão, mais uma vez, “rouba a cena”. Em muitos meios de comunicação e em pesquisas acadêmicas, ao se referir “à religião”, o nome do pai de santo é sempre citado como “o maior representante, maior expoente”, enquanto os outros pais e mães são, na maioria das vezes, são invisibilizados.

Interessante notar que a “macumba” é colocada no espaço dedicado a “folclore e cultura” da cidade. Isso não se deu certamente por acaso. Assim, o documentário parece positivar o que o documentário Domingo 10 diz/visibilizou de negativo sobre Codó. Se o último destacou a “macumba” no bloco intitulado de “Bem e Mal”, o documentário local, por sua vez, lhe põe em outro prisma. Mas, ao enquadrar a “macumba” no bloco de “folclore e cultura”, evita-se também uma polinização maior acerca do termo em si e das práticas que ele representa. Assim, o documentário é finalizado com informações sobre o que o narrador chama de “danças de macumba”:

As danças de macumba são folclore de Codó, elas se originaram dos festejos dos escravos em comemoração às fartas colheitas e que caíram na simpatia do povo e ganharam uma popularidade enorme, fazendo com que Codó ficasse conhecido como terra da macumba.⁵⁵¹

⁵⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Da utilidade e das desvantagens da História para a vida. In: **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1996.

⁵⁴⁷ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

⁵⁴⁸ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

⁵⁴⁹ FERRETTI, op. cit. 2001.

⁵⁵⁰ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

⁵⁵¹ Documentário **Uma codorna me contou**, 1996.

Segundo Albuquerque Júnior⁵⁵², o folclore, bem como o discurso de “cultura popular”, fora inventado com a intenção de atribuir inferioridade ou simplificação a certas práticas. Assim, no documentário, a categoria “macumba” adquire a conotação de “dança”, qualificada de “folclore”. O viés de “ritual para o mal”, como em Domingo 10, não é cogitado.

Na busca de entender essa “mudança de representação” busquei ler Albuquerque Junior⁵⁵³ que, ao escrever sobre como se fabricam mitos, especialmente no que tange ao aspecto do folclore, destaca:

Os mitos de origem para os estudos de folclore e cultura popular estiveram atrelados a duas tradições influenciadoras nos estudos de folclore nordestino. Uma de inspiração romântica, que estabeleceu a relação entre a cultura nacional e cultura popular, dando origem ao conceito de povo.⁵⁵⁴

O documentário dá a oportunidade de refletir sobre o “conceito de povo”, visto que a produção filmográfica foi feita simplesmente para fornecer aos cidadãos um material visual de homenagem, mas, sobretudo, para divulgar determinada versão da “história” da cidade, criando um sentimento de ufanismo para fazer os codoenses, de múltiplas origens e crenças, sentirem-se um “povo”. De fato, a comemoração do centenário a cidade, foi um momento oportuno para apresentar a seus habitantes um documentário histórico, que tinha o intuito de fazer as pessoas se reconhecerem nele e, assim, de fortalecerem seu sentimento de pertença, ao assumirem os “mitos de origem”, como o da resistência dos primeiros índios aos missionários e o a chegada dos escravos com suas práticas de matriz africana.

Também detecto outra instância, quando Albuquerque Junior⁵⁵⁵ fala em seu texto da “síndrome de resgate”. Ele se aplica a Cândido de Sousa que, como saudosista e historiador apaixonado, escolheu as fotos, os textos e as imagens a serem usadas no documentário na intenção de criar a ideia de “voltar ao passado”, de “resgatar” o tempo que já se foi, para ele ser apresentado aos “novos” e reapresentado aos “velhos” cidadãos. Sobre o referido conceito de “síndrome de resgate” cabe destacar:

síndrome de resgate [...] existente nos estudos de cultura popular ou organizações de grupos e manifestações classificadas como folclóricas, onde imperam a noção de resgatar das tradições, sem ao menos se fazer a crítica à

⁵⁵² ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular** (nordeste 1920-1950). São Paulo: Intermeios, 2013, p. 67.

⁵⁵³ Ibid.

⁵⁵⁴ Ibid.

⁵⁵⁵ ALBUQUERQUE JÚNIOR, op. cit., 2013.

volta ao passado através de manifestações populares no presente, tidas e entendidas por aquele como seriam praticadas anteriormente.⁵⁵⁶

Deste modo, o documentário de Cândido de Sousa constituiu-se como um documento/monumento com o objetivo de ser um “resgate” da história e da memória de Codó. Nesse sentido, o lugar dedicado às religiões de matriz africana foi o do “folclore”, ou seja, elas foram vinculadas ao resgate da “história dos escravos” que deixaram como herança suas “danças” enquanto elemento mais visível. Por isso, não poderiam ser esquecidas ou negligenciadas neste documentário, por meio do qual ganharam espaço na comemoração do centenário da cidade.

