

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

FRANCISCA DANIELE SOARES DO CARMO

POVOS DE TERREIRO NO CONTEXTO DE INTERVENÇÕES URBANÍSTICAS
(Territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas na zona Norte de Teresina-PI
e o Programa Lagoas do Norte – PLN)

TERESINA

2017

FRANCISCA DANIELE SOARES DO CARMO

POVOS DE TERREIRO NO CONTEXTO DE INTERVENÇÕES URBANÍSTICAS

(Territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas na zona Norte de Teresina-PI e o Programa Lagoas do Norte – PLN)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí, como Requisito à obtenção de título de Mestre em Sociologia.

Linha de pesquisa: Territorialidades, Sustentabilidades, Ruralidades e Urbanidades.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Dione Carvalho de Moraes.

TERESINA

2017

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

C287p Carmo, Francisca Daniele Soares do.

Povos de terreiro no contexto de intervenções urbanísticas [manuscrito] : (Territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas na zona Norte de Teresina-PI e o Programa Lagoas do Norte – PLN) / Francisca Daniele Soares do Carmo. – 2017.

316 f.

Cópia de computador (*printout*).

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí - UFPI, 2017.

FRANCISCA DANIELE SOARES DO CARMO

POVOS DE TERREIRO NO CONTEXTO DE INTERVENÇÕES URBANÍSTICAS

(Territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas na zona Norte de Teresina-PI e o Programa Lagoas do Norte – PLN)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí, como Requisito à obtenção de título de Mestre em Sociologia.

Linha de pesquisa: Territorialidades, Sustentabilidades, Ruralidades e Urbanidades.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Dione Carvalho de Moraes.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr^a Maria Dione Carvalho de Moraes - UFPI

ORIENTADORA

Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Júnior - UFPI

MEMBRO

Prof. Dr. Élio Ferreira de Souza - UESPI

MEMBRO

Aos Povos de Terreiros da zona Norte de Teresina...

AGRADECIMENTOS

A Deus e a meu pai Oxalá, que com muito amor me conduziram ao longo desta caminhada, acalmado meu coração quando o medo, as angústias e as dúvidas pareciam querer tomar conta de mim. Obrigada por seguirem comigo e por me colocarem em seus braços quando as pernas, já cansadas, recusavam-se a andar.

Ao meu pai Xangô, por me mostrar o caminho da justiça e por me conferir forças para seguir firme em meu ideal. A certeza de sua proteção me fez ir muito mais além do que um dia imaginei. KaôCabecile, meu pai!

A minha mãe Nanã, por me lembrar de minhas origens. A senhora, minha mãe, agradeço a oportunidade de conhecer e conviver durante algum tempo com meus irmãos e irmãs, artesãos e oleiros, com quem tanto conversei durante tardes e manhãs sobre as técnicas de se produzir tijolos, o manejo sustentável dessa atividade e, claro, sobre peças artesanais, cultura e identidade.

A Iansã, por afastar de mim as tempestades e os ventos fortes, e por pacientemente me ensinar a lutar; e a Ogum, por me emprestar suas ferramentas, sua espada e seu escudo, que forjados na sua coragem me ajudaram nos embates travados comigo mesma e com um mundo repleto de tensões e armadilhas ao qual a pesquisa, por vezes, me levou.

A Oxóssi, Ogum e Iemanjá, por me permitirem viver em uma cidade com tantos encantos e me concederem a honra de conhecer um pouco mais do meu belo quintal, a zona Norte. A Oxóssi, agradeço a oportunidade de correr entre as matas que margeiam a beira-rio na Avenida Boa Esperança. A Ogum e a Iemanjá, minha gratidão por me deixarem deslizar, em passeios de canoa, nas águas caudalosas do Parnaíba e Poti. Obrigada por possibilitarem que delas famílias tirem seu sustento.

Aos erês que me mostraram a felicidade em pequenas coisas. A vocês, agradeço os momentos da pesquisa em que fizeram meus olhos brilharem como os de uma criança diante de um doce ou do afago da mãe.

Ao povo da banda, sou grata por guardarem meus caminhos de todos os perigos durante as andanças pelas ruas, becos e vilas da zona Norte, nem sempre tranquilos para quem como nunca antes, viu-se a desbravar sua cidade. Laroêi Exu!

A todos os meus guias e a toda a espiritualidade pelo axé, pelo cuidado comigo e com este trabalho. Obrigada pelas inspirações e por sempre responderem aos meus questionamentos, mostrando-me a direção que precisava seguir. Sem a orientação de vocês corria o risco de ter me perdido entre uma página e outra desta dissertação. Aqui deixo também minha gratidão pela missão de escrever sobre as afro-religiosidades da zona Norte e pelas alegrias que a cada dia vocês me proporcionam.

Falando de guias e espiritualidade, quero agradecer a uma entidade em especial, que não vou citar o nome, em respeito às tradições umbandistas. A você, meu Preto-Velho, todo o meu carinho.

Tendo agradecido a Deus, aos orixás, aos guias e entidades, resta-me, agora, agradecer também aqueles que tanto fizeram por mim e sem os quais este trabalho não seria possível. Aos Povos de Terreiro de Teresina, em especial, os da zona Norte, o meu Salve! Salve a nossa Umbanda sagrada! Salve o nosso Axé! Salve este povo preto e de fé que sai à rua, bota a boca no trombone e luta por seus direitos! Agradeço a cada um e a cada uma por gentilmente abrirem as portas de suas casas e tirarem horas dos seus dias para me explicar sobre terreiros e espiritualidade.

À mãe Alice, por quem tenho profunda admiração e carinho, agradeço, dentre outras coisas, os conselhos amorosos e o gesto maternal de orar por mim e minha família, e de acender, sempre que possível, uma vela para meu anjo da guarda. Ah, não poderia esquecer de agradecer os inúmeros convites a festas e as giras do terreiro, nas quais aprendi bastante. À mãe Toinha, mulher de luz, agradeço por compartilhar comigo a sua história. Tivemos um encontro breve, mas sua imagem e sabedoria ficarão para sempre gravada em meus pensamentos. À mãe Lourdinha, sou grata pela acolhida e confiança. Foi na casa dela que dancei, na gira, o meu primeiro tambor. À mãe Conceição, agradeço a atenção e a compreensão com que sempre me recebeu em sua casa. A sua força e exemplo de vida são inspiração para mim. À mãe Neusa, Nenzinha, Neta e Cajubé, com quem estive em pesquisa, também agradeço as trocas de experiências e a paciência em repassar para mim um pouco de suas vivências e conhecimentos. Ao pai Beto e pai Zé Lima, sou grata pelos momentos de aprendizagem que me proporcionaram. Teria a agradecer muitos outros pais e mães de santo da zona Norte, e aos seus filhos e filhas; mas por meio desses, abraço todas as comunidades de terreiro teresinenses, incluindo as que, por um motivo ou outro, não cheguei a visitar. Agradeço também à Ingrid Gomes e ao Adilson Matos, amigos que muito fizeram por este trabalho.

Em se tratando de terreiro, não poderia deixar de agradecer a minha querida e, hoje, grande amiga, confidente e companheira de luta, Lúcia, ou como a chamo carinhosamente, Lucinha. Encontrar-te e estabelecer contigo uma bela e verdadeira amizade, talvez foi um dos melhores presentes que esta pesquisa me proporcionou. E ainda que nada, no final, desse certo, só de te encontrar já teria valido muito a experiência de estudar a zona Norte naquilo que ela tem de mais formidável, as pessoas, suas culturas e religiosidades. Hoje, eu só posso te agradecer pelos conselhos, pelo apoio, pelos abraços apertados e por acreditar em mim e no meu trabalho. Saí transformada por esta pesquisa, e você foi uma das responsáveis pela pessoa e mulher que me tornei. Saiba que admiro sua força, sua coragem, seu espírito guerreiro e a grande intelectual que és. Você fez parte e é parte desta dissertação, e a ti dedico também este trabalho.

Aos moradores da Avenida Boa Esperança, os meus mais sinceros agradecimentos! Foram tantos os momentos de partilha e de convivência, nas reuniões, nos atos, nas festividades e/ou simplesmente no dia a dia, que acabei me sentindo vizinha e, sobretudo, parceira de vocês. Na Boa Esperança, agradeço especialmente a família de D. Dalvina, que me acolheu tão calorosamente, mesmo sem ter quaisquer referências sobre mim. Com vocês percebi, aos poucos, que laços de amor não precisam ser laços de sangue, bastam ser laços de coração. Obrigada por fazerem da casa dos Oliveira Sousa a minha casa na Boa Esperança, e por terem sido, sim, minha família neste território tão pulsante e vivo que é o São Joaquim.

Ainda na Boa Esperança, meu grande abraço ao seu Valdir. Negro valente, de palavra e de pisada firme, que de ser tão doce e amável fez morada no meu coração. Agradeço a ele e a sua família pela generosidade em falar sobre a vida na Boa Esperança e nas vazantes.

Aos moradores e moradoras do Cristo Rei, também o meu muito obrigada! Agradeço-lhes por me ensinarem a dar valor a tudo que temos e conquistamos. Lá, gostaria de agradecer, especialmente, a minha amiga Bel, com quem dividi muitos sorrisos, troquei muitos abraços e desbravei bairros da zona Norte. Sua força, lucidez e coragem me fazem te admirar e amar cada dia mais. Não tenho como mensurar a importância das nossas longas conversas para minha pesquisa. Se tem você neste trabalho? Sim, claro que tem! Muito do que está aqui foi fruto das nossas reflexões, das suas inquietações e da forma como vê e entende o mundo. Estendo esses agradecimentos a seu filho e esposo, que sempre me receberam com carinho em sua casa.

Ao Centro de Convivência Ferreira de Sousa e a todos os seus membros, meu agradecimento por me ensinarem a lutar e me mostrarem, da forma mais simples, que unidos somos mais fortes. Juntos somos capazes de transformar a realidade! Avante, companheiros e companheiras!!!

Agradeço aos amigos e amigas que junto comigo construíram este trabalho. À Naira, pela leitura atenta deste texto e pelas conversas sobre equipamentos culturais de Teresina, Teatro do Boi, Matadouro e Programa Lagoas do Norte, e pelas caronas à Boa Esperança. Obrigada por sua amizade acolhedora! Ao Lucas, pela amizade e carinho, pelas indicações de leituras e pelas trocas de conhecimentos sobre a vida da Boa Esperança e suas vazantes. À Catarina, pelas conversas sobre direitos culturais e o artesanato no Poti Velho e pela acolhida em sua vida e em sua casa. A minha querida Lígia, a quem tenho como irmã, e ao seu esposo, Maurício, por me disponibilizarem instrumentos e contatos importantes para realização desta pesquisa. Que Deus continue abençoando esta união e que nosso Pedro Henrique, tão esperado, possa vir com muita saúde.

A minha querida Lhosana, por abrir sua biblioteca e generosamente me permitir confiscar seus livros por longos períodos de tempo. À Sabrina Lima, pelas conversas sobre terreiros, Umbanda e Candomblé, pelos empréstimos de livros e sugestões de leituras que muito me ajudaram a entender o universo afro-religioso de Teresina. Ao Edmundo, pelos ensinamentos sobre cidades, gestões urbanas e movimentos sociais. A ele, meu muito obrigada também pela leitura e comentários a este texto. Ao Ricardo, pela recepção atenciosa em seu ambiente de trabalho, e por se mostrar tão prestativo e solidário à causa dos moradores e moradoras da Boa Esperança e Povos de Terreiros da zona Norte. À Clarissa, por me acompanhar por diversas vezes ao campo e trocar comigo reflexões sobre política, cultura, religião e tantos outros assuntos.

Ao Cláudio, amigo de longa data, por sua adorável companhia nas festas de terreiro da zona Norte e pelas noites animadas que passamos nas sorveterias e churrascarias da cidade, depois de muita insistência para me tirar da frente de um computador. Obrigada por sua amizade e paciência! Ao Leandro, por me incentivar e me ouvir falar sobre as alegrias e as dores de se fazer uma pós-graduação. À Leia, por anos de amizade e de compreensão. Obrigada por sempre lembrar de mim e me proporcionar experiências profissionais que talvez, sem a sua ajuda, seriam mais difíceis conseguir. As minhas amigas Suelma, Luana, Flávia, Sâmia e Érica, agradeço a torcida e a força, e peço perdão pelas ausências em momentos importantes das suas vidas. Ao Igor, pelas palavras de ânimo e de fé e, claro, pelos livros de literatura que me emprestava para ler. Essas leituras tornaram o processo de escrita menos doloroso e mais motivante. Ao Ruan, querido amigo que esteve comigo nos primeiros momentos desta caminhada, ajudando-me sempre que preciso. As minhas amigas e colegas de turma do mestrado, pelas trocas de conhecimento e aprendizado.

A minha família, minha base e fortaleza, agradeço todo amor e carinho. A minha amada mãe, agradeço as orações, preocupação e o cuidado comigo; ao meu pai, o apoio, as palavras amigas cheias de afeto e os beijos e abraços que me faziam ter a certeza que não estava sozinha; a minha irmã, a mais linda e amada de todas, o incentivo e inúmeros cafés que regaram minhas tardes e noites de estudo e trabalho. É maravilhoso compartilhar e descobrir a vida contigo; a meu irmão, por me levar aos terreiros e tantos outros lugares que precisei ir. Obrigada por ser tão bondoso e por me amar tanto! Aos meus tios e tias, em especial, Tia Esmeralda, por sempre colocar um sorriso em meu rosto; aos meus primos e primas, que aqui agradeço na pessoa do Italo e da Laiza, com quem tenho compartilhado meus melhores momentos e sonhos.

Ao meu querido e amado Felipe, por ser este companheiro tão paciente, compreensível e dedicado. Você foi um dos presentes mais lindos que ganhei de Deus. Obrigada por permanecer comigo nos momentos mais difíceis e por sempre insistir para que continuasse. O teu amor, a tua doação e todo o teu carinho me fazem, todos os dias, querer ser uma pessoa melhor.

A minha querida D. Carminha pela amizade e confiança e, a Faculdade Maranhense São José dos Cocais por todo apoio concedido nos últimos meses de produção desta dissertação.

As professoras do curso de Serviço Social da Universidade Federal do Piauí, em especial, a professora Masilene Rocha, pelos diálogos afetuosos e o carinho, e a professora Jesuíta Lima, que acompanharam mais de perto minha trajetória na graduação.

A minha querida professora orientadora Dione Moraes, pelo carinho, atenção, orientações, apoio e pelos ensinamentos valiosos que transcendem o mundo da academia. Obrigada por sua amizade e compreensão. Certa vez ouvi que têm pessoas que entram em nossa vida para transformá-la, para nos fazer repensar, para nos tirar da nossa zona de conforto e nos fazer crescer. Como exemplo de professora, orientadora e mulher, você representa tudo isso para mim.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, pelas aulas, discussões e indicações de leitura, e aos assistentes administrativos da coordenação do mestrado, por serem sempre muito solícitos e atenciosos.

Aos professores Élio Ferreira de Souza, Francisco de Oliveira Barros Junior e Francisca Verônica, por gentilmente terem aceitado participar da banca de qualificação e defesa, e pelas contribuições importantes para elaboração final do texto desta dissertação.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pela bolsa de estudo que me permitiu, por um bom tempo, dedicar-me integralmente à pesquisa, tornando a pós-graduação uma realidade para mim.

Muito Obrigada!

RESUMO

Este estudo de abordagem socioantropológica volta-se ao tema da constituição de territórios sociais de matrizes africanas nos centros urbanos em interface com processos de transformação da paisagem cultural do espaço citadino, tendo como foco lugares e trajetórias dessas religiosidades nas cidades. A pesquisa focalizou Povos de Terreiros da zona Norte de Teresina, Piauí, no âmbito de um processo de intervenções urbanísticas levadas a cabo pelo Programa Lagoas do Norte (PLN), política da Prefeitura Municipal de Teresina (PMT) com financiamento do Banco Mundial. Este programa de “requalificação urbana”, com ações de largo espectro, vem sendo implementado, desde 2008, em 13 bairros da região Norte de Teresina, que compõem uma área denominada região das Lagoas do Norte. O programa, no discurso da gestão pública municipal, é veiculado como um conjunto de intervenções ambientais, sociais e econômicas integradas em território determinado, a fim de (re)vitalizar, (re)urbanizar e (re)qualificar bairros da zona Norte da cidade, solucionando problemas socioambientais que acometem, há muito tempo, a região. Com ênfase na dimensão socioambiental, os documentos do PLN fazem referência a ações voltadas à “preservação e à proteção da cultura local”, a exemplo do projeto de construção de uma controversa “Praça dos Orixás”, a ser edificada como espaço de memória-celebração dos cultos religiosos afro-brasileiros na cidade. A zona Norte de Teresina, tem, historicamente, entre seus marcadores culturais e identitários, a religiosidade, expressa nas culturas religiosas de matrizes africanas, com vasto número de casas de Umbanda e Candomblé. O primeiro terreiro de que se tem notícia nesta região teria sido fundado na década de 1930, na área de convergência dos rios Parnaíba e Poti, reconhecida como ponto original do povoamento da cidade. Com o tempo, novas comunidades de terreiros foram-se formando, e instituindo territorialidades em Teresina. No processo de urbanização da cidade, terreiros localizados nas áreas centrais foram sendo deslocados, e muitos acabaram (re)territorializando-se na zona Norte, região tida como de “bairros populares”. Estes territórios sociais encontram-se novamente ameaçados, inclusive, de deslocamento involuntário de terreiros e de famílias de santo, previsto no processo de intervenção do PLN. Na perspectiva epistemológica da interpretação e produção de sentidos, em diálogo com autores e ideias, a pesquisa buscou apreender os sentidos e significados que vêm sendo produzidos e acionados pelos Povos de Terreiro, entre consensos e dissensos internos, e nas relações com o poder público, acerca da Praça dos Orixás e das ameaças de remoções involuntárias de terreiros, abrindo para novos questionamentos sobre políticas públicas de intervenção urbanística e os territórios de religiões de matrizes africanas no espaço urbano.

Palavras-Chaves: Povos de Terreiro; Territórios Sociais; Intervenções Urbanísticas; Programa Lagoas do Norte.