Portanto, o documentário se configurou como um segundo olhar sobre uma mesma cidade. Ambas as obras são produtos midiáticos, portanto, são semelhantes no que se refere ao processo de produção. Mas, enquanto o primeiro se encarregou de criar estereótipos acerca de uma pequena “cidade do interior do Maranhão” que interveio na história nacional, o segundo buscou aproximar os habitantes da mesma cidade em torno de uma versão de história que, com tantas particularidades culturais e religiosas, foi concebida como um tipo de legado comum.

O fato de essa segunda obra ter sido produzida por pesquisadores e jornalistas da própria cidade, foi muito realçado nos eventos comemorativos em Codó, pois o documentário elogiado como tratando da “história de Codó” e mostrando “a verdade dos fatos”. Esse tipo de expressões já ouvi muito nos discursos políticos de comemoração dos aniversários de emancipação política de Codó e, em muitas gincanas, elas estão sendo promovidas pelas escolas. Nestas também se ouviu muito por parte dos professores de história que o documentário “Uma codorna me contou” retrataria “a verdadeira história de Codó”.

Assim, tanto o documentário de veiculação nacional quanto o de difusão estadual e local se lançaram na busca de quem mente e quem diz a verdade, na busca pelo poder legítimo de falar sobre a cidade e todos os seus aspectos. Podemos concluir que ambas as obras tiveram propósitos, interesses, intenções e ambas cumpriram o papel de dizi/visibilizar a cidade de Codó a partir de uma polissemia de representações.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 520.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegar ao fim de qualquer ciclo é sempre prazeroso, mas também muito difícil, assim, é que, ao concluir a tese, tive uma mistura de sentimentos e memórias, que considero relevante expor.

Primeiro, como codoense, foi muito complicado sair do meu lugar social de cidadina e transformar minha cidade em objeto de estudo, tive que aprender a lidar com minhas convicções, noções pré-estabelecidas, para dar espaço ao meu espírito científico.

Assim, ao finalizar este trabalho tenho a felicidade em poder escrever que consegui conciliar o amor pela ciência e as angústias pessoais, assim o labor em transpor o que aprendi como aluna, agora como autora, literalmente, da minha história.

Dito isto, esclareço que quando comecei a pesquisa não imaginei os caminhos que eu teria que percorrer, desde a seleção das fontes, as dúvidas sobre os métodos e as técnicas, até o dilema da delimitação do recorte temporal. Mas experenciei na prática muito do que os professores falavam em sala de aula e o que li durante a minha vida acadêmica, a saber, sobre o ofício do historiador, que através das perguntas do presente, busca entender o passado, logo, da necessidade em se “armar” em termos de objetivos e problemática para não se perder no amontado de fontes, porém, também não me fechar para as possibilidades que o material de pesquisa pudesse me oferecer.

Assim, como já sublinhei ao longo do texto, parti, primeiramente, do problema em buscar investigar quais as representações que foram construídas acerca de Codó-Ma no período de 1930 a 2000, possibilitando assim uma reflexão sócio-histórica sobre a cidade, interpretando-a como uma urbe repleta de simbolismos. Mas, ao me debruçar sobre as fontes, percebi que essa era uma problemática que demandava alguns objetivos específicos, pois não bastava estipular o foco principal, foi necessário saber quais caminhos levavam até ele. Deste modo, passei a investigar: 1) quais as representações; 2) quais os estereótipos sobre sujeitos e práticas; 3) quais os mecanismos que criaram tais estereótipos e representações; e 4) apresentar essa cidade que entrelaça os aspectos materiais e simbólicos.

Neste sentido, reformulei a problemática, os objetivos e aumentei o material de pesquisa, seguindo a seguinte perspectiva:

Quadro 2: Demonstração de resultados obtidos.

OBJETIVOS	FONTES	RESULTADOS
Apresentar a cidade de Codó-MA, numa perspectiva sócio-histórica e cartográfica, afim de identificar as lutas de classificação que permeiam à cidade.	Imagens; mapas; relatórios provinciais; tabelas; literatura bibliográfica; periódicos; relatos orais.	O objetivo fora alcançado, pois houve uma apresentação histórica e historiográfica da cidade, bem como uma cartografia dos locais de cultos (igrejas católicas, protestantes, terreiros) presentes na urbe e uma “caminhada pela cidade”, levando o leitor a compreender o imbricamento entre aspectos materiais e simbólicos que permeiam à cidade de Codó-MA, apresentados na primeira parte da tese.
Apontar os estereótipos criados acerca de sujeitos e práticas ligados às religiões de matriz africana em Codó-MA.	Códigos de Postura, Penal, Sanitário; processos-crimes; legislação; literatura bibliográfica; periódicos.	O objetivo fora alcançado à medida em que foram apresentados os estereótipos, por exemplo, “curandeiros; pajés; feiticeiros; bruxos”, através da análise dos Códigos de Postura, Penal e Sanitário, bem como processos-crimes que versavam sobre a normatização e consequente criminalização de sujeitos e práticas. Além disso, também foram analisados periódicos e relatos orais que permitiram compreender tais estereótipos, apresentados na segunda parte da tese.
Analisar os mecanismos usados para formular estereótipos e representações que foram capazes de darem dizi/visibilidade acerca de pais e mães de santos, práticas religiosas e a cidade de Codó-MA.	Códigos de Postura, Penal, Sanitário; processos-crimes; legislação; literatura bibliográfica; periódicos; relatos orais.	O objetivo fora alcançado através do uso da análise do discurso, visto que a pesquisa feita nas fontes permitiu refletir quais os mecanismos usados pelo Estado, a Academia e a Imprensa, grupos/classes sociais, que deram dizi/visibilidade a sujeitos e práticas por meio de estereótipos, numa longa duração, tendo como consequência a criação de representações acerca da cidade de Codó-MA. Tais resultados estão presentes principalmente na segunda parte da tese.

Identificar a polissemia de representações acerca de Codó-MA.	Periódicos; documentários; relatos orais; literatura bibliográfica; imagens.	O objetivo fora alcançado, pois pôde-se perceber em todos os capítulos da tese, mas sobretudo na terceira parte, onde fora possível identificar as várias representações que Codó-MA passou a ter, tais como, “terra da macumba”, “Meca da macumba maranhense”, “capital da magia negra”, “cidade de Deus”.
---	--	---

Fonte: Autoria própria, 2020.

Esse quadro me ajudou a verificar cada vez que eu construía um capítulo, se eu havia fechado os vários parênteses que, por vezes, abria, além de demonstrar que para cada objetivo percorrido, demandou-se várias fontes e, ao final, visualizar que as perguntas que eu fui costurando ao longo do texto foram sendo respondidas, claro que enquanto uma pesquisa acadêmica, tantas outras questões foram suscitadas e elas são tão importantes quantos as respostas alcançadas até o momento.

Destarte, a pesquisa contou com um arsenal grande de fontes, cada uma exigindo um tipo de trabalho específico para conseguir obter as respostas que tanto quis alcançar. Assim, por exemplo, com as fontes orais, tive a paciência em compreender que se tratava de uma relação, ou seja, uma via de mão dupla, um diálogo, uma experiência de falar e calar, ouvir e observar. Portanto, foi necessário, primeiro, escolher os colaboradores, construir um diálogo, racionalizar métodos e técnicas, até conseguir efetivar as entrevistas, depois de conseguido a confiança dos colaboradores em dispor de seu tempo para me receber e responder minhas questões.

Já para o trabalho em arquivo foi necessário um outro modo de pesquisar, lidar com a poeira e com a caligrafia de uma outra temporalidade, além de ter exigido um esforço em diferenciar o modo de escrita de um saber diverso do histórico, ou seja, partindo do *modus operandi* do Direito historizando-o, portanto, fazendo dele fonte histórica.

Pelo caminho trilhado de investigação, pude compreender que, em Codó-MA, não existe apenas uma polissemia de representações. Chegar a essa conclusão foi muito importante para mim, pois quando comecei a pesquisa, me intrigava o fato de apenas constatar que a cidade tinha várias formas de ser apresentada por grupos distintos. O trabalho empreendido com as fontes atestaram que existem, para além dos vários modos de representar à cidade, utas de classificação, e deste modo, não há uma harmonia na forma de representar a cidade, há disputas ideológicas para classificar essa cidade.

A mídia impressa e audiovisual cumpriu um papel significativo na formulação de estigmas, estereótipos e representações acerca de pais e mães de santos, de práticas religiosas

e, por sua vez, da cidade. Sobre isso pude perceber, por exemplo, que a atenção da imprensa foi mais voltado aos pais de santos que as mães de santo, pois, ainda que nomes como Maria Piauí, que ficou conhecida para além do estado do Maranhão como “grande feiticeira” e, que por consequência, propagou o nome da cidade de Codó como terra de grandes feiticeiros, e dona Antoninha, conhecida em vida como “tereçozeira tradicional”, “mãe caridosa”, ou seja, uma figura importante na tradição religiosa do terecô, na feitura das cabeças de muitos pais e mães de santos, na manutenção da tradição na cidade. Porém, nenhuma delas, foi tão noticiada quanto Bita do Barão, isso demonstra como ideologias como o machismo, também são empregados na mídia e que fazem porque determinados personagens sejam mais conhecidos que outros.