ABSTRACT

This study of socio-anthropological approach alludes to the theme of the constitution of social territories of African matrices in urban centers in interface with processes of transformation of the cultural landscape of the city space, focusing on places and trajectories of these religiosities in cities. The research focused on People of *Terreiros* of the Northern area of Teresina, Piauí, in the scope of urbanistic interventions carried out by the *Lagoas do Norte* Program – PLN, a policy of Teresina City Hall with World Bank funding. This “urban requalification” program, with broad spectrum actions, has been implemented, since 2008, in 13 districts of the Northern zone of Teresina, which make up an area called the region of the *Lagoas do Norte* (Northern Lagoons). The program, in the discourse of the public management, is advertised as a set of environmental, social, and economic interventions, integrated in a specified territory, to (re) vitalize, (re) urbanize and (re) qualify the districts of the Northern zone of the city, solving socio-environmental problems that have been affecting the region for a long time. With emphasis on the socio-environmental dimension, the PLN documents make references to actions directed towards the "preservation and protection of local culture", such as the construction project of a controversial *Praça dos Orixás* (Orishas' Square), to be built as a memory-celebration space of African-Brazilian religious cults in the city. The Northern zone of Teresina has, historically, among its cultural and identity markers, the religiosity, expressed in the religious cultures of African matrices, with a vast amount of houses of *Umbanda* and *Candomblé*. The first known *terreiro* in this region would have been founded in the 1930s, in the area of convergence of the Parnaíba and Poti Rivers, recognized as the original point of settlement of the city. Over time, new communities of terreiros were formed, and instituting territorialities in Teresina. In the city's urbanization process, *terreiros* located on the downtown areas were displaced, and many were (re) territorialized in the Northern area, region considered to be of "popular neighborhoods". These social territories are again threatened, including, by the involuntary displacement of *terreiros* and saint's families, provided for in the PLN intervention process. In the epistemological perspective of the interpretation and production of senses, in dialogue with authors and ideas, the research sought to apprehend the senses and meanings that have been produced and activated by the People of *Terreiro*, between internal consensus and dissensions, and in relations with the government, about the *Praça dos Orixás* and the threats of involuntary removals from *terreiros*, opening to new questions about public policies of urbanistic intervention and the territories of religions of African matrices in the urban space.

Keywords: People of *Terreiro*. Social Territories. Urbanistic Interventions. Lagoas do Norte Program.

LISTA QUADROS

Quadro 1	Comunidades de Terreiro em Teresina.....	110
Quadro 2	Práticas de culto de Comunidades de Terreiro em Teresina.....	111
Quadro 3	Tempo de funcionamento de Comunidades de Terreiro em Teresina.....	111
Quadro 4	As sete linhas da Umbanda que serviram como referência da simbologia de matrizes africanas no projeto inicial da Praça dos Orixás.....	226
Quadro 5	Posicionamento de Povos de Terreiros no Processo de planejamento e edificação da praça dos Orixás.....	261

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Imagem fotográfica da escultura de Iemanjá às margens do rio Poti em Teresina.....	113
Figura 2	Imagem fotográfica de comemoração do Dia Nacional da Umbanda, no ano de 2009.....	114
Figura 3	Imagem fotográfica de comemoração do Dia Nacional da Umbanda, no ano de 2009, com destaque para frutas, flores e bebidas depositadas ao pé da imagem.....	114
Figura 4	Imagem fotográfica de comemoração do Dia Nacional da Umbanda, no ano de 2012.....	115
Figura 5	Imagem fotográfica de comemoração do Dia Nacional da Umbanda, no ano de 2012.	115
Figura 6	Imagem fotográfica de comemoração do Dia Nacional da Umbanda, ano 2013, com destaque para a imagem de Iemanjá.....	115
Figura 7	Imagem fotográfica de comemoração do Dia Nacional da Umbanda, ano 2013, com destaque para os Povos de Terreiro da cidade em volta da imagem de Iemanjá.....	115
Figura 8	Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Benedito, com destaque para o cruzeiro da igreja rodeado por adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas.....	119
Figura 9	Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Benedito, com destaque para filhos e filhas de santo a baiar em torno do cruzeiro da igreja.....	120
Figura 10	Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Benedito.....	122
Figura 11	Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Benedito, com destaque para as filhas de santo. Algumas trazem nas mãos vassouras feitas com plantas e outras trazem na cabeça jarro com água de cheiro e flores. Ao fundo, a igreja São Benedito.....	123
Figura 12	Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Bendito, com destaque para pretos-velhos incorporados em filhos e filhas de santo, abençoando religiosos, curiosos e simpatizantes das religiões de matrizes africanas.....	124
Figura 13	Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Bendito. Na imagem, o preto-velho incorporado na filha de santo.....	125
Figura 14	Imagem fotográfica do evento Cultura Negra Estaiada na Ponte, ano 2013. À frente, Mãe Eufrasina de Iansã. Ao fundo, Pai Bitá de Barão, do Estado do Maranhão, que conferiu bênçãos ao evento.....	128

Figura 15	Imagem fotográfica do evento Cultura Negra Estaiada na ponte, ano 2016, com destaque para a multidão que seguia em caminhada do Parque Potycabana para o estacionamento da Ponte Estaiada.....	129
Figura 16	Imagem fotográfica do evento Cultura Negra Estaiada na Ponte, ano 2016, com destaque para a área de concentração dos adeptos e adeptas da religião de matrizes africanas, no Parque Potycabana.....	130
Figura 17	Imagem fotográfica do evento “Cultura Negra na ponte Estaiada”, ano 2016. À frente, Mãe Eufrasina de Iansã e Pai Ítalo de Logm Edé cantando o Hino da Umbanda.....	131
Figura 18	Imagem fotográfica do evento Cultura Negra na ponte Estaiada, ano 2016, com destaque para religiosas que levam na cabeça um balaio com flores.....	132
Figura 19	Imagem fotográfica do evento Cultura Negra Estaiada na Ponte, ano 2016, com destaque para cartaz que traz mensagem contra a intolerância religiosa.....	132
Figura 20	Imagem fotográfica do evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte”, ano 2016. Na parte superior da imagem a Ponte Estaiada. Na parte inferior, tendas e adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas.....	133
Figura 21	Mapa da zona Norte de Teresina.....	145
Figura 22	Rede de parentesco de santo de lideranças religiosas da região do Lagoas do Norte.....	149
Figura 23	Imagem fotográfica da vista de residência onde se encontra instalada a Tenda São Jorge Guerreiro. No quintal da casa está o templo.....	152
Figura 24	Imagem fotográfica da vista de residência onde se encontra instalada o Congá de Nossa Senhora Santana. No quintal da casa, em um quarto, está o templo.....	153
Figura 25	Imagem fotográfica da vista de residência onde se encontra instalada a Tenda de São Sebastião, com destaque para a placa de identificação do terreiro, circulada na imagem. Em uma área anexa a casa está o terreiro.....	153
Figura 26	Mapa Etnográfico da Tenda Santa Joana D’arc. Esse terreiro da zona Norte de Teresina está construído no terreno como uma construção independente. A entrada do terreiro se dá pela residência da mãe de santo.....	155
Figura 27	Mapa etnográfico da Tenda São Jorge Guerreiro. Esse terreiro da zona Norte de Teresina está construído ao fundo da residência do avô da mãe de santo, em continuidade à construção da casa. A entrada do terreiro se dá por um corredor de acesso.....	156
Figura 28	Imagem fotográfica do congá na casa de D. Nenzinha. Nas imagens, santas e santos católicos, terços e de entidades de religiões de matrizes africanas.....	157

Figura 29	Imagem fotográfica da Tenda Nossa Senhora da Conceição, localizada no bairro São Joaquim. Ao centro, observa-se a Guna e, ao fundo, o altar do terreiro.....	157
Figura 30	Imagem Fotográfica da Tenda Nossa Senhora da Conceição, localizada no bairro São Joaquim. Na imagem, mãe Lourdinha, próxima ao altar de Pretos-Velhos, erguido em um quarto da casa, ao lado da tronqueira de Exu. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em março de 2016.....	160
Figura 31	Imagem fotográfica da Casa Ilê Axé de Obaluaê, localizada no bairro Nova Brasília, com destaque para o salão do terreiro. Ao fundo, o altar da Casa.....	161
Figura 32	Imagem fotográfica da Casa Ilê Axé de Obaluaê, localizada no Nova Brasília, com destaque para a entrada do salão. Nos cantos do salão, altares dedicados a Pretos-Velhos e Caboclos.....	161
Figura 33	Imagem fotográfica da Tenda São Raimundo Nonato, localizada no bairro Mafrense, com destaque para o salão do terreiro. Ao fundo o altar da casa.....	162
Figura 34	Imagem fotográfica da Tenda São Raimundo Nonato, localizada no bairro Mafrense, com destaque para o altar da casa.....	162
Figura 35	Imagem fotográfica da fachada do barracão Ilê Asé Opassoró Fadaká.....	163
Figura 36	Imagem fotográfica da Festa de Ogum na Tenda São Jorge Guerreiro na zona Norte de Teresina. Na ocasião, a Tenda Ilê Axé de Obaluaê se fez presente.....	165
Figura 37	Imagem fotográfica da participação da Tenda São Jorge Guerreiro na Festa de Seu Légua Bogi da Trindade no terreiro Ilê Oyá Tade. Na imagem, mãe Maria Alice Neta e seus filhos e filhas de santo entrando no terreiro. À esquerda da fotografia, vestidos de marrom, membros da casa Ilê Oyá Tade; à direita, membros de outras casas da cidade, convidados para a festa.....	165
Figura 38	Mapa etnográfico com a localização de comunidades de terreiros na zona Norte de Teresina.....	168
Figura 39	Imagem fotográfica da festa de Xangô no barracão de Candomblé Ilê Axé Opassoró Fadaká.....	180
Figura 40	Imagem fotográfica da Festa de' Légua Bogi da Trindade, no terreiro Ilê Axé Oyá Tade.....	180
Figura 41	Imagem fotográfica da Festa de Exu na Tenda Nossa Senhora da Conceição. Na imagem, a mãe de santo já está incorporada na entidade.....	181
Figura 42	Imagem fotográfica da Festa de Exu na Tenda Nossa Senhora da Conceição, com destaque para o quintal repleto de convidadas e convidados. Ao fundo, avista-se o Cruzeiro da Tenda e a porta de entrada para o salão.....	181
Figura 43	Imagem fotográfica do momento de oração para iniciar a Festa de Exu na Tenda São Jorge Guerreiro.....	182
Figura 44	Imagem fotográfica da Festa de Cosme e Damião na Tenda São Jorge Guerreiro. Com destaque para a mesa com doces.....	182

Figura 45	Imagem fotográfica da Festa de Cosme e Damiano na Tenda São Jorge Guerreiro. Com destaque para distribuição de doces para crianças no terreiro.....	183
Figura 46	Imagem fotográfica dos Festejos de Santa Bárbara na Tenda Ilê Oya Tade.....	183
Figura 47	Mapa etnográfico de terreiros localizados na região das Lagoas do Norte quanto a sua caracterização religiosa.....	187
Figura 48	Imagem por satélite da localização da futura Praça dos Orixás. Em destaque o local exato para a construção da praça.....	207
Figura 49	Imagem fotográfica da vista da área onde deve ser construída a Praça dos Orixás.....	215
Figura 50	Imagem fotográfica da rua João Henrique Rebelo. Ao fundo, pontilhão decorativo sobre o Canal Padre Eduardo.....	215
Figura 51	Imagem fotográfica da área onde deve ser construída a Praça dos Orixás. Ao fundo, residências.....	216
Figura 52	Imagem fotográfica da área pavimentada no local onde deve ser construída a Praça dos Orixás. Ao fundo, pontilhão decorativo.....	216
Figura 53	Imagem fotográfica de painéis em grafite em muros das casas na rua Aristóteles.....	222
Figura 54	Imagem fotográfica do Canal do São Joaquim. Ao fundo, acompanhando todo o canal, os muros das casas grafitados.....	223
Figura 55	Imagem fotográfica da apresentação do Projeto Arquitetônico da Praça dos Orixás aos Povos de Terreiro de Teresina. Na imagem, a arquiteta responsável pela criação do projeto explica a pais, mães e filhos e filhas de santo o desenho da praça.....	225
Figura 56	Imagem do primeiro layout da Praça dos Orixás. Destaque para o desenho da praça em círculos e para as 7 esculturas de orixás distribuídas ao longo do espaço, cada uma fazendo referência a um círculo.....	227
Figura 57	Orixás a serem representados em esculturas na Praça dos Orixás, de acordo com o primeiro projeto arquitetônico.....	227
Figura 58	Imagem do desenho da Praça dos Orixás. No lado direito da figura, observa-se a presença de 9 esculturas de orixás. Ao centro da figura, uma escultura de Preto-Velho.....	228
Figura 59	Imagem do desenho da Praça dos Orixás.....	229
Figura 60	Imagem em 3D da Praça dos Orixás, conforme o desenho do projeto.....	230

Figura 61	Imagem do projeto arquitetônico da Praça dos Orixás (Final). Destaque para as esculturas dos orixás e o triângulo representando a tríade da Umbanda.....	231
Figura 62	Imagem do projeto arquitetônico da Praça dos Orixás (Final). No desenho, observam-se as esculturas dos orixás e o triângulo, anexado ao projeto como símbolo representativo da tríade (Pretos-Velhos, Caboclos e Êres) da Umbanda.....	231
Figura 63	Imagem fotográfica da reunião de apresentação do Projeto Final da Praça dos Orixás. Na imagem, observam-se pais, mães, filhos e filhas de santo e técnicos da prefeitura discutindo as alterações do projeto.....	232
Figura 64	Imagem fotográfica da reunião de Apresentação do Projeto Final da Praça dos Orixás. Na imagem, observam-se pais, mães e filhose filhas de santo e técnicos da prefeitura discutindo as alterações do projeto.....	232
Figura 65	Imagem fotográfica da assinatura da Ordem de Serviço da Praça dos Orixás. À frente, assinando o documento, o prefeito Firmino Filho. Logo atrás, o representante do Banco Mundial no Brasil.....	239
Figura 66	Imagem fotográfica da cerimônia de assinatura da Ordem de Serviço da Praça dos Orixás. Na imagem, adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas, representantes do poder público e técnicos do programa e Banco Mundial dançam em torno do mastro central do terreiro.....	239
Figura 67	Imagem fotográfica de manifestação de moradores e moradoras contra o PLN, em novembro de 2016, no bairro Aeroporto, em frente ao terreiro Ilê Axé Opositoró Fadaká, na ocasião da assinatura da Ordem de Serviço da Praça dos Orixás.....	246
Figura 68	Imagem fotográfica da Casa A. Ao centro do salão, a guma. Ao fundo, do lado esquerdo, um pequeno altar com imagens de caboclos, o altar sincretizado com santos da Igreja Católica e o local onde se toca o tambor. Ainda no lado esquerdo, as cadeiras das “moças”.....	270
Figura 69	Imagem fotográfica da entrada da Casa A, que fica ao fundo do terreno onde está localizada a residência da mãe de santo.....	270
Figura 70	Imagem fotográfica da Casa B. Ao centro do salão, a guma. Ao fundo, o local onde se toca o tambor em dia de gira e festas, e o altar sincretizado com santos católicos.....	275
Figura 71	Imagem fotográfica da Casa B. Na imagem, o altar sincretizado com snatos católicos.....	275
Figura 72	Imagem fotográfica do Selo de Cadastramento de Imóveis anexado na residência do avô da mãe de santo	277
Figura 73	Imagem fotográfica de reunião realizada com filhos e filhas de santo e comunidade que reside próximo a Casa B para discutir sobre ameaças de remoções involuntárias de terreiro na zona Norte de Teresina.....	280

LISTA DE SIGLAS

AID	Área de Influência Direta
APP	Área de Preservação Permanente
APL	Programa de Empréstimo Adaptável Horizontal
ARCEPOTY	Associação de Artesãos em Cerâmica do Poti Velho
CCE	Centro de Ciências da Educação Prof. Marco da Silva Neto
CCHL	Centro de Ciências Humanas e Letras
CENARAB	Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira
CEM	Centro Educacional Masculino
CFAP	Centro de Aperfeiçoamento e Formação de Praças
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
FEUCABEPI	Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Piauí
FEUEPI	Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICF	Instituto Camilo Filho
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IFPI	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí
NIS	Número de Identificação Social
PLN	Programa Lagoas do Norte
PMCMV	Programa Minha Casa Minha Vida
PMT	Prefeitura Municipal de Teresina
PPGANT	Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia
PPGE	Programa de Pós-Graduação em Educação
PPGE	Programa de Pós-Graduação em Economia
PPGHB	Programa de Pós-Graduação em História do Brasil
RAA	Relatório de Avaliação Ambiental e Social do Programa Lagoas do Norte
RENAFRO	Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde
SASC	Secretaria de Assistência Social e Cidadania
SEMEST	Secretaria Municipal de Economia Solidária de Teresina

SEMEL	Secretaria Municipal de Esporte e Lazer
SEMPPLAN	Secretaria Municipal de Planejamento e Coordenação
SEMJUV	Secretaria Municipal de Juventude
SEPPIR	Secretaria de Promoção da Igualdade Racial
UESPI	Universidade Estadual do Piauí
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFPI	Universidade Federal do Piauí
UPS	Unidade de Projeto Social do Programa Lagoas do Norte
ZIES	Zona de Interesse Especial

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
“SARAVÁ, POVO DE FÉ!”	
Da etnografia pessoal.....	27
Método de investigação.....	37
1 NOS “CAMINHOS DE ARUANDA”: culturas religiosas de matrizes africanas em Teresina	43
1.1 SOBRE RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS E POVOS DE TERREIROS NO BRASIL: prolegômenos.....	43
1.1.1 A Umbanda e o Candomblé.....	55
1.1.2 Povos de Terreiros em números e territorialidades.....	62
1.2 NARRATIVAS-MESTRAS DE FUNDAÇÃO: imaginário de uma “cidade católica”.....	66
1.3 OUTRAS NARRATIVAS: o campo religioso teresinense para além do catolicismo.....	72
1.4 PANORAMA DO CAMPO RELIGIOSO NA LITERATURA SOBRE AFRO-RELIGIOSIDADE DE TERESINA.....	74
1.5 CULTURAS RELIGIOSAS DE MATRIZES AFRICANAS EM TERESINA: formação e características.....	80
2 TERRITÓRIOS SOCIAIS DE POVOS DE TERREIRO EM TERESINA	102
2.1 TERREIROS NA CIDADE.....	105
2.2 POVOS DE TERREIROS E APROPRIAÇÕES DO ESPAÇO URBANO EM TERESINA.....	112
2.2.1 Demarcação de sítios com imagens e celebrações.....	112
2.2.2 Ocupando e compartilhando espaços: reapropriações e ressignificações no tecido urbano.....	116
2.2.3 Presença difusa no espaço público da cidade: alguns percursos.....	134
3 “LEVANTANDO A BANDEIRA DE OXALÁ”: religiosidades de matrizes africanas e povos de terreiro na zona Norte de Teresina	141
3.1 “AXÉ!”: os terreiros na vida cultural da zona Norte.....	144
3.2 AFRO-RELIGIOSIDADE NA ZONA NORTE DE TERESINA: um trabalho da memória com base na oralidade.....	147
3.3 “ATOTÔ MEU PAI!”: características e localização das casas de cultos afro-religiosos na zona Norte de Teresina.....	150

3.4	ENTRE TAMBORES E ATABAQUES: Umbanda e Candomblé na zona Norte de Teresina e construções identitárias.....	186
4	POVOS DE TERREIROS E O PROGRAMA LAGOAS DO NORTE: a Praça dos Orixás e a ameaça de remoção involuntária de terreiros da zona Norte de Teresina.....	195
4.1	“PRAÇA DOS MARGINALIZADOS”: a Praça dos Orixás como lugar de Povos de Terreiros em Teresina.....	204
4.1.1	Concepção arquitetônica da praça.....	223
4.1.2	A Praça dos Orixás no discurso do PLN: enfoque da participação social de Povos de Terreiros.....	239
4.1.3	Entre consensos e dissensos: significados e sentidos atribuídos à Praça dos Orixás na zona Norte de Teresina.....	247
4.1.4	Quais os lugares de Povos de Terreiros na cidade de Teresina?.....	262
4.2	“NÃO MEXE COMIGO, EU NÃO ANDO SÓ!”: o PLN e ameaças de remoção involuntária de terreiros.....	265
4.2.1	A casa A.....	269
4.2.2	A casa B.....	274
4.2.3	Os sentidos das remoções: a “quebração de forças” da “semente plantada”.....	283
	CONCLUSÃO.....	292
	“GIRA, DEIXA A GIRA GIRAR”.....	
	REFERÊNCIAS.....	296
	ANEXOS.....	314

INTRODUÇÃO

SARAVÁ, POVO DE FÉ!

*“Ecoou um canto forte na senzala,
Negro canta, negro dança
Liberdade fez valer,
Não existe sofrimento, não existe mais chibata,
Só existe esperança para o novo amanhecer”.* (Ponto cantado de Umbanda)

Espaços são formado por conjuntos indissociáveis e contraditórios de sistemas de objetos e de ações. Neles, tempo, técnica, razão e emoção articulam-se e (re)configuram territórios. O espaço engloba uma natureza humanizada, sendo palco das ações de homens e mulheres de modo que as relações ali instituídas o significam e simbolizam, fazendo com que espaços deixem de ser simples paisagens. Porém, ao tempo que seres humanos alteram o espaço, são transformados por ele (SANTOS, M., 2006). O espaço urbano, marcado por códigos e símbolos que formam e sustentam um complexo sistema de relações sociais entre indivíduos, mais do que um espaço físico delimitado por fronteiras territoriais e/ou geográficas, constitui, por excelência, um espaço sociocultural no qual se imprimem formas de usos, apropriações, valores e representações próprias. Nessa perspectiva, o olhar socioantropológico sobre as especificidades do espaço e de fenômenos urbanos deve contemplar práticas, paisagens, e formas de sociabilidade – o que não exclui conflitos, como lembra Simmel (1983) – e territorialidades, nos vários domínios do ambiente social (CERTEAU, 1996), inscritos no espaço citadino. Uma dessas práticas diz respeito a fenômenos do campo da religiosidade.

A religiosidade apresenta-se em diversas dimensões da vida humana, em caráter eminentemente coletivo (DURKHEIM, 1996). Religião e fazer religioso, entendidos nesta dissertação, com base em Geertz (2014), como sistema cultural¹, compõem os mais distintos cenários urbanos, demarcando presença, inclusive em termos físicos e institucionais, através da instalação de templos religiosos em bairros, praças, ruas e outros espaços da urbe. Compondo

¹ Clifford Geertz aborda religião em sua dimensão cultural, negando utilizar o termo cultura no sentido de significados transmitidos historicamente, em um padrão tal um sistema de concepções herdadas de formas simbólicas, por cujo meio seres humanos comunicam entre si, perpetuando e desenvolvendo conhecimentos e atividades na vida social. O autor aciona os conceitos de *ethos* (estilo de vida particular) e de visão de mundo, ou metafísica, para dizer que símbolos sagrados funcionam no sentido de sintetizar o *ethos* de um povo e sua visão de mundo mais ampla sobre a ordenação das coisas, estabelecendo uma harmonia entre o *ethos* e uma visão de mundo particular. Assim, a religião ajusta ações humanas a uma ordem cósmica, projetando imagens desta ordem no plano da experiência humana, no cotidiano de cada povo (GEERTZ, 2014).

a paisagem cultural urbana, terreiros, como são chamados os locais de cultos religiosos afro-brasileiros, podem ser encontrados em diversas partes da cidade, incorporados ao cotidiano e a particularidades da vida urbana (SILVA, V. G., 1995).

Ao longo dos séculos, no Brasil, Povos de Terreiro foram estabelecendo territórios sociais nas cidades. No entanto, o processo de ocupação e uso do espaço citadino pelas religiões de matrizes africanas², em especial, pelas duas expressões mais conhecidas, Umbanda e Candomblé, abordadas nesta pesquisa, nem sempre se deu sem conflitos étnico-religiosos, uma vez que o espaço urbano, como lugar de cultura, é também produtor de fricções, tal um campo, no sentido de Pierre Bourdieu³, de disputas. Sem prestígio social e força política comuns a outras denominações religiosas, terreiros, historicamente marginalizados e estigmatizados, tornaram-se vulneráveis a ações de políticas de reordenamento urbano, no processo de expansão urbana no Brasil. Essa situação pode ser observada ainda hoje, principalmente em intervenções denominadas como de “requalificação” urbano-ambiental. Vê-se, constantemente, em espaços citadinos, expulsão/desapropriação de casas de cultos religiosos afro-brasileiros de áreas definidas como de “interesse público”, para regiões mais afastadas do centro da cidade, geralmente carentes de infraestrutura de serviços básicos e com baixo valor econômico.

Originada neste campo temático, esta pesquisa volta-se para a análise da situação de Povos de Terreiro⁴, referindo a culturas religiosas de matrizes africanas, Umbanda e

² Nesta dissertação utilizo o termo religiões de matrizes africanas por ser esta a expressão uma das mais utilizada na literatura sobre afro-religiosidades no Brasil (BASTIDE, 1971a; 1971b; CARNEIRO, 1991b; 1991b). No entanto, como em Teresina, em particular, na zona Norte, religiosos e religiosas fazem referência clara a herança ameríndia na região, no capítulo quatro utilizo o termo religiões de matrizes africanas e indígenas para referir a estas culturas religiosas na cidade. Em relação as heranças indígenas na região, Pereira (2017) diz que muitos moradores e moradoras desta parte da cidade se reconhecem como descendentes de povos indígenas. Daí, pode-se explicar a forte influência das tradições indígenas nas culturas religiosas de matrizes africanas da zona Norte.

³ Conceito de campo e de campo religioso é aqui empregado com base em Bourdieu (1983; 2007). Para esse autor, campos são “espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas) [...] Mas sabe-se que em cada campo encontrará uma luta, da qual se deve, cada vez, procurar as formas específicas, entre o novo que está entrando e que força o direito de entrada, e o dominante, que tenta defender o monopólio e excluir a concorrência” (BOURDIEU, 1983, p. 89). O campo religioso estabelece relações com o campo de poder, sendo marcado pela “concorrência pelo monopólio da gestão de bens da salvação e do exercício legítimo do poder religioso, enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social” (BOURDIEU, 2007, p. 57).

⁴ No primeiro capítulo da dissertação explico as razões de ter optado pelo uso desta expressão. Ressalvo que ao longo desta dissertação há momentos em que usarei o termo “Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros”. Essa expressão é frequentemente acionada nos discursos da PMT e de Povos de Terreiro, envolvidos com a construção da Praça dos Orixás, para reivindicar e legitimar um

Candomblé, presentes no mosaico cultural da zona Norte da cidade de Teresina, capital do Estado do Piauí, no contexto das intervenções urbanísticas levadas a cabo pelo Programa Lagoas do Norte (PLN), em processo de implementação, desde 2008, em 13 bairros desta região da cidade. Entendendo as religiões de matrizes africanas como práticas sociais, culturais e religiosas, construídas e (re)construídas cotidianamente pelos sujeitos que as praticam, seja no interior dos terreiros ou além de seus muros, esta pesquisa tem como *locus* empírico a zona Norte de Teresina e comunidades de terreiro nela situadas/plantadas, focalizando trajetórias de Povos de Terreiro na cidade, mapeando sua presença, configurações e atuação na área da pesquisa, e abordando situações relacionadas às intervenções do PLN, em especial, a programada Praça dos Orixás, no intuito de compreender sentidos acionados por adeptos e adeptas das religiões de matrizes africanas frente às ações do Programa.

Nesta perspectiva, tomo como objeto de análise na pesquisa a relação de uma política tida como de requalificação urbano-ambiental que vem sendo operacionalizada na cidade, com territórios sociais dos Povos de Terreiro da zona Norte de Teresina. Neste trabalho, direciono minhas atenções, não a uma casa de culto afro-religioso em específico, mas ao território da zona Norte de Teresina, que forma a “Região das Lagoas do Norte”⁵, como é chamada pela Prefeitura Municipal de Teresina (PMT), que corresponde à área de intervenção do PLN. Tomo como unidade de análise o conjunto de terreiros mapeados/identificados nesta pesquisa, no trabalho de campo.

O mapeamento e a identificação das casas de culto afro-religioso nas áreas de abrangência do programa deram-se por diversas formas: a) mediante o apoio de pais, mães e filhos de santo da zona Norte de Teresina, que em conversa e/ou entrevistas indicavam o nome e endereços de terreiros, na região, que poderiam servir aos interesses deste estudo; b) através de moradores e moradoras dos bairros alcançados pelas ações do PLN, que ao tomarem

espaço e monumentos dedicados às religiões de matrizes africanas na cidade. O termo, que remete à ancestralidade, a territorialidades, à importância e ao uso de recursos naturais na reprodução cultural, social, religiosa e econômica, à transmissão intergeracional de saberes, à memória de um povo e à tradição, é usado principalmente por membros do Centro Nacional de Africanidades e Resistência Afro-Brasileira (CENARAB – PI). A expressão “Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros” não aparece nas falas da maioria de pais e mães de santo da região pesquisada que, como observado em campo, reconhecem-se apenas como umbandistas/candomblecistas.

⁵ A região das Lagoas do Norte é composta por treze bairros da zona norte de Teresina, ocupando aproximadamente uma área de 1.1.98 há, onde reside mais de 92 mil pessoas (TERESINA, 2008). Nela, algumas lagoas com dimensões e profundidades variadas podem ser encontradas. A região já chegou a abrigar 34 lagoas, naturais e artificiais. Desde 1960, a extração de argila para a construção civil e de produtos cerâmicos intensificaram a formação de mananciais artificiais na região. As lagoas da zona Norte de Teresina compõem, assim, um sistema de acumulação de águas na região (MOURA; LOPES, 2006).

conhecimento dos objetivos de pesquisa pontuavam a existência de determinados pais e mães de santo na região, repassando coordenadas geográficas de localização de seus terreiros e congás; c) com auxílio de outros pesquisadores e pesquisadoras, que em atitude de extrema generosidade para com minha pesquisa, tomados pelo espírito investigativo e, alguns também, pela curiosidade que o tema das religiões afro-brasileiras desperta, forneceram alguns endereços ou “pistas” para identificação e mapeamento dos terreiros das áreas de intervenção do PLN, alertando-me, também, para encontros e discussões, acadêmicas ou não, relacionados à problemática deste trabalho⁶; d) a partir de listas com o nome e endereço de comunidades de terreiros de Teresina, emitidas pela Secretaria Municipal de Economia Solidária de Teresina (SEMEST), e de relação de terreiros listados no cronograma de mobilização dos terreiros da zona Norte para participar do evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte”⁷, do ano de 2013, obtida na sede da Unidade de Projeto Social do Programa Lagoas do Norte (UPS).

A região Norte de Teresina, como dizem lideranças e adeptos e adeptas de Povos de Terreiro da cidade, concentra o maior número de casas de culto afro-religioso da cidade. Esses estimam haver ali mais de duzentos templos. Porém, esses dados não podem ser comprovados, devido às poucas pesquisas sobre essas casas na região. Diante do vasto número de comunidades de terreiros que se localizam e constroem seus territórios sociais nesta parte da cidade, e da importância das religiões de matrizes africanas na construção histórica, cultural e religiosa da zona Norte e da cidade de Teresina, o foco desta pesquisa são terreiros na zona Norte da cidade, sobretudo os localizados na área de intervenção do PLN.

Ao todo, foram mapeados/identificados na zona Norte de Teresina, nos bairros localizados nas áreas de intervenção do PLN, 27 templos religiosos, entre terreiros e congás. Desses, 14 foram visitados por mim, e seus nomes e endereços constam nesta dissertação. As casas mapeadas/identificadas nesta pesquisa correspondem àquelas das quais tomei conhecimento no decorrer do trabalho de campo, o que não quer dizer que só existam essas

⁶ Nesta etapa da pesquisa tive o importante apoio de Lígia Mendes, aluna especial do PPGS-UFPI; Catarina Nery, mestre do PPGPP da UFPI, com pesquisa na região; Nayra Sousa, mestranda do PPGAnt da UFPI, com pesquisa na região; Lucas Coelho, doutorando do PPGA da UnB, também, com pesquisa na região; Felipe Porfírio, mestre do PPGA da UnB; Lhosana Tavares, mestre do PPGAnt da UFPI; Sabrina Verônica, mestre do PPHB da UFPI, ambas pesquisadora do campo das religiões de matrizes africanas em Teresina; Ricardo Pereira, técnico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN-PI); Clarissa Araújo, doutoranda do PPGE da UnB e Cláudio Soares, amigo e interessado em conhecer o universo afro-religioso teresinense. Estiveram comigo em alguns momentos de visita ao campo, na região de intervenção do Programa, nos terreiros, ou em eventos da comunidade de terreiro teresinense.

⁷ Evento realizado desde 2013 por Povos de Terreiros de Teresina. Cultura Negra Estaiada na Ponte é uma grande caminhada organizada por fiéis das religiões de matrizes africanas na zona Leste da cidade.

casas de culto na região. Ao contrário, penso que nos bairros e vilas da zona Norte, incrustados nas ruas, nos becos e quintais, encontram-se muitos outros terreiros e congás que poderiam ser mapeados e identificados em pesquisa, porém, por limitações operacionais, especialmente de prazo para este trabalho – e pela própria dificuldade que se tem, muitas vezes, em identificar um terreiro na cidade, já que nem sempre a liderança espiritual declara a existência de um espaço destinado a culto afro-religioso, trabalhando na invisibilidade –, é provável que muitos lugares sagrados de Povos de Terreiro da zona Norte não tenham sido devidamente identificados nesta pesquisa.

Por que voltar a atenção à situação de Povos de Terreiro em relação ao PLN? Vale lembrar que o amplo espectro desta política de intervenção urbanística tem provocado uma série de situações relacionadas a alterações significativas na paisagem cultural da zona Norte da cidade (MONTE; MORAES, 2016; MONTE, 2016), afetando a vida de moradores e moradoras da região em múltiplas direções. No contexto, destacam-se as incidências sobre Povos de Terreiro locais. Executado pela PMT, com apoio técnico/financeiro e conceitual do Banco Mundial, o PLN é uma política pública de intervenção urbanística que se autodeclara propondo resolver, a longo e médio prazos, problemas estruturais, habitacionais, culturais, econômicos e ambientais que acometem, há longa data, a zona Norte de Teresina, de modo a promover – nos termos do seu discurso – melhorias na qualidade de vida de teresinenses.

Com ações voltadas para o que denomina requalificação ambiental e urbanística (MORAES, 2013; MONTE, 2016), o PLN prevê, o que denomina, alguns investimentos na “cultura”, dentre os quais, em sua segunda fase de intervenção, a construção de uma “Praça dos Orixás”. Ocorre que, concomitante a essa praça, apregoada como um espaço dedicado aos Povos de Terreiro, paira a ameaça de remoção involuntária de casas de culto afro-religioso, no âmbito das ações de “requalificação urbana”, em áreas previstas no Programa. Até o momento, quatro casas de culto afro-religioso (dois terreiros e dois congás) mapeadas/identificadas na região encontram-se “seladas”⁸, isto é, ameaçadas de passar por processo de remoção e reassentamento involuntário. Como veremos no capítulo IV desta dissertação, a ameaça de remoção incide tanto nas famílias em termos de laços biológicos de parentesco quanto nas famílias de santo, devido a determinadas características dos terreiros apresentadas no capítulo III desta dissertação, a exemplo da articulação em um mesmo espaço físico da residência da família e do terreiro.

⁸ Na linguagem local, significa que o imóvel recebeu o “selo” do PLN, através da PMT, que identifica imóveis em áreas de remoção. Após “selado” moradores e moradoras não podem intervir na estrutura física do imóvel.

No contexto das constantes intervenções urbanísticas pelas quais vem passando a zona Norte de Teresina, em razão do PLN, e diante da vasta concentração de casas de culto afro-brasileiro nesta parte da cidade, cabe perguntar: como se apresenta o campo das religiosidades de matrizes africanas na região? Quem foram os primeiros praticantes? Como foram/são formados os territórios sociais dos Povos de Terreiros na zona Norte? Como a comunidade de terreiro da região dialoga e atribui significados e sentidos ao espaço urbano onde vive e pratica sua religiosidade? Como tais comunidades veem as intervenções urbanísticas do PLN na região, e quais consensos/dissensos podem ser verificados nas relações dentre os Povos de Terreiros, e entre esses e o programa? Como se vê, inúmeras indagações alimentam esta pesquisa, estando na base do problema assim formulado: como se dá a relação da política pública de intervenção urbanística, PLN, com a vida cultural na região Norte de Teresina, em específico, as culturas religiosas de matrizes africanas, no que tange à sua territorialidade?

Como pressupostos iniciais, os quais estiveram sujeitos a revisões e reelaborações no decorrer da pesquisa, alicerçados em pesquisas empíricas, documentais e bibliográficas, entendo que as religiões de matrizes africanas, por sua diversidade cultural, por sua expressão e historicidade na região Norte de Teresina, constituem-se em marcadores identitários desta parte da cidade, fazendo parte da paisagem urbana/cultural/religiosa e do patrimônio cultural⁹ da região e de Teresina. Assim, Umbanda e Candomblé, como práticas culturais/religiosas, constituem-se em bens culturais de natureza imaterial, relacionados às artes dos saberes em que estão inscritos conhecimentos e modos de fazer no cotidiano das comunidades de terreiro; às celebrações que compreendem ritos e festas que marcam a vivência coletiva nas casas de culto afro-religioso e demais práticas sociais; às expressões inscritas, por exemplo, nas manifestações musicais dos Povos de Terreiro; e em lugares como praças, rios e templos religiosos sacralizados por adeptos e adeptas das religiões de matrizes africanas e demais espaços onde se (re)produzem práticas coletivas, culturais, religiosas.

A pesquisa tem como objetivo geral compreender como o PLN incide na vida cultural da zona Norte de Teresina, especificamente, nas culturas religiosas de matrizes africanas. Os objetivos específicos consistem em: a) mapear os centros de expressão de religiosidade de matrizes africanas na região e identificar aqueles localizados em áreas de remoção do programa;

⁹ Embora não sejam reconhecidas juridicamente como tal, em termos do marco legal da Constituição de 1988 e da formação do campo do patrimônio, inclusive imaterial, como política pública, no Brasil. O decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro, que deve ser feito no livro de registro das artes dos saberes, registro das celebrações, registros das formas de expressão e registros dos lugares.

b) apreender sentidos, memórias, territorialidades, construídos pelos sujeitos locais no âmbito da sua religiosidade; c) identificar diretrizes e práticas de alcance do PLN na região, em específico, no que tange às culturas religiosas de matrizes africanas; d) apreender sentidos produzidos/atribuídos por Povos de Terreiro às intervenções do PLN na área.