Além disso, outros mecanismos foram usados para dar conta de estereótipos sobre sujeitos e práticas, tais como: discursos, políticas, interesses particulares do Estado, da Academia, da Imprensa que foram capazes de dizi/visibilizar da Codó-MA como “terra da macumba”.

O recurso da longa duração foi essencial à pesquisa, sem ela, não conseguiria ter dado conta de todos os objetivos que havia proposto, pois, apesar de ter um recorte temporal de 1930-2000, à medida que fui construindo a tese, fui sentindo a necessidade de sair dos limites estipulados com risco de ser simplista nas análises. Assim, por exemplo, para conseguir identificar e compreender as representações sobre a cidade, tive que analisar como foram construídos, primeiramente, os estereótipos sobre práticas de cura, investigar as disputas ideológicas entre medicina científica e pajelança, por exemplo, assim, pude identificar que remontava ao século XIX muitas das ideias e imagens que se construiu sobre pais e mães de santo, bem como representações acerca da urbe. Deste modo, enriqueci a pesquisa e pude pôr em prática tudo que havia aprendido sobre a sensibilidade em pensar o processo histórico para além de “estopins” e datas-chave.

Neste sentido, foi fundamental o trabalho com os processos-crimes e as análises feitas dos jornais que super-exploraram notícias sobre a “pajelança”, “feitiçaria”, “macumba” em Codó-MA, no século XIX e XX, assim como, a pesquisa com os Códigos de Postura, Penal e Sanitário. Tive, assim, a possibilidade, a partir do paradigma indiciário, observar os pormenores negligenciáveis, bem como articular como casos de criminalização de “pajés” em Codó-MA articulavam-se conforme ideais “civilizacionais” e políticas nacionais, como a prevalência de teorias evolucionistas e eugenistas e o projeto político de normatizar, criminalizar práticas heterodoxas e legitimar a medicina oficial.

Portanto, outra ideologia muito presente nos materiais que embasaram o trabalho foi o racismo, pois, não há como não notar a presença do racismo, por exemplo, no século XIX,

institucionado nas Academias, proliferado nos dispositivos legais, bem como sua presença no século XX, ainda latente na construção de normas e regras, como filtro nas construções imagético-discursivas sobre práticas do sagrado, sujeitos periféricos, capaz de elaborar teorias e estruturar relações.

Sendo assim, através das pesquisas feitas para a construção desse trabalho, pude observar que as representações são construções sociais, elas se formam e buscam dar conta de pensamentos, visões de mundo, ideologias em determinada época, e que demandam um longo processo de sedimentação do imaginário.

Constatei ainda o quanto o argumento de Codó ter muitos terreiros fez dela “a cidade da macumba” é recorrente na mídia, na literatura bibliográfica e relatores orais, mas, através do trabalho realizado, compreendi que não foi o fato de Codó ter muitos terreiros que fez dela a “capital da magia negra”, mas o investimento midiático feito em dizi/visibilizar Bitá do Barão e suas relações políticas que tornaram Codó-MA conhecida nacionalmente.

Pois, a cartografia dos locais de culto, além de ter possibilitado demonstrar a espacialização dos locais de culto, foi possível constatar que existem menos terreiros que pais e mães de santos, que muitos estão localizados na periferia da cidade, muitos não são nem conhecidos e nem foram catalogados, até o momento pelas instâncias pública nem do município e nem do estado, e como ressaltado anteriormente, outras regiões do país possuem uma presença maior da expressão da matriz africana, que a cidade de Codó. Assim, não é a presença dos terreiros que fez Codó, primeiramente, a “meca da macumba maranhense”, para posteriormente ficar conhecida nacionalmente como “capital da magia negra”, mas foi a atenção da mídia em sujeitos sociais locais que fizeram da cidade, uma cidade simbólica.

Assim, pude, através de um trabalho arqueogenealógico, mostrar que a representação de Codó como “terra da macumba” fora histórico, social e midiaticamente construída, sobretudo pela visibilidade dada a pais e mães de santo, tais como Maria Piauí e Bitá do Barão nos trabalhos afro-religiosos, que fizeram de Codó-MA polissemicamente representada.

A pesquisa sobre Codó também me fez avançar nas minhas inquietações de não realizar uma tese que fosse somente enquadrada como “história local”, não que isso não seja um objetivo plausível de ser realizado, considero importante, inclusive, mas por vezes me questionava porque as pesquisas realizadas no eixo centro-sul-sudeste do Brasil, quase sempre se apresentam como “história nacional” e as que são realizadas no norte-nordeste do país não, então compreendi que histórias, no plural, importam, e que o esforço de cada estudante, pesquisador, em construir várias histórias, farão a historiografia continuar sendo revisada,

aprimorada, pois, o Brasil contempla várias histórias, e o norte-nordeste tem muito a contribuir nesse sentido.

Desta forma, busquei na microhistória italiana pensar Codó e sua teia de representações, pois partindo de uma escala menor, ou seja, de uma pequena cidade no interior do Maranhão, discutir, analisar e compreender muito da história do Brasil, afinal, os debates sobre os escravizados e seu legado, sobre as disputas políticas do recente período republicano, sobre as teorias que permearam as conversas, as ações, as relações do país, tudo isso foi possível observar escrevendo sobre Codó. Destarte, não é uma história local, pois não conta apenas de si, se propôs e se efetivou como uma das tantas histórias nacionais.

O diálogo que consegui fazer entre a história, antropologia, sociologia e geografia foi outro aspecto que fez essa tese densa e desafiadora, mas considero que, sem esse diálogo, o trabalho ficaria com lacunas, pois o objeto da pesquisa é que move o pesquisador a saber como usar a caixa de ferramenta, ou seja, a teoria que o embasará. Assim sendo, senti já no começo desta produção acadêmica a necessidade de ampliar meu horizonte, e desta forma, consegui colocar em prática a tão falada e desejada interdisciplinaridade.

Portanto, fecho esse ciclo, orgulhosa de ter sido ousada na escolha de todas as pedras do caminho que trilhei, assumindo todos os riscos e responsabilidades sobre tal escolha, mas segura que apresentar a polissemia de representações e as lutas de classificação acerca de Codó-MA de maneira minuciosa, investigativa, como me propôs, só me deixaria satisfeita assim. Logo, reitero o que havia escrito na introdução, que, ao iniciar este trabalho, buscava fazer uma terceira via, ou seja, sair das linhas de estudo de negar ou positivar estereótipos e/ou focar nos aspectos religiosos, busquei e fiz a alternativa a essas formas de historicizar Codó-MA, que foi de problematizar, identificar e analisar discursos e imagens que dizi/visibilizaram a cidade, sem querer “salvá-la” dos estereótipos, mas de investigar como eles foram criados.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES ORAIS

José Augusto Silva Serra, conhecido como Augusto Serra, 56 anos, diretor do Departamento Municipal de Cultura e Juventude, foi secretário municipal de cultura e promoção da igualdade racial do município de Codó, umbandista e político filiado ao Rede, morador do bairro São Benedito. Entrevista feita em 23 de novembro de 2018.

José Orlando de Carvalho Cruz, 60 anos, conhecido como Padre Orlando padre da Igreja São Sebastião, morador do bairro São Sebastião. Entrevista feita em 06 de fevereiro de 2019.

José Rolim Filho, 63 anos, conhecido como Zito Rolim, empresário e político, ex-prefeito de Codó, atualmente é deputado estadual pelo PDT, morador do bairro São Sebastião. Entrevista feita em 06 de fevereiro de 2019

Marcelo Senzala, 42 anos, presidente da Federação de Matriz Africana do Estado do Maranhão-AUCAC, morador do bairro São Francisco. Entrevista feita em 17 de outubro de 2018

Max Tony Oliveira de Sousa, 41 anos, conhecido como Pastor Max, pastor da Igreja Batista Nacional Missionária de Codó, vereador local pelo PT do B, morador do bairro São Francisco. Entrevista feita em 23 de maio de 2019.

Ricardo Antônio Archer, 68 anos, empresário e político (neto de Sebastião Archer, que foi diretor da Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão), ex-prefeito de Codó, morador do bairro São Sebastião. Entrevista feita em 06 de fevereiro de 2019.

Teresinha de Jesus Muniz Guilhon, 80 anos, conhecida como Dona Teresinha, aposentada, trabalhadora na Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão, mãe-pequena do terreiro de Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, moradora do bairro São Sebastião. Entrevista foi feita em 22 de junho de 2019.

FONTES AUDIOVISUAIS

SOUSA, Luis Cândido de. **Uma codorna me contou**: histórias de Codó. Codó, 1996.

TV BANDEIRANTES. **Domingo 10**. São Paulo, 22 de maio de 1994. Apresentadora: Marília Gabriela. [Site *O Globo* publicou, em julho de 2013, reportagem sobre a cidade, intitulando-a de “Terra da macumba”].

FONTES JORNALÍSTICAS:

A TRIBUNA, seção um jornal de verdade, 1998-1999;

CORREIO DE TIMOM, de 1956-1959, Timon;

CORREIO DOS MUNICÍPIOS, sem data, localização rg493, papel número 44, São Luís

ÊXITO, seção semanário noticioso independente, 1950, Codó;

JORNAL CORREIO DO CODÓ. 19 de Junho de 1918, nº 128, Ano VI

JORNAL CORREIO DO CODÓ. 17 de Julho de 1918, nº 133, Ano VI

JORNAL CORREIO DO CODÓ. 26 de Maio de 1920, nº 19, Ano VIII.