Inscrita no debate sobre terreiros e cidades, esta pesquisa, no campo propriamente científico, a partir de uma abordagem interdisciplinar e argumentos técnico-científicos diversos, muitos dos quais ancorados empiricamente, visa contribuir para reflexões sobre Povos de Terreiros na cidade, trajetórias, identidades culturais, territorialidades, usos da cidade, direito à cidade, direitos culturais, intervenções urbanísticas, buscando preencher lacunas existentes na literatura socioantropológica sobre essa temática.

Da etnografia pessoal

Pretendo, nesta seção, tentar responder, ainda que me pareça difícil, a uma intrigante e frequente indagação sobre as razões pessoais, científicas, e outras ainda não definidas, que me levaram à condição de pesquisadora de temas relacionados a culturas religiosas de matrizes africanas em Teresina. Procuro, aqui, descrever meu processo de imersão na pesquisa, trazendo à tona inquietações, sentimentos e demais elementos que me levam a refletir sobre o ofício de pesquisadora. Neste trabalho, busco compreender como Povos de Terreiro na zona Norte da cidade são interpelados por políticas públicas urbanísticas, priorizando as dimensões culturais, identitárias e territoriais das religiões afro-brasileiras nesta região da cidade e suas relações com o espaço citadino, em um contexto de intervenções urbanísticas de largo espectro.

No processo de elaboração deste trabalho, perdi a noção do número de vezes em que respondi a diversos interlocutores e interlocutoras sobre os motivos que fizeram com que me aproximasse das religiões de matrizes africanas e, conseqüentemente, aventurar-me em novos caminhos acadêmicos e metodológicos, não menos prazerosos, instigantes e enriquecedores do que outros já trilhados por mim. Perguntas acerca da minha inserção, como pesquisadora, no universo afro-religioso teresinense provêm de várias direções, sendo formuladas por familiares, amigos e amigas, professores e professoras, pesquisadores e pesquisadoras, e demais estudiosos e estudiosas, seja da temática afro-religiosa, ou não, com os quais tenho mantido contato ao longo da construção desta dissertação.

Os primeiros, em especial, não entendiam e, muitos, por vezes, alimentados por uma profunda antipatia pela cultura afro-religiosa, historicamente difundida no processo de socialização brasileira, tinham dificuldades em aceitar meu envolvimento com a temática.

Outros, simplesmente recusaram-se a aceitar o “novo” trabalho que, em meados de 2015, quando realizei minhas primeiras visitas a campo, conhecendo adeptos e adeptas de expressão da religiosidade afro-brasileira e casas de culto religioso, passava então a assumir/construir. Provavelmente, o estranhamento deste meu interesse de pesquisa por parte daqueles que estabeleciam comigo relações familiares e de amizade foi reforçado pelo meu itinerário acadêmico e, porque não dizer, pela minha história de vida.

Com formação acadêmica em Serviço Social, dediquei boa parte da minha vida universitária ao envolvimento com pesquisas e estudos que tinham como foco de análise a temática dos movimentos sociais e a participação de teresinenses na gestão da cidade, com ênfase para o associativismo civil em Teresina. Posteriormente, em fase de conclusão de curso de graduação, em meados de 2013, iniciei estudos sobre a questão urbana¹⁰ em Teresina, vista na literatura do Serviço Social, dentre outras coisas, como expressão da questão social, agravada nas sociedades globalizadas pelo avanço do capital e consolidação do projeto neoliberal. O trabalho que escrevi em coautoria (CARMO; COELHO, 2014), a partir de estudos sobre o PLN, com o objetivo de compreender como se desencadearam o deslocamento involuntário e a remoção de famílias da área I de intervenção do Programa – onde hoje se encontra instalado o Parque Linear Lagoas do Norte, para o Residencial Zilda Arns, sob o prisma da participação social, concluído em 2014 – é fruto desta pesquisa. Esse estudo monográfico é, pois, minha primeira aproximação com o PLN e suas problemáticas.

Por fim, no âmbito do Serviço Social ingressei, após graduada, em 2014, em pesquisa científica acerca do Programa Habitacional Minha Casa, Minha Vida (PMCMV). Além dessas atividades, trabalhei durante o período de um ano em um projeto social com crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade. Até aqui, nenhuma das atividades desempenhadas por mim lembravam, nem de longe, as religiões de matrizes africanas, melhor dizendo, essas não eram vistas por mim nas referidas pesquisas.

Quero dizer que até o momento minha trajetória acadêmica concentrou-se no eixo temático relacionado à questão urbana, política habitacional e participação popular. Realidade que sofreu algumas modificações, com meu ingresso no Mestrado em Sociologia, em que, a partir de uma nova mirada de estudos, tomei como objeto de análise Povos de Terreiros da cidade de Teresina e o PLN, pelo prisma das reflexões sobre cultura e identidade. Ainda na fase de construção do trabalho monográfico, durante incursão em campo, tive a oportunidade de

¹⁰ Sobre questão urbana e políticas públicas no Brasil ver Maricato (2015; 2012) e Ramos (2002).

conhecer a presidente do Comitê Lagoas do Norte¹¹, Fátima Zumbi, que em conversas do cotidiano falou-me ligeiramente sobre a construção de uma Praça dos Orixás na zona Norte de Teresina, e a ameaça – devido às ações do programa – de (des)territorializar espaços de culto afro-religioso. Diante do novo desafio de pensar um objeto de estudo para trabalhar no curso de mestrado, essa problemática pareceu-se instigante. Pensei, então, serem necessários maiores reflexões sobre o assunto. Assim, a escolha por esse tema partiu de decisão própria, tendo sido acordada posteriormente com minha orientadora, que se mostrou interessada por esta empreitada, uma vez que ela já vem realizando e/ou orientando pesquisas sobre a vida cultural de bairros da zona Norte da cidade e sobre como o PLN incide nesse universo.

O fato de professar como fé a religião Católica Apostólica Romana, tendo crescido indo a missas e demais rituais e festividades ligadas ao catolicismo, incluindo o chamado catolicismo popular, também levou familiares e amigos a censurarem a minha decisão de estudar Povos de Terreiro. Somado a isso, nos meses iniciais do mestrado, quando, então, já estava amadurecendo meu projeto de pesquisa, participava, na minha comunidade religiosa, de um curso de formação vocacional para servir à Igreja em que congregava, e o qual, por decisão pessoal, em parte influenciada pelos meus interesses de pesquisa, não cheguei a concluir. Além da Igreja Católica, com certa constância também frequentava cultos evangélicos, tendo estabelecido laços de amizade com pastores e demais frequentadores e frequentadoras de um templo religioso da Assembleia de Deus. Definitivamente, minhas referências, desde a infância, sobre religiões afro-brasileiras, situavam-nas, até aquele momento, como religiões “perigosas” e “demoníacas”.

Confesso que em razão da minha vivência/experiência religiosa, foi muito difícil para mim a imersão no universo cultural afro-brasileiro, sobretudo durante minhas primeiras incursões na temática, seja pela vasta literatura a respeito, principalmente no campo da antropologia, sobre o qual busquei me debruçar com mais rigor e profundidade, seja pelo trabalho de campo propriamente dito, que teve como base o mapeamento de Teresina e constantes visitas a terreiros da zona Norte da capital, *lócus* empírico por excelência desta pesquisa, algo que, não nego, protelei ao máximo, movida pelo medo e pela ignorância em relação às religiões afro-brasileiras. Muitas são as histórias e inquietações que poderia escrever

¹¹ O Comitê Lagoas do Norte foi criado no ano de 2008 pelas entidades dos bairros alcançados pelo PLN, com o objetivo de fiscalizar as obras e as ações do programa quanto aos prazos de execução e os efeitos sociais, ambientais, econômicos e culturais da sua implantação (CARMO; COELHO, 2014).

aqui para demonstrar ao leitor e leitora a minha não familiaridade com as religiões afro-brasileira, e meu temor, no início da pesquisa, em enveredar por um cenário tão desconhecido.

Hoje, tendo superado o medo e o receio em relação às religiões de matrizes africanas, entre eles o de vivenciar situações as quais, como frequentadora de terreiros, na pesquisa, seriam inevitáveis, sinto-me mais à vontade e mais segura para responder a questionamentos sobre minha pesquisa, inclusive aqueles que versam sobre minhas motivações de estudo. Diferente de outrora, já declaro, em voz alta, em todas, como diz Magnani (2002), as manchas, todos os trajetos e circuitos da cidade, o que estudo, para aqueles e aquelas que se aproximam ou se dirigem a mim, no intuito de saber/conhecer um pouco mais sobre as religiões de matrizes africanas, ou mesmo de tomar conhecimento sobre a pesquisa que desenvolvo na zona Norte da cidade, incluindo os próprios pares da academia. Algumas dessas pessoas, cabe ressaltar, fazem isso, inadvertidamente, em tom preconceituoso, o que demonstra claramente o ranço da intolerância religiosa na nossa sociedade, inclusive na academia.

Talvez eu faça isso por estar convencida das importantes inflexões em minha experiência pessoal e acadêmica, até mesmo em minha vivência cotidiana, a partir da minha aproximação com terreiros da zona Norte, visitando as casas, conversando com pessoas, simpatizantes ou não do Candomblé e da Umbanda, perambulando entre terreiros dessa parte da cidade, noites adentro, em festas e outros rituais marcadamente da religiosidade afro-brasileira, participando de eventos que fazem parte do calendário anual das religiões de matrizes africanas na cidade, de reuniões e rodas de conversas com grupos da comunidade de terreiro teresinense e com famílias de santo. Assim, olhando, ouvindo, sentindo e escrevendo, como diz Oliveira (2000), buscando compreender o que se passa a minha volta, no campo, penso que isso deva servir para um melhor entendimento de religiões de matrizes africanas e a construção de suas territorialidades no espaço da cidade, não apenas da minha parte, mas também da parte de outros interessados e interessadas, como eu, em navegar por essas águas, que em Teresina, devido à escassez de estudos e pesquisas sobre a temática, ainda guardam muitos segredos.

Penso, também, que esta pesquisa e a minha experiência aqui relatadas, possam contribuir para desvelar a cortina de medo e preconceito que ainda marca nossos olhares sobre religiões de matrizes africanas. Mesmo que, estrategicamente, o medo sirva a essas religiões, no que tange à manutenção do culto. Espero, assim, a partir deste estudo, motivar outros estudantes e pesquisadores e pesquisadoras a tecerem relações com o universo afro-religioso teresinense. Penso, também, que este estudo ajuda a compreender os aspectos etnográficos e interpretativos sobre o universo religioso afro-brasileiro de Teresina e da zona Norte da cidade, atendendo, como tenho percebido, a um interesse da academia, cada dia mais preocupada em

estudar as culturas religiosas de matrizes africanas na cidade, e ao interesse dos Povos de Terreiro, que veem neste trabalho uma forma de reconhecimento de suas tradições religiosas. E mais que tudo isso, contribua para o reconhecimento da diversidade cultural, étnica e religiosa.

Semelhante ao estranhamento de familiares e amigos e amigas, a minha incursão no cenário afro-religioso da cidade de Teresina despertou, também, a curiosidade de representantes dos Povos de Terreiro, no caso, os atores sociais diretamente abordados nesta pesquisa. Não raras vezes, em campo, tive que responder a rodadas de perguntas sobre minha vida, minha família, meus estudos e, principalmente, como me interessei por estudar religiões de matrizes “afro”. Fiz isso até ser considerada do “pedaço”, no sentido que Magnani (2002) dá ao termo, e minha presença, então, não ser vista mais como estranha ou exótica às comunidades religiosas umbandistas e candomblecistas da zona Norte de Teresina. Inspirando-me na célebre frase de Geertz (2014, p. 16), “os antropólogos não estudam as aldeias, eles estudam nas aldeias”, procurei, com Velho (2013), fazer do exótico familiar, buscando confrontar intelectualmente as interpretações de representantes de Povos de Terreiro em relação a determinados fatos e situações referentes a ritos, cruzamentos entre Umbanda e Candomblé, liturgias, obrigações, identidades, usos da cidade, intolerância religiosa, relações com o PLN, sentidos da Praça dos Orixás, e outros assuntos, com um olhar atento, inclusive, às divergências internas.

Ainda sobre meu processo de imersão e ressignificação no campo, é preciso dizer que no discurso de adeptos e adeptas das religiões de matrizes africanas deveria haver uma razão importante pela qual cheguei a este universo tão particular, que guarda consigo uma dimensão mágico-religiosa que foge ao meu entendimento. Segundo eles e elas, não se resolve, simplesmente, estudar as religiões afro-brasileiras. Por trás dessa escolha, dizem, há motivos específicos que, embora, não revelados ou compreendidos de imediato, por mim ou por membros da comunidade religiosa pesquisada, justificam a presença e/ou a chegada da “estranha” ao espaço da religião.

Não restavam dúvidas, nem para mim, tampouco para mães, pais e filhos e filhas de santo, que eu era uma estranha, uma *ariocô*¹², como se diz, por exemplo, no Candomblé. Nos terreiros, como diz Godman (2003), eu estava a “catar folha”, recolhendo (catando) aqui e ali, pacientemente, informações que me ajudassem a compreender as religiões de matrizes africanas e que, ao final, possibilitassem-me construir um trabalho coerente e plausível sobre os Povos de Terreiro da zona Norte da cidade, no contexto político referido. Era, no campo, alguém

¹² Expressão utilizada para qualificar pessoa que detêm pouco conhecimento sobre o Candomblé.

desejosa de apreender os meandros do universo dos cultos afro-religiosos e suas significações, na cidade de Teresina e, no contexto, para a gestão pública municipal.

Até começar a pesquisa, confesso, nunca tinha ido a um terreiro, ou mesmo participado de rituais e celebrações típicas das culturas religiosas de matrizes africanas. Tudo o que conhecia era o que o imaginário social supõe, em geral, de maneira equivocada e fantasiosa, sobre Umbanda e Candomblé. Desconhecia os símbolos e signos destas religiões, sua história e importância, muito menos entendia a linguagem dos Povos de Terreiro. Foi minha experiência/vivência em terreiros da zona Norte, nas giras, festas e em outros rituais, assim como nas conversas com mães e pais de santo, filhos e filhas de santo – que muitas vezes chegavam a extrapolar os objetivos desta pesquisa – que aprendi o pouco que sei, e que aqui, faço o esforço de trazer à reflexão.

Ainda em minhas primeiras idas a campo, observei, também, que a inusitada presença de uma mulher branca, não iniciada na religião, e que desconhecia por completo os códigos dos terreiros, provocava muita curiosidade/desconfiança entre sujeitos da pesquisa. Afinal, na relação observadora-observada, nossa presença no campo também é significada e, não me engano, detidamente observada. Notei que minha presença, durante certo tempo, foi vista como uma incógnita para as pessoas com quem tive contato na zona Norte da cidade, até o momento em que assumi, para elas, como pesquisadora, a função de contar a história das religiões de matrizes africanas na região. Minha presença, então, foi ressignificada, quando se tornou difundido e consensuado entre os Povos de Terreiro que minha presença tinha esta finalidade e esta formalidade: estava ali, para contar a sua história.

Para uma filha de santo, em especial, eu recebera essa missão dos Orixás, tarefa essa, segundo ela, de grande responsabilidade, que não é dada a qualquer aventureiro e aventureira. Era, pois, uma honra receber essa missão. Tal fato conferiu-me certo prestígio local e facilitou, por vezes, minha entrada em casas de culto afro-religiosos. Porém, essa incumbência, no que tange a sua tão aclamada benignidade para mim, certa vez foi posta em dúvida por uma mãe de santo da região, o que me deixou inquieta, fazendo-me, inclusive, querer desistir. Hoje, após algum tempo imersa na pesquisa e conhecendo um pouco mais deste campo religioso, entendo o que essa líder espiritual quis dizer. Na pesquisa, lido com questões culturais, religiosas, políticas, sociais, econômicas, que envolvem a construção da Praça dos Orixás e a ameaça de remoção de terreiros. No campo religioso, simbolizado por seus próprios praticantes, ao desenvolver a pesquisa, também estou penetrando em um campo de forças sobrenaturais, em um terreno movediço marcado por conflitos e disputas de interesses, e isso, em alguma medida, para uma filha de santo com quem tenho contato, pode representar perigos para mim. Espero

que consiga, por meio destas linhas, cumprir com o meu papel de pesquisadora e com a obrigação que os Orixás a mim destinaram, atendendo a contento os desejos daqueles e daquelas que comigo compartilharam saberes, histórias e posições políticas.

Nessa perspectiva, minha aceitação no campo tornou-se ainda maior, quando em conversas informais, essa filha de santo, que muito tem me acompanhado no trabalho de pesquisa de campo, intermediando relações com pais e mães de santo da região, disse ter descoberto que cheguei até ela por meio de uma terceira pessoa, cujo nome foi indicado por uma entidade para ajudar em sua luta frente às intervenções urbanísticas do PLN. A partir dessa descoberta, ela disse ter ainda mais certeza de que eu não estava estudando as religiões de matrizes africanas por acaso. Nas suas palavras, “a gira foi bem girada!”.

Até minha presença no campo passar por este processo de ressignificação, era comum ouvir: “ – Quando vi Daniele me perguntei: o que essa menina queria estudando Umbanda?”, ou “ – Vou te apresentar à minha mãe de santo para ver o que ela diz sobre você!”, ou até mesmo, “– Eu ainda não entendi o que Daniele quer estudando a religião; eu sei que ela não é da religião, ela não tem corrente, mas não descobri ainda o por que ela está estudando a Umbanda [...], acho que é porque ela é curiosa e boa na caneta!”. Para quem não expressava oralmente sua curiosidade em relação a mim, os olhares, as expressões faciais, os sorrisos e os silêncios, que muito diziam, deixavam transparecer a curiosidade no que se refere a minha circulação nos terreiros da cidade. Para minha surpresa, em novembro de 2015, foi a mim revelado que “tenho corrente” e que sou filha de Xangô¹³, tendo também um cruzamento com Nanã¹⁴. Ser tida como filha de Xangô legitima minha presença, como pesquisadora, na comunidade Boa Esperança e no movimento de resistência contra as ações do PLN. Passei, então, a ser conhecida como o “Leão de Xangô”, que segundo a filha de santo referida, uma entidade havia prometido enviar para ajudar na luta contra as ações do Programa.

¹³ Senhor dos raios, dos trovões e da justiça. Orixá que solta fogo pela boca. Seu símbolo é o *oxê*, machado de asas, com duas faces. Sincretizado com São Jerônimo, usa vestes nas cores vermelho e branco (SILVA, V. G., 2005).