JORNAL CRUZEIRO, Caxias-M, 03\02\1934. In: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Caxiense.

JORNAL DE CODÓ, seção o testemunho da nossa história, 1984-1985, Codó-MA;

JORNAL DIÁRIO DO MARANHÃO.05 de setembro de 1905

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 2 de abril de 1996, 2ª edição

JORNAL GAZETA DO CODÓ. 18 junho de 1893.

JORNAL MONITOR CODOENSE publicações entre 27-10-1894 a 12-07-1896, Codó.

JORNAL PACOTILHA. IR A ROMA E NÃO VER O PAPA. Coluna Publicações a Pedido, São Luís, MA. 11 de janeiro de 1888

JORNAL TRIBUNA DO MEARIM, Bacabal, 1977, p.05. In: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Caxiense.

FONTES JURÍDICAS

BRASIL. Decreto 847, de 11 de outubro de 1890. **Código Penal dos Estados Unidos do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/legislacao>. Acesso em: 10 dez. 2017.

BRASIL. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. **Código Penal. Rio de Janeiro: Senado**, 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm. Acesso: 10 jan. 2018.

BRASIL. Decreto Federal nº 5.156 de 08 de março de 1904. Código Sanitário, Regulamento dos Serviços Sanitários a cargo da União, da Diretoria Geral de Saúde Pública. **Coleção de Leis do Brasil**. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/sf/legislação>. Acesso: 10 jan. 2018.

BRASIL. Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890. **Promulga o Código Penal. Rio de Janeiro: Senado**, 1890. Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso: 10 jan. 2018.

CODÓ, Lei nº 241, de 13 de setembro de 1848. Código de Postura, 1848.

CODÓ, Lei nº 1553, de 18 de agosto de 2011.

CODÓ, Projeto de lei nº. 018, de 14 de outubro de 2010.

GUIMARÃES, Lei nº 400, de 26 de agosto de 1856.

MARANHÃO, Subdelegacia de Polícia de Pedro II, Município de Codó. Sumário de Culpa, 1940.

MARANHÃO. Juízo de Direito da Comarca de Codó. Sumário de Culpa, 1941.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE. Chimamanda Ngozi. **Sejamos todas feministas**. Tradução: Christina Baum. 1ªed. São Paulo. Companhia das Letras, 2015.

AHLERT, Martina. **Cidade relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). Tese de doutorado apresentada à Universidade de Brasília, programa de pós graduação em antropologia social. 2013

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História**: a Arte de inventar o passado. Ensaio de teoria da História. Bauru. São Paulo: EDUSC, 2007

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

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

ALMEIDA. Alfredo Wagner Berno de. **A ideologia da decadência**: leitura antropológica a uma história de agricultura do Maranhão. Rio de Janeiro: Editora Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

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

ASSAD, Marcelo Yasser. **Codó, fragmentos**. Monografia apresentada no Departamento de Pedagogia da UFMA, Codó, 1979.

BACHELARD, Gaston. **A formação do Espírito Científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BACZKO, Bronislaw. **Los imaginarios sociales**: memorias y esperanzas colectivas. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991.

BAKTHIN, Mikhail M. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico nas ciências da linguagem. São Paulo: Hucitec/Anablume, 2002

BARROS, Sullivan Charles. **Encantaria de Bárbara Soeira**: a construção do imaginário do medo em Codó/MA. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília. Brasília, 2000.

BARROS, Sullivan Charles. **Enciclopédia do Maranhão**, ano VI, nº 49, 2000.

BARROS, José de Assunção. **Cidade e História**. Petrópolis: Vozes, 2007.

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

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BENEDUZI, Luis Fernando. Por um braqueamento mais rápido: identidade e racismo nas narrativas do álbum do cinquentenário da imigração italiana no sul do Brasil. **Antíteses**, v. 4, n. 7, p. 13-30, jan./jun. 2011. Disponível: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses>. Acesso: 20 set. 2019.

BEZERRILL, Simone da Silva. Imprensa e política: jornais como fontes e objetos de pesquisa para estudos sobre abolição da escravidão. Comunicação oral apresentada no **II Simposio De Historia do Maranhao Oitocentista**, São Luís, 2000.

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

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

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

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

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

BUZAR, Benedito. **A greve de 51**: os trinta e quatro dias que abalaram São Luís. São Luís: Editora Alcântara, 1983.

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

CALDEIRA, José de Ribamar Chaves. **Origens da indústria no sistema agro-exportador maranhense 1875/1895**: estudo micro-sociológico da instalação de um parque fabril em região do Nordeste Brasileiro no final do Século XIX. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. Tradução: Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Contexto/USP, 1994.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia em história**. Rio de Janeiro: Campus, 2005.

CARREIRA, Antônio. **A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão**. São Paulo: Editora Nacional, 1988.

CASTRO, Augusto Olympio Gomes de. **Relatório da Província do Maranhão**. São Luís, 1875.

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

CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Vol. 1: Artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A História cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Difel, 1990

CHALHOUB, Sydney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

COSTA, Wagner Cabral da. **Do “Maranhão Novo” ao “Novo Tempo”**: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão. São Luís: UFMA, 1997

Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro. Verbetes “Sebastião Archer”. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/sebastiao-archer-da-silva>. Acesso: 5 nov. 2019.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EAGLETON, Terry. **Ideologia: uma introdução**. São Paulo: Unesp/Boitempo, 1997.

FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: EDUSP, 2009.

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

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

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

FERRETTI, Sérgio. **Querebantã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão**. São Luís: EDFMA, 1996.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, Sidney. (org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Quando o voluntariado é axé: a importância das ações voluntárias para a caracterização de uma religião solidária e de resistências no Brasil. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (orgs.). **Leituras afro-brasileiras: terreiros, religiosidades e saúde**. São Cristóvão: Editora UFS; EDUFBA, 2009.

FREITAS, João Alfredo de. **Lendas e superstições do norte do Brasil**. Recife: s.ed., 1884

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 24ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1991.

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

GAY, Peter. **O estilo na História: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt**. São Paulo: Cia das letras, 1990

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan. 1989

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

GINZBURG, Carlo: **“O inquisidor como antropólogo”**: uma analogia e as suas implicações in A micro-história e outros ensaios. Lisboa: Difel, 1989.

GINZBURG, Carlos. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução: Maria Betânia Amoroso; tradução dos poemas: Jose Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 19, jul. 2003.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 2004.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1979

JACOBINA, Alberto Pizarro. **Dias Carneiro: o Conservador**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

KOSELLECK, Reinhart et. al. **O conceito de História**. Tradução: René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução: Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

LE GOFF, Jacques. **Memória e História**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967 [1949].

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

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

MACHADO, João Batista. **Codó: histórias do fundo do baú**. São Luís: FACT/UEMA, 1999.

MACHADO, João Machado. **O imaginário codoense**. Codó (s/ed.), 2012.

MACHADO, Antônio Cândido da Cruz. **Relatório provincial do Maranhão**. São Luís, 1856.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Tradução Freda Indursky. 3ª ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Hucitec, 1986.

MESQUISTA, Francisco de Assis Leal. **Vida e morte da economia algodoeira no Maranhão: uma análise das relações de produção na cultura algodão (1850-1890)**. São Luís: Editora UFMA, 1987

MOSCOVICI, S. La fin des représentations sociales? (Débattant Jean Maisonneuve). In: AEBISCHER, V.; DECONCHY, J-P.; LIPIANSKY, E. M. (eds.). **Idéologies et représentations sociales**. Suisse: Delval, 1991.

MOTA, Antonia da Silva. **As famílias principais: redes de poder no Maranhão colonial**. São Luís: EDUFMA, 2013.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na Umbanda**. Rio de Janeiro: Graal, 1985

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

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

NUNES, Herliton Rodrigues. Perseguição religiosa: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896. In: **Comissão Maranhense de Folclore – Boletim**, n 34, São Luís, junho de 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do Antropólogo**. Brasília/São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, 1996.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PALMA, Glória Maria. O lugar social e as condições de produção do sujeito autor: Machado de Assis e Carolina Maria de Jesus. **Coleção Mestrado em Linguística**, Franca, v. 6, p. 73-93, 2011.

PALHANO, Raimundo Nonato Silva. **A produção da coisa pública**: serviços e cidadania na primeira república ludovicense. São Luís: IPES, 1988.

PACHECO, Gustavo Britto Freire. **Brinquedo de cura**: um estudo sobre a pajelança maranhense. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

PACHECO JUNIOR, Jose Mário. Companhia Manufatureira e Agrícola eo Maranhão – CMAM: o patrimônio industrial em degradação e a identidade urbana do Conjunto Arquitetônico. In: **4º Colóquio Ibero-Americano Paisagem Cultural, Patrimônio e Projeto**, Belo Horizonte, de 26 a 28 de setembro de 2016, p. 6. Disponível em: <http://www.forumpatrimonio.com.br/paisagem2016/artigos/pdf/329.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2019.