¹⁴ Também denominada Nanã *Buruku*, Nanã é o orixá das chuvas, dos mangues, do pântano, da lama. Chamada carinhosamente de avó, por ser imaginada como uma anciã, é a orixá mais antiga do mundo. Nanã é conhecida como a senhora da morte, sendo responsável pelos portões de entrada (reencarnação) e saída (desencarne). Com o domínio da vida e da morte, saúde e maternidade, a orixá é dona de um cajado chamado *Ibiri*. Suas cores são o branco e azul. Sua comida preferida é mungunzá, *aberén*, mostarda e taioba. No Brasil, é sincretizada com Nossa Senhora Santana. Sua saudação é *Salúba!* (VERGER, 1997). Interessante pontuar que a zona Norte de Teresina é uma das regiões em que mais se encontra o “barro”, um dos domínios de Nanã. Para alguns religiosos e religiosas, a orixá é dona das terras dessa região, e oleiros e artesãos são seus filhos e filhas. Coincidência ou não, sou moradora da região. Em relação a ter corrente, teria sido uma entidade a falar sobre a minha ligação com esse Orixá. Não consultei uma mãe ou um pai de santo para saber do “meu” santo.

Considero que fui bem recebida pelos Povos de Terreiro. Alguns pais e mães de santo com quem conversei manifestavam, após as entrevistas, que tinham gostado de mim, e convidavam-me para retornar a suas casas em outras ocasiões. Mas também houve quem me olhasse com ar de interrogação e desconfiança, inclusive outros pesquisadores e pesquisadoras do tema. O fato de não ser da religião e de não ter a aparência física (fenótipo) do povo negro, devo dizer, muito contribuiu para isso. Mas pude ver em campo, com certa frequência, algumas pessoas consideradas “brancas” nos terreiros, e ouvir relato de um filho de santo de que, hoje, religiões afro-brasileiras estão passando por um processo de embranquecimento, acolhendo todos que as procuram, independente de raça/etnia.

Por não ser iniciada na Umbanda e/ou no Candomblé, alguns conhecimentos, entre eles aqueles reconhecidos entre os Povos de Terreiro como da “ciência da religião”, não me foram revelados. Tais conhecimentos talvez me ajudassem a compreender melhor o campo afro-brasileiro e, assim, realizar com mais propriedade interpretações acerca dos pontos de vista de adeptos e adeptas das religiões de matrizes africanas em relação ao PLN, e elaborar, com mais rigor e profundidade, respostas para o problema de pesquisa. Como me disse certa vez uma mãe de santo: “– Eu não vou te falar certas coisas porque você não é da religião!”. Logo, por não ser do “santo”, de “terreiro” ou do “axé”, não tive acesso a alguns fundamentos destas expressões de religiosidade. De todo modo, não me iludo em pensar que aquilo que poderia ser dito a mim em entrevistas gravadas em aparelhos eletrônicos (gravadores digitais e celulares), e/ou conversas registradas em diário de campo, foi falado em sua plenitude, pois, aprendi no campo que nem tudo é revelado por pais e mães de santo. Como diz Braga (2000), manter os segredos da religião faz parte da conduta ética dos que declaram como fé a religiosidade de matriz afro-brasileira.

Hoje, de “alma lavada” e totalmente tocada e transformada pela pesquisa, não tenho a pretensão, aqui, de esboçar uma autobiografia, mas apenas de evidenciar aspectos que marcaram minha imersão no campo, porque penso ser necessário deixar claro para o/a leitor e leitora o lugar de onde falo, uma vez que o texto reflete, diretamente, a minha compreensão do objeto de pesquisa. Como parte desta dissertação, localizo-me como observadora e, de certa forma, como participante de situações ocorridas nos terreiros e nas comunidades religiosas de matrizes africanas teresinenses, durante o período referente ao ano de 2015-2016, dedicado, exclusivamente, a esta pesquisa e ao trabalho de campo.

Neste sentido, ao expor minhas experiências de pesquisa, não estou interessada em levantar problemáticas relacionadas ao meu medo em relação a essas religiões, quando, reforço, iniciei o estudo. O meu objetivo ao rememorar acontecimentos da pesquisa ultrapassa a

personalidade e impõe-se como perguntas dirigidas a todos nós que construímos e somos construídos pela sociedade: por que, afinal, alimentamos falsos mitos e exorcizamos, reiteradamente, religiões de matrizes africanas? Por que o poder público – em seus diversos níveis –, mediante políticas públicas, incluindo aquelas de caráter urbanístico e cultural, foco de análise desta pesquisa, historicamente, ocupa-se, por meio de ações e omissões, em contribuir, muitas vezes, para que Povos de Terreiro permaneçam na invisibilidade? Por que o poder público marginaliza e/ou negligencia direitos inerentes a todos os cidadãos e cidadãs brasileiros e brasileiras, incluindo Povos de Terreiro? Ao apresentar minha imersão no campo, procuro articular, de alguma forma, a minha história de aproximação a essas questões e a vivência no campo de religiosidade, com o qual tento dialogar neste trabalho.

Por conseguinte, destaco que o acesso ao campo foi mediado por representantes das religiões de matrizes africanas (filhos e filhas de santo, mães de santo), moradores e moradoras da região das Lagoas do Norte e membros do Comitê Lagoas do Norte. Com esses últimos, já contava com certa aproximação, em razão da pesquisa monográfica¹⁵. Como também faz parte desta pesquisa a análise do PLN como política pública de intervenção urbanística, contatei estudantes do curso de Direito da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), que em conjunto com outros estudantes e professores e professoras, tanto da Universidade Federal do Piauí (UFPI) quanto da UESPI, realizam estudos na região das Lagoas do Norte, e apoiam – ou simpatizam – com o movimento organizado, desde 2014, por moradores e moradoras das áreas de intervenção do PLN, contrário às remoções involuntárias e aos reassentamentos previstos pelo Programa, agora, como dito, em sua segunda fase de execução. Esse movimento ganhou força como expressão de resistência, sobretudo na comunidade que reside ao longo da Avenida Boa Esperança, nos bairros São Joaquim e Olarias, aqui identificada como “Comunidade de Boa Esperança”.

¹⁵ Para me aproximar dos grupos do campo das religiões afro-brasileiras, contei com a valorosa contribuição de Ingrid Gomes, amiga de longa data e que, para minha grata surpresa, tornou-se filha de santo de uma casa tradicional da zona Norte. Meus primeiros passos no universo afro-religioso teresinense iniciaram-se, assim, com seu apoio. No decorrer do trabalho de campo, especialmente durante o período em que passei a mapear os terreiros da região, também tive a meu lado outra filha de santo, Maria Lúcia, que também se tornou uma grande amiga e passou a dividir comigo experiências, inquietações e angústias relacionadas ao tema da pesquisa. Essa também me apresentou a moradores e moradoras que devem ser alcançados e alcançadas pelas ações do PLN na sua segunda etapa, de modo que foi possível minha integração, enquanto pesquisadora, à comunidade que reside na Avenida Boa Esperança, nos bairros São Joaquim e Olarias, e aproximação com outros “atingidos do Lagoas do Norte”, residentes nos bairros Mafrense, Poti Velho e Nova Brasília. Cito, ainda, dentre aqueles e aquelas que me ajudaram a estabelecer, no início da pesquisa, relações com meu campo de estudo, Adilson Mattos, filho de santo de um terreiro parnaibano, e atual frequentador de uma casa de culto afro-religioso na zona Sul da cidade.

Cabe ressaltar que para moradores e moradoras que residem nas áreas de intervenção do PLN, mais exatamente, aqueles e aquelas que moram na Avenida Boa Esperança, e que estão diretamente envolvidos e envolvidas com ações de mobilização da comunidade, também sou vista como alguém que está ali para contar a história da comunidade e fazer o registro da memória e da vida cultural da região ameaçada com o avanço das obras do programa. O fato de simpatizar com a luta de moradores e moradoras, e de morar em um bairro alcançado pelas ações do PLN, o que me faz, também, uma “atingida pelo Programa Lagoas do Norte” – como costumeiramente referem moradores e moradoras das áreas de intervenção do Programa a si próprios – de alguma maneira, qualificou-me e deu-me legitimidade para estar junto com a comunidade de Boa Esperança, conferido-me o direito de ocupar um cargo na diretoria da Associação Centro de Defesa Ferreira de Sousa¹⁶, do qual tomei posse em agosto de 2016.

Desde o início de 2016 tenho acompanhado, de maneira sistemática, as reuniões de moradores e moradoras, as audiências públicas para tratar sobre as intervenções do PLN, participado de atos públicos, oficinas, visitas de estudantes à comunidade, organizadas por professora do curso de Serviço Social da UFPI, e do curso de arquitetura do Instituto Camilo Filho (ICF), e de confraternização de moradores e moradoras, como almoços, jogos de bingos, e outras atividades, algumas das quais, realizadas com objetivo de integrar, mobilizar e propiciar momentos de lazer e aprendizado na comunidade¹⁷. A exemplo, dentre outros, da apresentação do grupo mirim de bumba meu boi da comunidade Boa Esperança – organizado por moradores e moradoras do local, e chamado de Boi da Esperança – realizada em agosto de 2016, contando, ainda, com a participação de um grupo de teatro da cidade, e da festa em comemoração ao dia das crianças, em outubro de 2016, ambas realizadas na Escola Dílson Fernandes, localizada na Avenida Boa Esperança.

Como o leitor e leitora deve ter percebido, ainda não respondi plenamente à minha questão inicial. Afinal, porque estudar culturas religiosas de matrizes africanas em interface com o espaço da cidade e políticas urbanas? A resposta contempla, ainda, a importância de fomentar discussões sobre os rumos que o processo de urbanização das cidades tem ganhado nos últimos anos, e o lugar que a cultura, no caso, a religiosa de matriz africana tem assumido nas cidades e nos processos de intervenção urbanística, sobretudo quando, como indicado por

¹⁶ Entidade da sociedade civil criada por moradores e moradoras da Comunidade Boa Esperança no intuito de organizar esforços no que diz respeito ao enfrentamento as ações do PLN. Como pesquisadora e atingida do PLN, faço parte da Comissão de Ética desta entidade. Para saber mais sobre esta instituição da sociedade civil, ver Pereira (2017).

¹⁷ Pereira (2017) etnografa alguns desses espaços de confraternização de moradores e moradoras, defendendo que eles também são espaços políticos.

Carmo e Moraes (2016, p. 18), cultura vem sendo cada vez mais acionada, discursivamente, “para solucionar/amenizar problemas sociais, tornando-se argumento legitimador de intervenções, ao tempo em que também serve de moeda para redesenhar as cidades”.

A opção por estudar como se dá a relação da política pública de intervenção urbanística, PLN, com a vida cultural na região Norte de Teresina, no caso, com as culturas religiosas de matrizes africanas, no que tange a sua territorialidade, deve-se, primeiro, ao meu interesse, como pesquisadora, de dar continuidade ao estudo sobre o PLN, iniciado, como referido, durante trabalho monográfico. O fato de ser moradora da região alcançada pelas ações do programa também contribui para despertar o interesse neste estudo. Além dessas motivações, julgo necessário trazer à tona a situação de Povos de Terreiro de Teresina, tradicionalmente, como observado em campo, e constado em literatura especializada, marginalizados e abandonados pelas políticas públicas e pelo Estado, na trajetória de urbanização da cidade. No caso em análise, seguidores e seguidoras das religiões de matrizes africanas, para utilizar o termo empregado por Prandi (2003), passaram, com o avanço das obras do PLN, a ter ameaçado seu direito à cidade, no sentido que Léfèbvre (2001) confere a essa expressão, incluindo seus direitos culturais (MONTE, 2016; MORAES *et al.*, 2014; MONTE; MORAES, 2016 e 2015; CUNHA FILHO, 2000).

Além de todos esses fatores, elenco também a notável ausência/deficiência de estudos sobre religiões de matrizes africanas em Teresina e a necessidade de pensar e explorar esse campo cientificamente, a partir de estudos empíricos, como fator motivador desta pesquisa.

Método de investigação

A escolha do objeto de pesquisa e sua operacionalização estão diretamente imbricadas ao campo epistemológico, teórico e de análise empírica, e seus métodos de investigação. Constituindo-se em formas de abordagem do real, que determinam a apreensão e análises de dados (BRUYNER, HERMAN e SCHOUTHEETE, 1991), a metodologia, diz Moraes (2013, p. 21), “não corresponde a uma metrologia”, isto é, a uma tecnologia dos fatos científicos. Penso método como produto e processo que, por conseguinte, compreende uma lógica que não se esgota na reflexão *a posteriori*, uma lógica que se inscreve em procedimentos, validações e critérios de demarcação científica e uma lógica de descoberta, na qual se faz necessário manter a vigilância epistemológica do próprio processo do objeto científico (MORAES, 2013), nos termos do que Bourdieu (1989) define como “reflexividade reflexa”.

Esta pesquisa, de abordagem socioantropológica e de cunho predominantemente qualitativo, orienta-se pelo campo interpretativo da investigação, na perspectiva da compreensão e da produção de sentidos¹⁸. Com vistas a alcançar uma interpretação densa, no sentido que Geertz (2014) atribui à interpretação das culturas, na pesquisa de campo, proponho um olhar de perto e de dentro¹⁹ (MAGNANI, 2002) sobre as culturas religiosas de matrizes africanas na zona Norte de Teresina e suas relações com a política pública de intervenção urbanística, o PLN, tendo como referência significados e sentidos que vêm sendo produzidos e acionados pelos Povos de Terreiro, entre consensos e dissensos internos e nas relações com o poder público.

Neste estudo de pendor etnográfico, três modalidades de investigação ganharam centralidade: a pesquisa teórico-bibliográfica, a pesquisa documental e a pesquisa de campo. Reconhecendo a necessidade de aprofundar conceitos e estabelecer diálogos epistemológicos e teóricos de maneira a elucidar questões que norteiam este estudo, a pesquisa teórico-bibliográfica, realizada ao longo do processo de escritura desta dissertação, no diálogo constante com a pesquisa de campo, visa à apresentação e exame de categorias analíticas fundamentais para a reflexão sobre o objeto em análise, a saber: culturas religiosas, religiões de matrizes africanas, cultura e identidades, territórios sociais, territorialidade, territorialização/desterritorialização, cidades, intervenções urbanísticas, paisagem cultural, gentrificação, segregação socioespacial, direito à cidade, direitos culturais, dentre outras.

Autores como Prandi (1990; 1995; 2000; 2003; 2004; 2011), Silva, V. G. (1995; 2000; 2005; 2007), Bastide (1971a; 1971b; 2001), Carneiro (1991a; 1991b; 2005), Ferreti, M. C. (2001; 2006; 2011), Maggie (2001), Braga (1999; 2000), Negrão (1993), Ortiz (1976), Concone (1987), Ramos (1988a; 1988b), Verger (1997), Querino (1988) e outros autores e autoras, formam o fundo teórico, no âmbito da temática religiões de matrizes africanas nesta dissertação. Pensando em termos locais, o trabalho de antropólogos e antropólogas, sociólogos e sociólogas e historiadores e historiadoras acerca das religiões de matrizes africanas na cidade de Teresina, como o de Lima, S. O. (2014), Cavalcante (2011; 2013), Cavalcante e Souza (2005), Souza, R. A. (2012), Cruz (2014), Silva, M. C (2008), Sousa, T. M. (2012), Souza, A. M. (2015), Chagas Filho (2011), Ribeiro (2014), Silva, H. R. (2013), Silva, R. W. (2014),

¹⁸ Considerando a tradição da sociologia compreensiva de origem weberiana que influencia, como perspectiva epistemológica, a antropologia interpretativa de Clifford Geertz, e a abordagem de produção de sentidos de Jane Spink.

¹⁹ O olhar de perto e de dentro proposto, aqui, remete à própria ideia de etnografia. A partir desse olhar e de um diálogo constante com o campo e da interação em diversos contextos com interlocutores e interlocutoras, busco construir interpretações sobre o objeto de pesquisa.

Brandin (2012), Lima, S. V. (2016; 2017) e de Tavares (2017), em andamento – no programa de pós-graduação de Antropologia –, fornecem subsídios para compreender os inícios e a institucionalização das religiões afro-brasileiras em Teresina, sua formação, enquanto expressão religiosa e cultural na cidade, e suas configurações atuais, à medida em que ajuda a refletir, também, sobre os elementos que compõem a identidade afro-religiosa teresinense. No que se refere à cidade de Teresina, sua história e processo de urbanização, autores como Chaves (1998), Nascimento (1999; 2007), Façanha (1998; 2007), Lima, A. J. (2010; 2007), dentre outros e outras.

Em se tratando das temáticas territórios sociais, processos de territorialização e desterritorialização, Little (2002), Trindade Junior (1998), Silva, J. M. (2000) são acionados para discutir os fenômenos de (des)territorialização e (re)territorialização, assim como territorialidades dos Povos de Terreiro na cidade de Teresina. Sales Junior (2014), Nogueira (2012), Santos (2013), Carneiro (2011) e Giumbelli (2008), com estudos sobre religiões afro-brasileiras e presença religiosa no espaço público, nos auxiliam na tarefa de entender como as territorialidades sagradas africanas manifestam-se em contextos urbanos, sobretudo naqueles marcados pelo avanço de políticas públicas de intervenção urbanística, que se intensificam em tempos de financeirização do capital. Essas, por sua vez, alteram redes de sociabilidade e relações com o espaço, provocando, inevitavelmente, perdas/mudanças culturais e identitárias em suas áreas de intervenção. A partir do pensamento desses autores e autoras, abordo temas como hierarquização religiosa do espaço, com ênfase nos processos de expulsão/afastamento de elementos das culturas religiosas de matrizes africanas de áreas centrais de aglomerados urbanos para as franjas da cidade, cena essa que se tem se repetido em muitos centros urbanos do território nacional.

Na reflexão sobre cultura, identidades, espaço, cidades, bairros, intervenções urbanísticas, paisagem cultural, urbanização, gentrificação, segregação socioespacial, direitos à cidade e direitos culturais, autores como Geertz (2014), Cucho (2002), Laraia (2001), Oliveira (2006), Woodward (2000), Hall (2002; 2003), Certeau (2003), Harvey (2008), Léffèbvre (1999; 2001), Sanchez (1999), Maricato (2000), Cunha Filho (2000), Vainer (2000), Arantes (2000), Monte (2016), Moraes (2013), Debord (2003), dentre outros e outras, são aqui referenciados. Clássicos da sociologia, como Durkheim (1989; 1996), Marx (1984) e Weber (1980), também alicerçam o referencial teórico desta pesquisa. Assim, a pesquisa propõe-se a estabelecer diálogos/articulações entre diversos campos do conhecimento (sociologia, antropologia, direito, geografia, etc), de modo a lançar luzes sobre a problemática abordada.

A pesquisa documental (CELLARD, 1997; SPINK, 2000; MAY, 2004) dá-se a partir da análise de documentos acessíveis à pesquisadora. Dentre esses, os institucionais, produzidos pela PMT e por outras entidades envolvidas diretamente com a temática abordada nesta dissertação, como pareceres, relatórios, atas, projetos e documentos referentes à intervenção urbanística levada a cabo pelo PLN, documentos oficiais do Programa e correlatos; além daqueles relacionados aos terreiros que compõem a paisagem urbana/cultural²⁰ da zona Norte de Teresina.

A pesquisa de campo baseou-se na triangulação de diferentes técnicas de pesquisa e métodos de investigação, o que possibilitou uma percepção do objeto em estudo, por ângulos diferenciados. Nesta perspectiva, o trabalho de campo está pautado em observações direta e participante (MICHELAT, 1987; MAY, 2004; VELHO, 1978; OLIVEIRA, 2000), entrevistas individuais, semiestruturadas com tópicos guias (BOURDIEU, 1997; GASKELL, 2003) realizadas com pais e mães de santo da zona Norte de Teresina, em particular, com aqueles e aquelas que detêm casas de culto afro-religioso na área de intervenção do PLN, investindo no trabalho da memória (GODOI, 1999), na memória coletiva (HALBWACHS, 1968), na expressão de identidades acionadas pelos sujeitos entrevistados, no que se refere às culturas religiosas de matrizes africanas. Foram realizadas doze entrevistas com pais e mães de santo da zona Norte, três com técnicos da prefeitura e contratados para desenvolver trabalhos referentes ao PLN, uma com membros do Comitê Lagoas do Norte, duas entrevistas com filhos de santo e quatro com moradores e moradoras da região de alcance do PLN.

Além de buscar compreender elementos da histórica cultural (BARROS, 2003), no diálogo metodológico com o campo da história oral, das religiões de matrizes africanas na área foco desta pesquisa, as entrevistas visam, também, fornecer informações que possibilitem conhecer como os Povos de Terreiro veem/significam/interpretam o PLN e suas intervenções nos bairros alcançados por suas ações, em especial, no que tange às ameaças de remoção de terreiros e à edificação da Praça dos Orixás. Técnicos da PMT, moradores e moradoras das áreas de intervenção do PLN, incluindo aqueles e aquelas residentes no entorno do local onde deve ser erguida a Praça dos Orixás também foram entrevistados e entrevistadas. Conversas no cotidiano (MENEGON, 1999) com adeptos e adeptas das religiões afro-brasileiras (mães e pais de santo, filhos e filhas de santo, dentre outros), moradores e moradoras da região das Lagoas do Norte e técnicos e técnicas do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN)

²⁰ Nesta dissertação, uso o termo paisagem cultural, no sentido em que Monte (2016) utiliza, para pensar direitos culturais no bairro Poti Velho, localizado na zona Norte de Teresina, em relação às intervenções urbanísticas promovidas pelo PLN.

também são fonte de construção de dados. Todas essas atividades com as devidas indexações no diário de campo (BRANDÃO, 1998; WHITAKER, 2002).

O trabalho de produção de imagens fotográficas (MARTINS, 2008; LOIZOS, 2003) foi realizado na perspectiva de tratar a imagem como linguagem (BITENCOURT, 1998), inclusive, no corpo do texto da dissertação. Além das produzidas por mim, são utilizadas imagens existentes, que sejam acessíveis e que atendam aos interesses da pesquisa. No intuito de obter informações (imagens fotográficas e textos) que possam subsidiar o estudo, realizei busca em *sites* locais, incluindo os de órgãos públicos, como o da PMT. Jornais eletrônicos da cidade foram consultados no período de construção deste trabalho²¹. Na busca de compreender um pouco mais sobre as religiões de matrizes africanas, também recorri a obras literárias que tratam sobre o tema.

No processamento das informações, são utilizadas técnicas de análise de conteúdo (CHIZZOTTI, 2014; MICHELAT, 1987), através de mapas de produção de sentidos (APPOLINÁRIO, 2006; SPINK, 2000). Ressalto que, nesta dissertação, as imagens fotográficas não apresentam boa resolução. Por limites de tempo, não foi possível retornar ao campo e realizar novos registros fotográficos.

Em relação à identificação de informantes e das casas de culto afro-religioso da zona Norte, incluindo suas localizações, essa ocorreu com autorização do interlocutor e interlocutora. E no capítulo IV, omito as identificações para evitar exposições desnecessárias. A identificação foi feita com autorização do interlocutor e/ou interlocutora. É importante enfatizar que no decorrer desta construção textual será utilizada a retórica de narração processual e narração reflexiva (COLOMBO, 2005)²². A exposição textual desta dissertação organiza-se em introdução, desenvolvimento de quatro capítulos, conclusão, bibliografia e anexos²³. Vale ressaltar que ao longo desta dissertação, campo e teoria dialogam, não havendo construção de um capítulo exclusivamente teórico.

No capítulo I, falo sobre Povos de Terreiro no Brasil, em abordagem socioantropológica das religiões afro-brasileiras, com destaque para a Umbanda e o Candomblé, expressões afro-

²¹ Jornal O Dia e Jornal Meio Norte.

²² Com base em Colombo (2005), esclareço que a opção pelo uso dessas duas formas retóricas deve-se à natureza desta dissertação, uma vez que o texto fundamenta-se em um discurso científico e narrativo. Quando tratar sobre a realização da pesquisa, o trabalho de campo, as fases que a caracterizaram, suas contingências e a relação entre observador e observado, emprego a retórica narrativa processual. No diálogo com autores e autoras da sociologia, antropologia e outras áreas do conhecimento, com vistas a iluminar as problemáticas discutidas nesta dissertação, lanço mão da retórica narrativa reflexiva. Assim, os discursos na primeira e na terceira pessoas devem se alternar no decorrer do texto.

²³ Obras como “O compadre de Ogum”, “Mar Morto” e “Capitães de Areia”, de Jorge Amado, que abordam direta ou indiretamente a temática das religiões afro-brasileiras.

religiosas que se apresentam, por excelência, no cenário teresinense. Abordo, ainda, a formação das culturas religiosas de matrizes africanas na cidade de Teresina, retomando aspectos da sua história social na cidade, nos séculos XIX e XX.

No capítulo II, escrevo sobre territórios sociais de Povos de Terreiro em Teresina, descrevendo as configurações atuais das religiosidades de matrizes africanas na geografia teresinense, usos, (re)apropriações e (re)significações do espaço urbano por adeptos e adeptas das religiões de matrizes africanas, referindo processos de expansão urbana em Teresina e suas consequências/influências na definição de territórios sociais dos Povos de Terreiro da cidade.

No capítulo III, falo da zona Norte de Teresina e de sua vida cultural, com foco nas casas de cultos afro-religiosos mapeadas/identificadas nesta parte da cidade, em específico, na região definida pelo PLN como Lagoas do Norte. Neste capítulo, procuro fazer uma caracterização dos terreiros da zona Norte, como esses se apresentam e localizam-se na região, como dialogam entre si as tradições de Umbanda e de Candomblé, e como se territorializam na região e na cidade. Como parte dessa exposição, apresento mapas etnográficos dos terreiros da zona Norte, imagens fotográficas de terreiros e mapas de parentesco das famílias de santo da área em estudo. Ainda nesse capítulo, com base em registros orais e na memória individual e coletiva de Povos de Terreiros e moradores e moradoras dessa parte da cidade, falo sobre a trajetória histórica dos terreiros na região, referindo as primeiras casas de culto religioso e o nome de líderes espirituais que contribuíram para a história cultural das religiões de matrizes africanas na zona Norte de Teresina.

No capítulo IV, discorro sobre o PLN e sua intervenção urbanística na cidade de Teresina, direcionando minhas atenções para as dimensões cultural e social do programa. No que tange à primeira, focalizo mais precisamente a construção da controversa “Praça dos Orixás”. Quanto à segunda, trato da organização de moradores e moradoras, dentre eles, Povos de Terreiros em movimentos de resistência à remoção compulsória e reassentamentos previstos pelo Programa e que alcançam famílias de santo e terreiros da região. Faço isso sob a ótica do direito à cidade e dos direitos culturais. Após o quarto capítulo, apresento as conclusões, referências bibliográficas utilizadas no texto e anexos.

Tendo exposto minhas considerações prévias do trabalho, e a fim de começar a mergulhar no campo afro-religioso de Teresina, como diz um ponto cantado da Umbanda, “eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora! Eu abro a nossa gira, Sambolê pamba de Angola!”.

CAPÍTULO I

NOS “CAMINHOS DE ARUANDA”: culturas religiosas de matrizes africanas em Teresina

*“ Trazidos por navios negreiros
Do solo africano para o torrão brasiliro
Os negros escravos
Que entre gemidos e lamentos de dor
Traziam em seus corações sofridos
Seus orixás de fé
Hoje tão venerados no Brasil
Nos rituais de Umbanda e Candomblé” (Tributo aos Orixás, Clara Nunes.)*

Acostumada a ouvir dizer que Teresina é uma cidade “santa” por excelência, sobretudo no que se refere à comunidade Católica Apostólica Romana local, neste capítulo, escrevo sobre narrativas-mestras da cidade, procurando mostrar uma Teresina para além das práticas religiosas ligadas ao catolicismo, com destaque para a formação e características de culturas religiosas de matrizes africanas, no espaço citadino, ao longo da história. Para isso, traço um panorama da literatura sobre essas religiosidades em Teresina, abordando, antes, a temática das religiões de matrizes africanas e Povos de Terreiros no Brasil.

1.1 SOBRE RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS E POVOS DE TERREIROS NO BRASIL: prolegômenos

Como fenômeno sociocultural, o campo das religiosidades interpelam às Ciências Sociais, do pensamento clássico ao contemporâneo. No campo da Sociologia, autores como Max Weber e Émile Durkheim, dentre outros, preocuparam-se em compreender o fenômeno religioso. No entanto, suas interpretações, ainda que sirvam como referências para pensar e significar elementos particulares do campo afro-religioso, assentaram-se na análise de sistemas religiosos mundiais e totêmicos. Weber (2004 e 2015) debruçou-se no estudo das religiões consideradas mundiais (confucionismo, judaísmo, cristianismo, hinduísmo e budismo), focalizando a ação religiosa. Durkheim (1996) estudou as formas elementares da vida religiosa, trazendo para reflexão a dualidade sagrado-profano.

No campo da antropologia, os estudos clássicos sobre fenômenos propriamente religiosos e/ou experiências religiosas de sociedades, permaneceram circunscritos, principalmente, à construção de conhecimentos sobre mitologias, ritos, crenças, feitiçarias, magias e organização social e cultural de povos e comunidades. A temática da religiosidade,

aparecendo, muitas vezes, de maneira transversal nas pesquisas. Os trabalhos de Eliade (1979) e (2010), Frazer (1982), Mauss (2003), Mauss e Hubert (2005), Levi Strauss (2010), Malinowsky (1984) e de Evans- Prithard (2005), que nascem a partir do interesse e necessidade de compreender, em sistemas culturais complexos, as manifestações/expressões religiosas de forma densa, são fundamentais no que tange a tentativa de produzir uma “antropologia das religiões”.

Nesta direção, estudos sobre povos africanos e suas religiosidades, religiões de matrizes africanas e de Povos de Terreiros no Brasil, seja no campo da sociologia, seja no campo da antropologia, aparecem e ganham visibilidade, despertando o interesse de pesquisadores e pesquisadoras em anos mais recentes. Nesta direção, tais estudos voltam-se à compreensão/explicação de que por meio de religiões de matrizes africanas, presentes nas diversas esferas da vida humana, homens e mulheres conferem explicações e sentidos a determinadas experiências e vivenciam e significam o mundo, partilhando, individualmente e/ou em comunidade, crenças, cultos, rituais e tradições.

No caso das religiões de matrizes africanas e Povos de Terreiros no Brasil, autores como Pierre Verger, Roger Bastide e Edson Carneiro, são referências na temática, sendo leituras obrigatórias a quem deseja alcançar uma compreensão mais aprofundada destas religiosidades e suas cosmovisões.

Dentre os trabalhos pioneiros sobre afro-religiosidades no Brasil está “O animista fetichista dos negros baianos”, escrito em 1935, e “Os africanos no Brasil”, publicado em 1977, ambos escritos pelo médico legista Raimundo Nina Rodrigues. O primeiro, com grande conteúdo racista, conforme Silva, V. G. (1995), mostrava as influências sociais exercidas pela raça negra no Brasil, e o segundo, com caráter descritivo, procurou ampliar e sistematizar as sobrevivências africanas no país. Independente das críticas às visões reducionistas desses autores, seus estudos foram fundamentais para estimular novas pesquisas e produção de conhecimentos sobre estas religiões. As obras de Ramos (1971, 1988), Querino (1988) e Landes (2002), também se constituem em marcos no estudo dos processos de formação das religiões de matrizes africanas no território brasileiro e as configurações indenitárias, culturais e territoriais que ganharam na atualidade.

Na cena contemporânea, Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves Silva e Mundicarmo Ferretti, dentre outros autores e autoras, têm produzido contribuições importantes para entendermos o universo do Candomblé, da Umbanda, do Tambor de Minas, do Terecô, das Encantarias e de outras expressões religiosas de origens africanas e indígenas. É assim, passeando entre autores clássicos e contemporâneos que, para falar sobre religiões de matrizes africanas e Povos de

Terreiros no Brasil, tomo como base os trabalhos de Verger (1997), Bastide (1971a;1971b; 2001), Carneiro (1991a, 1991b, 2001 e 2005), Concone (1987), Negrão (1993) e Prandi (1990, 1995, 2000, 2001, 2004 e 2003).

Abordar o fenômeno das religiões de matrizes africanas e Povos de Terreiros no Brasil requer um esforço em conhecer e interpretar culturas religiosas que, com o transcorrer dos séculos, em várias formas de cultos e expressões, surgiram e se multiplicaram em todo território brasileiro, construindo e recriando, em terras americanas, o que Prandi (1995) chamou de uma “África Simbólica”. Atentando para o campo afro-religioso brasileiro como um espaço de construções identitárias étnicas, culturais e religiosas híbridas (CANCLINI, 1998), a análise daquilo que se convencionou denominar de “religiões afro-brasileiras”, ou “influências africanas no Brasil”, e mesmo “sobrevivências africanas” e/ou “aculturação negra”, como sugere Concone (1987) ou, ainda, “reinvenção da África no Brasil”, como refere Silva, V. G. (2005), seguramente, é importante para compreendermos a constituição de Povos de Terreiros e suas influências nas culturas, nas religiões e identidades brasileiras.

É sob o ângulo da cultura e da identidade, inspirando-me em Bastide (1971), que tento elaborar, de maneira sucinta, uma espécie de sociologia da sociologia interpretativa das religiões de matrizes africanas e Povos de Terreiros no Brasil. Sem querer estender-me a aspectos históricos, cosmológicos e litúrgicos dessas religiões, assunto amplamente estudado e exaustivamente etnografado por vários intelectuais brasileiros e estrangeiros (BASTIDE, 1971a; 1971b; CARNEIRO, 1991a; 1991b; 2001; 2005; CONCONE, 1987; VERGER, 1987; QUERINO, 1988; RAMOS, 1971; 1988; SILVA, V. G., 2005; NEGRÃO, 1993 e PRANDI, 1990; 1995; 2000; 2004; 2001; 2003; 2011), meu objetivo, nesta seção, mesmo correndo o risco de parecer repetitiva, é compreender como culturas e identidades religiosas de origem africanas formaram/formam-se entre fronteiras, a partir da insígnia do poder, da ciência, do conhecimento e de dominantes culturais, identitários e religiosos, em uma nação tradicionalmente construída pelas margens (BHABHA, 1998; HALL, 2003).

Pensando como Hall (2003), que identidades são históricas e que a sociedade é constituída por diversos grupos, comunidades e/ou povos cujas origens não são únicas e, sim, variadas, entendo a trajetória de povos africanos, escravizados no Brasil, e suas descendências de modo que, longe de representarem apenas continuidades com seu passado, as identidades culturais, étnicas e religiosas estão marcadas por rupturas; muitas, como assevera Hall (2003, p. 30), “aterrizadoras, violentas e abruptas”. Assim, proponho-me a falar sobre Povos de Terreiros no Brasil à luz da diáspora negra, pois se é verdade que religiões africanas atravessaram o Atlântico em navios negreiros, tão bem representados e recitados nos versos

aboliconistas do poeta Castro Alves, e que as religiosidades afro-brasileiras resultam de processos de aculturações provenientes do contato de negros e negras com povos indígenas e brancos (SILVA, V. G., 2005; PRANDI, 1990; 1995; 2000), o desembarque de diferentes povos, trazidos violentamente da África para serem escravizados no Novo Mundo, simboliza e marca o nascimento da diáspora negra e das religiões de matrizes africanas em nosso país (BASTIDE, 1971; SILVA, V. G., 2005; PRANDI, 1990; 2000).

Falar de religiões de matrizes africanas e – acrescento – de Povos de Terreiros, implica progressivas digressões ao continente africano, isto é, à África, como diz Concone (1987). Entretanto, vista a importância de algumas discussões que tangenciam e atravessam a formação das religiões africanas nas Américas e suas relações com os cultos dos orixás praticados há milênios por tribos africanas, parece pertinente, antes de adentrarmos no estudo das religiões de matrizes africanas e Povos de Terreiros, evidenciar que o termo “África”, em todo caso, como diz Hall (2003, p. 31), é uma “construção moderna que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum” centralizava-se no tráfico de pessoas escravizadas que, além de contar com justificativas de cunho econômico para sua realização, tinha explicações de conotação religiosa²⁴ que, por sua vez, endossava, entre os comerciantes/traficantes, a sua atividade comercial.

A África é vista, predominantemente, na literatura que trata sobre religiões afro-brasileiras, como o lugar de origem das tradições e dos cultos que formaram as culturas religiosas de matrizes africanas no Brasil, sendo nela encontradas as raízes religiosas, étnicas e identitárias dos Povos de Terreiros que viveram/vivem em terras longínquas, significado compartilhado entre muitos seguidores e seguidoras das religiões de matrizes africanas, como mostra Prandi (2000; 2003) nas análises que tratam sobre as religiões afro-americanas, particularmente, afro-brasileiras. Por vezes, como reforça Concone (1987), não assume a figura

²⁴ O tráfico de pessoas escravizadas e suas atividades “constituíam o meio mais seguro e mais desejável de conduzir à igreja as almas de negros, o que seria mais recomendável do que os deixar na África, onde se perderiam num paganismo degradante ou estariam ameaçados pelo perigo da sujeição herética às nações estrangeiras, para onde seriam, no mínimo, deploravelmente enviados” (VERGER, 1997, p. 23). Era necessário que povos africanos fossem transportados de suas terras para regiões distantes daquela onde reinavam suas práticas religiosas, para que, no contato com a verdadeira religião – o catolicismo –, pudessem encontrar a salvação e se livrassem do castigo eterno (AWOFÁ OGBEBARA, 2014). Os negreiros, vistos como respeitosa atividade, já que buscavam “salvar” as almas de povos africanos da idolatria, invocavam a proteção de todos os santos, levando os seus nomes no casco. Sob a proteção da Virgem Maria, de Nossa Senhora da Conceição, Santo André, de Cristo e de muitas outras santidades, as embarcações lançavam-se ao mar com a tarefa de salvar a alma negra. Eram os santos que protegiam e levavam a bom porto “os rolos de tabaco, nas viagens de ida em direção à África, e os carregamentos de escravizados, nas viagens de volta”, com destino ao Brasil (VERGER, 1997, p. 24).

de um personagem central. Ao contrário, o retorno ao Velho Mundo dá-se pelo desejo de compreender elementos de religiosidades afro-americanas.