PEREIRA, Jaqueline de Andrade. **Práticas mágicas e cura popular na Bahia (1890-1940)**. Dissertação apresentada ao Mestrado em História da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998.

PEREIRA, Ana Paula Alves. **As pipiras da fábrica**: as mulheres operárias sob o olhar da sociedade caxiense na década de 1950. Monografia apresentada ao Departamento de Historia e Geografia do CESC-UEMA, Caxias, 2009.

PEREIRA, Josenildo de Jesus. Africanidades nos subterrâneos da formação do Novo Mundo. In: SOUZA FILHO, Benedito (org.). **Entre dois Mundos**: escravidão e a diáspora africana. São Luís: EDUFMA, 2013.

PEREIRA, Josenildo de Jesus. **As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2006.

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

PESSOA, Jordânia Maria. **Entre a Tradição e a Modernidade**: a belle époque caxiense – práticas fabris, reordenamento urbano e padrões culturais no final do século XIX, Imperatriz: Ética, 2009.

PINHEIRO, Roseane Arcanjo. Gênese da imprensa no Maranhão nos séculos XIX e XX. Trabalho apresentado no GT Jornalismo, **V Encontro Nacional de História da Mídia**, São Paulo, 30 de maio a 2 de junho de 2007.

PIRES, Júlio Manuel; COSTA, Iraci Del Nero da. O capital escravista-mercantil: caracterização teórica e causas históricas de sua superação. **Estudos Avançados**, São Paulo (USP), v. 14, n. 38, 2000.

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

PORTELA, Patricia; MARTINS, Cynthia Carvalho. O poder e a autoridade dos autodesignados *pajés* na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: religiosidade e territorialidade na Baixada Maranhense In: MARTINS, Cynthia C. et al. **Insurreição de saberes 3**: tradição quilombola em contexto de mobilização. Manaus: UEA Edições, 2013.

PORTELLI, Alessandro. **Biografia di una città. Storia e racconto**: Terni 1831-1985. Torino: Einaudi, 1985.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

RIBEIRO, Jakson dos Santos. **O Jornal Cruzeiro em Caxias**: a construção do cidadão ideal para o mundo do trabalho durante o governo Dutra. Dissertação entregue ao Programa de Pós-Graduação em História Social, UFMA, São Luís, 2014.

RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar. **Lembranças e esquecimento de um passado fabril**: a Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão – disputa de memória e o imaginário progressista em Codó no final do século XIX a meados do XX. Artigo científico apresentado na disciplina História Moderna I, Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA, Caxias, 2010.

RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar. **Saberes e fazeres das práticas afro-religiosas**: a representação de Codó como meca da macumba maranhense e a construção dos estigmas de Bitá do Barão de 1950 a 1990. Monografia apresentada ao Curso de História do CESC- UEMA, Caxias, 2012.

RIBEIRO, Jéssica Aguiar. Bitá do Barão: saberes e fazeres de práticas afro-religiosas na Tenda Espirita de Umbanda Rainha Iemanjá. In: GAIOSO, Vasconcelos Gaioso; MARTINS, Cynthia Carvalho (orgs.). **Insurreição de Saberes 2**: reinterpretações em movimento. 1ed. Manaus: UEA Edições, v. 1, 2013

RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar Ribeiro. **O perigo de uma história única**: a “invenção” de Codó-MA como terra da macumba (1950 a 1990). Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2015.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROLNIK, Raquel. **O que é cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1995. Col. Primeiros Passos, 203.

SANTOS, Ildener Almeida dos. **As manifestações culturais de Codó e a formação da identidade de um povo: passando pela escola**. Monografia apresentada ao Curso de Pedagogia da UFMA, Campus VII, Codó, 2007.

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

SANTOS, Thiago Lima dos. **Navegando em duas águas: Tambor de Mina e Pajelança em São Luís do Maranhão na virada do século XIX para o XX**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, 2014.

SÁ, Joaquim Franco de. **Relatório Provincial do Maranhão**. São Luís, 1847.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX**, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. O prelúdio republicano: Astúcias da ordem e ilusões do progresso. In: **A História da Vida Privada no Brasil**. Vol. 3: República. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, Márcia Andréa Teixeira da. **Liberdade de culto: uma abordagem do processo de diminuição às perseguições policiais em terreiros de Culto Afro-Brasileiro em São Luís na década de 1960**. Monografia Apresentada ao Curso de História da UEMA, São Luís, 2008.

SOARES, Maria Alda Pinto. **“A escola” em manchete: educação e sociedade codoense (1916 a 1920)**. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2018

SOUZA JR., José Alves de. **Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do Setecentos**. Belém: EDUFPA, 2013.

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

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

THORNTON, John K. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Tradução: Marisa Rocha Morta. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsivier, 2004.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**. Vol. 1: A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.