Deste modo, o elemento africano é analisado e/ou realçado em estudos e pesquisas sobre religiões de matrizes africanas no Brasil, na medida em que interessa a abordagem de elementos afro-americanos. Quero dizer com isso que a África aparece, em geral, dentro de contextos macros, em que as análises perpassam as “sobrevivências”, “influências” ou “reformulações” das culturas africanas em outros territórios. É nesse sentido que, para o exame das dimensões propriamente religiosas das culturas de terreiros em nosso país e de seus fiéis, precisamos conhecer em profundidade as populações originais africanas, a sociedade colonial e suas estruturas sociais e o papel da escravidão (CONCONE, 1987). Feitas essas ressalvas, entendo, ainda, que o contato de povos africanos escravizados com povos indígenas foi bastante fértil, no que diz respeito à formação do universo afro-religioso no Brasil. Além do que, na fase do “descobrimento” e da colonização portuguesa inicial, povos indígenas foram escravizados e submetidos à tentativa de conversão religiosa. Eram tratados como “gentios” e como “negros da terra”, por colonizadores. A resistência desses povos à submissão às formas de trabalho de colonizadores, fez com que estes se voltassem para povos da África.

Nas primeiras décadas do século XVI, com o tráfico de pessoas escravizadas da África, no contexto que Gilroy (2001) define como a diáspora no “Atlântico Negro” teve início a vinda de populações negras para o continente americano (SILVA, V. G., 2005). Povos africanos de várias etnias, nações (cidades/tribos/núcleos populacionais), línguas, religiões e culturas, todos ligados a famílias, linhagens e clãs, seguindo tradições e costumes africanos, foram transportados em navios chamados “tumbeiros”, por mais de três séculos, para o Novo Mundo, ajudando a formar aquilo que se tornaria mais tarde a sociedade e a nação brasileira²⁵ (BASTIDE, 1971; PRANDI, 1995; 2000). Entretanto, como realça Verger (1987), estudiosos das religiões afro-brasileiras e africanistas não sabem e/ou têm dificuldades de quantificar ao certo o número de indivíduos negros que chegaram ao Brasil durante o período da escravatura.

Estima-se, apenas, que muitos africanos e africanas que tinham em comum, como diz Verger (1987, p. 22), “senão a infelicidade de estar, todos eles, reduzidos à escravidão, longe de suas terras de origem”, desembarcaram em solo brasileiro e, dentro de uma organização social, política, econômica e religiosa regulada e normatizada por brancos europeus de origem portuguesa (SILVA, V. G., 2005; BASTIDE, 1971), totalmente diferentes das estruturas e

²⁵ Para saber mais sobre o tráfico negreiro e a chegada de povos africanos no Brasil, ver Prandi (1995; 2000), Bastide (1971a), Querino (1988), Carneiro (1991a), Verger (1997), Silva V. G. (2005) e Ramos (1998).

organizações sociais vivenciadas pelos povos negros na África, tentaram reconstruir e, preservar, aqui, resquícios de suas culturas tribais. As religiões afro-brasileiras, como afirma Bastide (1971), são consequências imprevistas do tráfico e sistema produtivo e social sustentado pela escravidão.

Com o comércio promissor de escravizados e escravizadas, negros e negras foram sendo introduzidos nas diferentes capitanias e províncias da colônia para trabalhar nas fazendas e lavouras, seguindo os fluxos da economia brasileira (PRANDI, 1995; 2000; BASTIDE, 1971). Naquela época, como advoga Prandi (1995; 2000), a prosperidade econômica da colônia estava relacionada diretamente à mão de obra escravizada, quase sempre africana. Foram os ciclos econômicos, primeiro os que surgiram em período colonial e, em seguida, aqueles que sustentaram a coroa portuguesa durante o império, que influenciaram geograficamente/territorialmente a disposição/dispersão de populações escravizadas no Brasil e movimentaram, anos depois – quando o tráfico internacional de escravos tornou-se ilícito – o tráfico interno (PRANDI, 1995; 2000).

Foi assim, por exemplo, que até metade do século XVIII, grande parte de negros e negras capturados e capturadas na África, foi destinada aos engenhos de açúcar instalados nos territórios que correspondem, hoje, aos estados de Pernambuco e Bahia. Com a descoberta do ouro em Minas Gerais, posteriormente, muitos africanos e africanas foram trazidos da África e/ou deslocados, por meio do tráfico interno, para trabalhar nas minas, naquele que correspondeu ao ciclo do ouro. Algo semelhante a essas migrações e deslocamentos internos de populações escravizadas ocorreu também nos últimos anos da escravidão no Brasil, tendo contribuído de maneira significativa para uma nova dispersão cultural e rearranjos geográficos de negros e negras no país. Em 1850, quando se experimentava o ciclo do café, cultivado na região Sudeste, populações negras chegaram com mais intensidade nos Estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, São Paulo e Minas Gerais (PRANDI, 1995; 2000).

A mão de obra negra, que era explorada de maneira brutal pelo colonizador, foi valiosa para o cultivo de fumo e cacau na Bahia e em Sergipe, no plantio de cana-de-açúcar e algodão em Pernambuco, Alagoas e Paraíba, sendo indispensável também à agricultura no Rio Grande do Sul e à mineração em Goiás e Mato Grosso (PRANDI, 1995; 2000). Em todos esses lugares, onde passaram a viver e a trabalhar, como reforça Prandi (1995; 2000), negros e negras foram incumbidos também de serviços domésticos, organizados no complexo casa grande-senzala. Nas grandes fazendas, o povo negro começou a formar comunidades. O engenho e as grandes propriedades cafeeiras pareciam substituir a aldeia africana e, pelo código e vontade dos senhores, estabeleciam-se normas de integração e segurança entre os povos escravizados. Essas

tinham como uma de suas funções, regular relações interindividuais e determinar papéis e status sociais entre populações negras e brancas (PRANDI, 1995; 2000).

Algumas faixas do território brasileiro, principalmente Nordeste e eixos do Sudeste, foram densamente povoadas por africanos e africanas e pelo cruzamento desses povos com povos indígenas e brancos europeus. Essa constatação conduz a algumas reflexões sobre a influência do tráfico negreiro e da escravidão na configuração espacial das culturas negras e das religiões de origem africana e de Povos de Terreiros no país, ainda que, ressalto, a população brasileira tenha sofrido importantes alterações em seu perfil demográfico e experimentado vários movimentos migratórios no espaço-tempo entre colônia, império e república, objetos contínuos de estudos da história, geografia e da sociologia. O modo como negros e negras escravizados e escravizadas foram sendo distribuídos e territorializados no processo de formação sócio-histórica da sociedade brasileira, que se deu segundo interesses de classes detentoras de poder que se julgavam superiores à “raça” negra, inclusive culturalmente, ajuda a compreender os quadros atuais das religiões afro-brasileiras no país, reportando à presença marcante de negros e negras e das culturas religiosas de matrizes africanas em alguns estados, como a Bahia, que se fez mundialmente conhecida nas obras de Jorge Amado, e cuja beleza e cores são tão cantadas na música popular brasileira²⁶.

No contexto de exploração econômica de uma classe sobre a outra, a origem de africanos trazidos para o Novo Mundo dependia estreitamente de acordos e tratados firmados entre Portugal, Brasil, e potências européias, principalmente a Inglaterra (PRANDI, 1995; 2000). Apesar de críticas acerca das categorizações das populações originárias africanas, nas palavras de Concone (1987, p. 35), classificações estas “insuficientes e parcialmente impróprias”, devido, dentre outros motivos, à diversidade de grupos e tribos africanas, é possível, sintetizando ao extremo as populações negras, categorizar os povos africanos importados para o Brasil em dois grandes grupos, a partir de suas procedências: aqueles chamados genericamente de “bantos” e os chamados também genericamente de “sudaneses” (CONCONE, 1987).

Os povos bantos, provenientes do Sul da África e da África Meridional (Angola, Congo, Moçambique etc), foram mapeados por africanistas, no Brasil, em territórios que hoje fazem parte dos Estados do Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro, apresentando-se em número menor no Estado de Alagoas, no litoral do Pará e em São Paulo. Os povos sudaneses, advindos

²⁶ Além de estar na prosa e na poesia, o estado tem/teve constantemente seu povo e sua cultura, principalmente as de raízes negras, estudadas por diversos autores e autoras como Bastide (2001), Carneiro (1991; 2005), Querino (1988), Santos, J. E. (2012) e Santos, D. M. (1998), para citar alguns.

da zona do Níger, na África Ocidental, constituíam a maioria esmagadora de negros e negras na sociedade brasileira (CARNEIRO, 1991). Esses povos foram introduzidos na Bahia e, de lá, espalharam-se pelo Recôncavo Baiano. Os negros e negras sudaneses, como informa Carneiro (1991a), eram Nagôs (iorubas), jejes (*ewes*), os minas (*thsins e gás*), haussás, galinhas (*grúncis*), tapas, bonu, etc. De acordo com Prandi (1995; 2000), escravizados e escravizadas de origem Banto estavam mais ligados/ligadas às atividades agrícola e mineradora, implantadas há mais tempo no Brasil e localizadas no interior do país; e os povos identificados como Sudaneses, concentraram-se mais nas cidades, exercendo atividades urbanas. Isso se deve, basicamente, às mudanças no fluxo de origem do tráfico negreiro durante o período histórico em que se praticaram, com maior ou menor intensidade, atividades agrícolas e/ou urbanas no país. Ainda na Bahia, conforme acresce Carneiro (1991), entraram no Brasil, negros e negras fulas e mandês (mandigas), que trouxeram consigo fortes influências mulçumanas²⁷. Todos esses povos pertenceram a vários tipos de civilizações africanas.

Trago esta classificação de povos africanos – Bantos e Sudaneses –, em que pese as críticas que lhe são feitas e o caráter, até certo ponto, artificial destas categorizações²⁸, para fundamentar uma das ideias que tento desenvolver na dissertação, a de pensar sobre a expressão “Povos de Terreiros” no Brasil. O uso desta expressão – Povos de Terreiros – justifica-se pela multiplicidade de etnias e nações dos povos africanos e descendentes que viveram e ainda vivem no país, concentrados geográfica e demograficamente em várias “porções” do território nacional, onde fizeram/fazem aflorar, por meio de ritos e cultos, as tradições africanas hibridizadas com elementos das tradições africanas e indígenas. Isto, tendo em vista que foram grupos culturalmente diferenciados, embora todos de raízes africanas, que forneceram e continuam a ofertar as bases para a constituição de religiosidades consideradas “afro-brasileiras” no país, a princípio, religiões exclusivamente negras. Afinal, como afirma Bastide (1971, p. 96), no *Novo Mundo*, a “cultura africana deixou de ser uma cultura comunitária de uma sociedade global, para se tornar a cultura exclusiva de uma classe social, de um único grupo da sociedade brasileira, de um grupo explorado economicamente e subordinado socialmente”. As religiões de matrizes africanas são plurais, cada uma com características

²⁷ Querino (1988), Bastide (1971a), Concone (1987), Verger (1997), Silva (2005), Ramos (1988a; 1988b) escrevem sobre os povos africanos no Brasil. Para conhecer mais sobre os povos africanos, suas identidades e culturas, conferir Santos, J. E. (2012) e Prandi (2001).

²⁸ Como assevera Concone (1987), muitos estudiosos africanistas protestam/criticam a concepção de duas Áfricas (negra e não negra), divisão que, consoante a autora, com categorizações heterogêneas reconhecidamente rígidas face os conhecimentos disponíveis sobre as culturas africanas, leva a supostas descontinuidades culturais e históricas no continente africano.

próprias que lhes dão identidades e as significam entre praticantes, como revelam Silva (2005), Bastide (1971b) e Prandi (2003; 2004; 2011). Penso como esses autores, em reconhecimento à diversidade das culturas de matrizes africanas na sociedade brasileira, ser plausível falarmos em religiões de matrizes africanas e/ou religiões afro-brasileiras e de Povos de Terreiros.

Usar o singular para falar de religiosidades de origem africana é correr o risco de menosprezar as diferenças entre cultos e, conseqüentemente, perder elementos litúrgicos, doutrinários, cosmológicos, culturais e identitários importantes, que podem possibilitar uma compreensão mais densa e fiel dessas religiões. Como as identidades e etnicidades de povos africanos no Brasil gestaram-se em condições fronteiriças, alicerçadas na destituição de minorias étnicas, é muito complicado pensar as religiosidades e identidades afro-brasileiras como categorias monolíticas, fixas e singulares. A categoria Povos de Terreiros, assim, longe de ser entendida como expressão genérica para referir religiosidades de matrizes africanas, torna-se, desde que reconheçamos a complexidade e a riqueza cultural e identitária do universo afro-religioso brasileiro, essencial para tentarmos compreender a pluralidade de fiéis de religiões afro-brasileiras. Mais do que generalizante, Povos de Terreiros é um termo integrador, à medida que é capaz de aglutinar, sem fazer segregações, as inúmeras identidades e etnicidades de Povos de Terreiro no Brasil.

Sobre as origens étnicas dos povos africanos recém-chegados no Novo Mundo e, portanto, daqueles que seriam, no Brasil, dentre outras coisas, Povos de Terreiros, ressalva-se que, no início, traficantes e colonizadores, movidos por interesse comercial, tentaram “preservar” as raízes étnicas de africanos e africanas, referidas, em geral, como lembra Prandi (1995; 2000), ao porto de embarque. No entanto, com a proibição do tráfico negreiro, as identificações étnicas e culturais das populações negras escravizadas tornaram-se um empreendimento complicado. Pelas fiscalizações ao tráfico e dificuldades impostas pela própria natureza da atividade comercial, os comerciantes passaram a buscar povos africanos no interior e/ou litoral do continente, levando-os, quando capturados, cada vez mais, a percorrerem longas distâncias, até alcançarem portos em que a travessia do Atlântico seria mais fácil e segura, fugindo do combate ao tráfico (PRANDI, 1995; 2000).

Mas, em terras brasileiras, por estratégias da própria política oficial da coroa, com receio de futuras rebeliões e agrupamentos de escravizados de mesma origem, era comum, como explica Prandi (1995, p. 56), estimular o “apagamento das origens culturais” de negros, embora em outras épocas tenha-se registro de que o branco colonizador, a fim de melhor controlar africanos e africanas em suas fazendas, procurou agregá-los. Pessoas negras eram considerados

mercadorias, “a carne mais barata do mercado”, como canta, exasperada, Elza Soares²⁹e, como tais, vendidas em feiras e mercados abertos no Brasil, “peça por peça” (PRANDI, 1995, p. 56), algumas trocadas e comercializadas ali mesmo nos portos, assim que desembarcavam. Assim, não foi difícil a desagregação e dispersão de grupos que eventualmente poderiam ter a mesma origem étnica, incluindo pessoas da mesma família (pais, mães, filhos e filhas, irmãos etc). A separação de pessoas negras da mesma tribo, conhecidas e/ou com laços parentais, fazia parte das políticas de controle da coroa portuguesa e dava-se no intuito de evitar a união, o reconhecimento étnico e o fortalecimento de grupos escravizados que poderiam pôr em risco a ordem social vigente (PRANDI, 1995; 2000; BASTIDE, 1971a).

Entendendo, como Bastide (1971), que escravidão trata-se, antes de tudo, de uma luta de classes que marca a dominação sobre raças e que traz consigo o esforço de pessoas escravizadas em escapar de um estado de subordinação econômica, social e étnica, a formação de quilombos – por se tratar de formas coletivas que se condensavam em torno de um centro religioso – foi fundamental para a sobrevivência das culturas africanas no Brasil. Como resistência de pessoas negras ao trabalho servil, estas repúblicas negras representam as primeiras tentativas de populações escravizadas retornarem a tradições e recriarem a África nos trópicos. Vistos como Estados civilizados, os quilombos expressam o esforço de negros e negras em construir novas organizações/sociedades com bases nas africanas, na forma de uma regressão tribal que se coloca contra a desagregação/apagamento de costumes ancestrais. No entanto, por mais que se desejasse preservar a cultura negra, incluindo o culto a orixás, os contatos culturais com a cultura estrangeira nas aldeias quilombolas continuavam a levar à ocorrência de hibridismos culturais e religiosos, definidos não como a simples adição de elementos justapostos que se misturam, mas como uma fusão que ocasionaria o aparecimento de novas instituições (BASTIDE, 1971). A resistência contra a colonização branca e sua civilização que se impunha com a cruz e a espada foi uma resistência religiosa e cultural. Foi na fuga para os quilombos que africanos e africanas entraram em contato mais próximo com povos indígenas, e aí se tem um novo momento de hibridismos e aculturações.

A presença e a significativa participação de povos indígenas no processo de formação social, territorial, política e cultural do Brasil (CUNHA, M. C., 1992; BANIWA, 2006; OLIVEIRA, J. P e FREIRE, C. A., 2006) e das religiões afro-brasileiras (BASTIDE, 1971a; CONCONE, 1987; SILVA, V. G., 2005 e PRANDI, 2011); é incontestável. No contexto de

²⁹ Música “A Carne (Negra)”, composição de Seu Jorge, Marcelo Yuca e Wilson Capelletto, do álbum “Do Cócix até o pescoço”, de 2002.

surgimento e configuração das religiões de matrizes africanas, a compreensão das práticas e os modelos de organização sociocultural dos povos indígenas – etnicamente diferenciados –, é essencial para entender identidades culturais e religiosas de Povos de Terreiros no Brasil. Ainda que o conhecimento que se tem sobre povos indígenas no Brasil, suas origens e cifras no período anterior e, mesmo, posterior, ao “descobrimento” das Américas não seja absolutamente seguro, como assevera Cunha, M. C. (1992), o que se sabe serve para produzir ensaios sobre a história de povos indígenas no Brasil e suas influências no universo afro-religioso.

Sobre isso, ressalva-se que na época do “descobrimento”, os povos indígenas, dispersados territorialmente em diversas partes do Brasil, habitando regiões costeiras, sertanejas, de montanhas e de florestas, segundo Baniwa (2006), chegavam a somar em torno de mil e quinhentos povos. Falando mais de 1.000 línguas, conforme suas etnias e identidades culturais, esses povos detinham organizações sociais, políticas e econômicas próprias, relacionadas às suas concepções de mundo e de vida. Os lugares e estilos de habitação, modos de vida, relações com o meio ambiente, e com o meio mítico religioso se diferenciavam (OLIVEIRA, J. P., 2006; BANIWA, 2006), em um cenário de diversidade sociocultural que foi decisivo no processo de (re) constituição das heranças e das religiões de matrizes africanas no país.

Organizados em três grandes famílias linguísticas, a Tupi, a Macro-Jê e a Aruak (BANIWA, 2006), os povos indígenas foram drasticamente reduzidos por meio de guerras de conquistas, extermínios, exploração do trabalho e pela propagação de doenças introduzidas por brancos colonizadores, dentre outros fatores de ordem ecológica e social. Como dizem Cunha, M. C. (1992) e Oliveira, J. P. (2006), segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, atualmente, estima-se que vivam no país em torno de 817.963 mil pessoas autodeclaradas indígenas, representando 305 etnias diferentes, com 274 línguas registradas pelo IBGE³⁰. Eles representam culturas, crenças, línguas e conhecimentos diferenciados e únicos que, seguindo o ritmo da história, continuam a se fundir com as culturas religiosas de matrizes africanas³¹.

Não se pode ignorar que, nos contatos culturais de povos indígenas com povos africanos, mitologias e conhecimentos tradicionais acerca do mundo natural e sobrenatural que orientavam e ainda orientam a vida social e espiritual desses povos, ritos, crenças, a estreita

³⁰ Vale lembrar que observam-se processos de emergência étnica, como no Estado do Piauí, onde até bem recentemente dizia-se não haver povos indígenas. Pesquisas antropológicas recentes, levadas a cabo por Kós Motta (2015), Silva, K. B. (2015) e, Barroso, I. M. e Lima, C. L. S. (2016) do PPGAAnt da UFPI, a última em andamento e, Franco(2014) vêm tratando deste tema no estado.

³¹ Sobre povos indígenas ver Fausto (2000), Monteiro (1994) e Neves (1978).

vinculação com o território e com a ancestralidade e o saber quanto a propriedades específicas de elementos da natureza, foram, aos poucos, sendo apropriadas e (re) significadas entre negros e negras, sobretudo, no âmbito religioso, em um processo de hibridização cultural, muitas vezes, expressa em denominações dessas religiosidades, sobretudo, quando deitamos um olhar sobre a distribuição geográfica no Brasil.

A propósito, em uma geografia das religiões africanas no Brasil, Bastide (1971) elenca uma variedade de crenças, ritos e expressões religiosas que formam o universo afro-religioso no país, dentre as quais encontram-se a Pajelança, o Catimbó, o Tambor de Mina, os Xangôs, os Candomblés e os Batuques. De acordo com o autor, a Pajelança e o Catimbó estão presentes em praticamente todo o Norte do Brasil, com acentuada presença de tradições indígenas³²; o Tambor de Mina concentra-se na área religiosa do Maranhão, em territórios que, durante o processo de formação da sociedade brasileira, foram domínio da nação daomeana; os Xangôs e Candomblés podem ser encontrados na região Nordeste, em meio à zona de influências indígenas, na qual está o Piauí e suas Encantarias. Os Xangôs, presentes nas áreas de Pernambuco, Alagoas e Sergipe, e os Candomblés, predominantemente na Bahia; nas áreas do Brasil central, devido à urbanização e industrialização, encontraremos a Macumba, essencialmente sincrética, e o Espiritismo de Umbanda. Se avançarmos mais um pouco em direção ao Sul, vamos nos deparar com outra expressão religiosa afro-brasileira, o batuque, no Rio Grande do Sul (BASTIDE, 1971).

Sobre o processo de formação das religiões de matrizes africanas no Brasil, a literatura especializada aponta que por volta do século XIX, nas cidades, quando negros e negras conheceram maiores possibilidades de integração entre si, de liberdade de movimento e capacidade de organização, criaram-se, em terras brasileiras “o que talvez seja a reconstituição cultural mais bem acabada do negro no Brasil”, as religiões afro-brasileiras (PRANDI, 2000, p. 59). Foi no espaço urbano, como surgimento de grupos que recriavam cultos religiosos e outras expressões culturais e religiosas de origens africanas, que o processo de aculturação das culturas e religiosidade africana deu-se de modo mais notável. No entanto, apesar de a urbanização ter sido importante para a proliferação do culto a orixás, ela não ajudou na integração de povos negros e brancos. Nos centros urbanos, o separatismo étnico/racial conseguiu projetar-se de forma ainda mais intensa que nas grandes fazendas. Por certo, se no ambiente rural houve a desafricanização de negros e negras, “a escravidão urbana o re-africanizou, pondo-o em contato

³² Nas faixas de terras que se estendem do Pará à Amazônia, encontram-se a Pajelança e, nas demais regiões, o Catimbó ou Cachimbó.

incessante com seus próprios centros de resistência cultural, confrarias ou nações” (BASTIDE, 1971, p. 96).

Conforme Prandi (1995, p. 56), quanto mais nos distanciamos no tempo, mais forte “terá sido o processo de absorção do africano à cultura brasileira em formação, menos marcas culturais específicas terão sobrado”. Logo, quanto mais avançamos nos séculos, mais distante da África e mais perto do Brasil está a população africana e suas descendências. Assim, após a escravidão, a população negra buscou com mais vigor integrar-se à sociedade brasileira, não necessariamente como africanos e africanas e, sim, como brasileiros e brasilerias, desinteressando-se por suas próprias origens étnicas e culturais. Com isso, referências de raízes étnicas entre negros e negras perderam importância e caíram em desuso, passando homens e mulheres serem chamados de negros, africanos e/ou de origem africana. Nesses novos tempos, no Brasil, começa então a formar-se um “tipo negro que apagou suas origens” (PRANDI, 2000, p. 58).

Mas, se por um lado temos um movimento de esquecimento e/ou generalização das origens africanas, por outro, nações com tradições culturais negras foram preservadas na forma do Candomblé em diversos estados brasileiros (PRANDI, 1995; 2000).

No Estado do Piauí, território em que se inscreve esta pesquisa, em termos de afro-religiosidades, tem-se, com maior representatividade, as expressões religiosas Umbanda e Candomblé (LODY, 2006). Tendo em vista os limites e objetivos deste trabalho, deter-nos-emos, a partir deste momento, em uma análise mais acurada destas duas expressões religiosas de matrizes afro-brasileiras.

1.1.1 A Umbanda e o Candomblé

Definir e caracterizar a Umbanda, como alerta Concone (1987), é um trabalho complexo, ingrato e, por vezes, escorregadio. Uma revisão atenciosa e aprofundada na literatura umbandista, em geral concentrada nos eixos Sudeste e Sul do país, onde se apresentam em maior expressão templos religiosos de Umbanda, confirma essa tese. Talvez, a maior dificuldade em significar a Umbanda e, conseqüentemente, em traçar características próprias do culto umbandista referentes à sua fundação, desenvolvimento sócio-histórico, liturgias/doutrinas, perfil e dispersão geográfica de templos, religiosos e religiosas, deva-se, inicialmente, entre fiéis ou não dessa religiosidade e ideólogos da temática, à popularização e ao uso cada vez mais abrangente do termo “Umbanda” (CONCONE, 1987). Esta situação, que tem como causa e consequência, no mínimo, a imprecisão na utilização da referida palavra,

gera confusões no delineamento de religiões afro-brasileiras, nas identidades culturais e religiosas umbandistas.

Etimologicamente derivada da palavra “Ki-mbanda”, como esclarece Ramos (2005), o termo “Umbanda”, em sua essência, serve para designar um tipo particular de culto religioso capaz de reconhecer e sintetizar elementos históricos e sociais brasileiros de matrizes negras, indígenas e ocidentais (CONCONE, 1987; NEGRÃO, 1993), que se consolida, como diz Ortiz (1976), como exigência e produto simbólico de uma sociedade urbana, industrial e de classes, que se apoia em valores de modernidade ligados à racionalização e, principalmente, à moralização de práticas sociais, culturais e religiosas. É “entre a cruz e a encruzilhada”, utilizando a feliz expressão de Negrão (1993), que a Umbanda, como religião mediúnica que incorpora em suas doutrinas as verdades teológicas do catolicismo (fé, esperança e caridade), a filosofia kardecista, os orixás e entidades dos Candomblés e das Macumbas e os encantados de influências indígenas, em diferentes linhas (direita e esquerda), mostra-se como uma religião universal (PRANDI, 1995) que incentiva a mobilidade social de seus adeptos e adeptas, à medida que se forma, buscando reunir raças, grupos étnicos e classes sociais que constituem o povo brasileiro. Como afirma Prandi (2003, p. 20), “a Umbanda reúne o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra e símbolos e os espíritos de inspiração indígena, contemplando as três fontes básicas do Brasil mestiço”.

As entidades cultuadas, idealizadas e significadas por umbandistas como Pretos-Velhos, Caboclos, Orixás e Santos, extraídas de um passado histórico marcado pela heterogeneidade social, representam bem o interesse e a tentativa da Umbanda em se colocar como religião livre, que pode alcançar/contemplar todos os segmentos de uma sociedade. São os ideais umbandistas, que em muito diferem e/ou se afastam das doutrinas kardecistas, que fazem da Umbanda, desde seu nascimento, uma religião potencialmente transformadora (PRANDI, 1990; 1995). Resignificando símbolos e práticas culturais e religiosas nacionais, sob influências de um catolicismo cristão e de um espiritismo branco que, a princípio, “moralizam” a religião e seus guias, extirpando dos cultos e/ou rituais práticas religiosas consideradas primitivas (sacrifícios de animais, ingestão de bebidas alcoólicas) que podem ofender os valores puritanos da sociedade (NEGRÃO, 1993; PRANDI, 1990; 1995), a Umbanda se legitimou como uma religiosidade “genuinamente brasileira” (PRANDI, 2003) ou, como quer Silva (2005, p. 125), “uma religião à moda brasileira”.

Interpretações sociológicas acerca do nascimento desta religião demonstram que a Umbanda emerge em um contexto de grande expansão industrial e de crescimento de centros urbanos, momento em que há transformações societárias relevantes que demarcam, entre outras

coisas, novos estilos de vida e ideologias (NEGRÃO, 1993; ORTIZ, 1976). Embora não haja consenso, na academia, sobre o mito de fundação da Umbanda, como salienta Silva, V. G. (2005), a literatura geralmente aponta a década de 1920 como o marco inicial da Umbanda no Brasil. Em meio a uma sociedade considerada moderna e racional, a religiosidade umbandista, como culto organizado, nasce a partir de clivagens originadas no interior do kardecismo. A criação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, no Rio de Janeiro, representa materialmente as cisões kardecistas que marcam o nascimento da Umbanda.

Diferentemente da Umbanda, o Candomblé, nascido em uma organização social e religiosa alicerçada na escravidão, é uma criação religiosa e cultural brasileira que ao longo da sua formação e definição, incorporou as várias religiões, cultos e símbolos de povos africanos, os costumes e crenças indígenas, além de elementos do catolicismo popular e do espiritismo (PRANDI, 1995). Com heranças africanas, o Candomblé, enquanto expressão religiosa, surgiu entre simbioses de culturas negras, indígenas e brancas, estruturadas a partir da adaptação do pensamento e das culturas religiosas africanas a condições sócio-históricas da América (PRANDI, 1995; BASTIDE, 1971; 2001; CARNEIRO, 1991). Para Carneiro (1991), o Candomblé caracteriza-se principalmente pela possessão e caráter pessoal da divindade, a consulta ao oráculo e ao mensageiro, reconhecido como “Exu”. Na perspectiva do autor, essas características ajudam a identificar as origens africanas da religião.

Tendo passado, como indica Prandi (1995), por profundas metamorfoses na sua concepção e estruturação de culto ao longo dos anos, o Candomblé, termo que se acredita ser derivado de expressão frequentemente utilizada por negros e negras para referir a instrumentos musicais e danças de tradição africana – *candombe*. Posteriormente, o termo, via processo de ressignificação, começaria a ser utilizado para nomear festas públicas e lugares e/ou espaços onde povos negros escravizados e/ou libertos realizavam cultos de natureza religiosa, em refúgio aos sofrimentos da vida de amarguras e do labor escravo em uma sociedade branca e, sobretudo, em tentativas de aproximação com o continente africano, principal referência cultural de escravizados e escravizadas no Brasil (CARNEIRO, 1991; BASTIDE, 2001; PRANDI, 1995), designando, também, com o passar do tempo, entre negros e negras e demais membros da sociedade, as próprias cerimônias religiosas de origem africanas no Novo Mundo.

Inúmeras são as nações e as tradições dos Candomblés (*ketu*, *ijexá*, *efã*, de origens acentuadamente nagô e ioruba, os *jeje* ou *jeje-mahietc*). Podem-se distingui-las pelo toque dos atabaques, idiomas de culto, nome das divindades, vestes litúrgicas, dentre outros aspectos das culturas e identidades religiosas dos Candomblés. Talvez uma das expressões de Candomblés que mais levanta curiosidade dentre pesquisadores e pesquisadoras e interessados e interessadas

no tema seja o Candomblé de Caboclo, caracterizado pela predominância de elementos do Candomblé de Angola e pela valorização de elementos tidos como nacionais (SILVA, V. G., 2005). Esse Candomblé, para alguns autores, entre eles Prandi *et al.* (2011), devido à proximidade com a matriz cabocla e a cultura indígena, diferentemente daqueles Candomblés considerados “tradicionais”, foi absorvido pela cultura religiosa umbandista. Mesmo diante dessas inferências, o Candomblé de Caboclo, de origem baiana, na opinião de Braga (1999), vem-se difundido com intensidade entre Candomblés brasileiros.

As análises sobre o surgimento e o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras, em particular do Candomblé, permitem-nos identificar momentos diferentes no processo de formação e consolidação dessa religião e demais religiosidades de matrizes africanas no Brasil. Tendo como base os estudos de Prandi (1995), as religiões dos orixás, desde sua chegada nas terras do Novo Mundo, experimentaram movimentos de aproximação e afastamento das raízes africanas e culturas negras. Essas movimentações, por vezes em sentidos opostos, levaram as religiões a passarem por muitas metamorfoses em suas composições litúrgicas e doutrinárias, influenciando a forma como o Candomblé se apresenta nos dias atuais. Sem dúvida, essas mudanças alteraram e/ou esvaziaram determinados sentidos das religiosidades, afetando também o perfil de fiéis. O fim da escravidão marcou o início das grandes transformações no Candomblé brasileiro.

Como visto, a escravidão teve um papel importante na construção das religiões afro-brasileiras no Brasil. No período, os povos escravizados reuniam-se em seus ritos por elementos de identificação e pertencimento a um grupo, quase sempre ligados ao ideário de etnicidades e nações. Com o fim do tráfico negreiro, essa realidade sofreu mudanças. O agrupamento das populações negras nos ritos religiosos tradicionalmente delineados por nações, passa a assumir novos contornos, colocando-se no plano de decisão pessoal. À medida que perde o corte étnico, o Candomblé, enquanto religião, esquece suas origens, e suas línguas originais aos poucos vão-se perdendo na semântica e no vocábulo de uma sociedade multicultural (PRANDI, 1995). Há, assim, visivelmente, um afastamento/negação das raízes culturais, memórias e identidades africanas.

Esse exercício de afastamento das origens africanas reflete as tentativas frustrantes das populações negras em se integrar a um modelo de sociedade europeia, branca e cristã. Empreendimento que ainda não logrou efetivo sucesso. Na busca pela sua aceitação na ordem social vigente, colonizados negros e negras, renegando suas raízes e seu tom de pele, a negra, escondiam-se, com frequência, sob máscaras brancas (FANON, 1973). Na religião, esse desejo mostrou-se latente no culto aos santos católicos. Sentindo-se amaldiçoados pela cor negra que,

com a mesma intensidade que tingia seu corpo, conferindo aos povos africanos e descendentes tons mais escuros de pele, que os distinguia socialmente/racialmente, negros e negras, mesmo diante dos esforços que faziam para parecerem brancos aos olhos da sociedade, continuavam pretos. As alteridades entre brancos e negros, que alimentavam/alimentam o racismo, justificando inclusive a colonização, só despertavam nos negros e negras a necessidade de serem brancos e brancas. Assim, inutilmente, as populações africanas, neste momento de afastamento de suas heranças culturais, tentaram fazerem-se brancas.

Mas, pergunto, inspirando-me em Fanon (1973), se em um sistema de valorização da epiderme racial, cuja predominância em maior ou menor grau de melanina na pele serve de construto para uma escala hierárquica social, cultural, identitária e racial, não seria compreensivo o esforço de negros e negras em parecerem brancos, em sentirem-se brancos, em elevarem-se na gama de cores, cujo branco julga ser a cor que ocupa nível hierárquico mais elevado? Refletindo sobre a pergunta, penso, ser perfeitamente compreensível esse desejo de populações negras colonizadas e escravizadas. Para responder à pergunta, recorro a Franz-Fanon. O autor teorizando sobre o desejo de negros e negras de fazerem parte do mundo branco, relata que “o desejo do negro em ser branco é porque ele vive em uma sociedade que torna possível o complexo de inferioridade, uma sociedade cuja consciência depende desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça”, em uma sociedade em que os grupos dominantes, desconheciam e ignoravam negros e negras, formados e formadas segundo a sua própria imagem (FANON, 1973, p. 95).

Compreendendo que processos de aculturação como o experimentado por povos africanos escravizados no Brasil e seus e suas descendentes, não são necessariamente processos de sofrimento que produzem seres híbridos, inadaptados e infelizes, Roger Bastide, a partir da atenção voltada à compreensão do universo afro-brasileiro, elaborou, conceitualmente, o que chamou de “Princípio do Corte”³³. Segundo Cuche (1999), com o propósito, dentre outros, de fornecer explicações acerca da personalidade do homem em situação de aculturação. Nesta

³³ Diante do processo de aculturação e socialização de negros e negras na sociedade branca que foram acompanhados de conflitos comportamentais e da marginalização social, cultural e psicológica de povos africanos escravizados (SILVA, L. C., 2012), o “Princípio do Corte” permite que se pense a mutação cultural e a descontinuidade e, não somente a mudança na continuidade (CUCHE, 1999). De acordo com o pensamento de Roger Bastide, pelo “Princípio do Corte” “os negros que vivem em uma sociedade pluricultural cortam o universo social em um certo número de compartimentos isolados dos quais eles tem participação de ordem diferente que, por isso não lhe parecem contraditórias” (CUCHE, 1999, p.134). Assim, o indivíduo vai introduzir cortes em seus diferentes engajamentos. A depender das relações entre os grupos culturais diferentes, o corte pode ou não acontecer, podendo se dar no nível das formas inconscientes do psiquismo (CUCHE, 1999). Sobre processo de aculturação de negros e negras, “Equivalências Místicas” e “Princípio do Corte”, ver Silva, L. C. (2012).

perspectiva, para Roger Bastide, elementos culturais e identitários não podem ser analisados de modo independente da esfera social, haja vista que relações culturais estão no interior de diferentes quadros sociais e relações de integração e conflitos. Neste sentido, a partir do “Princípio do Corte”, advoga que sincretismos, simbioses culturais e de assimilação devem ser relatados em contexto de estruturação ou desestruturação social e cultural. Portanto, negros e negras poderiam sem dificuldades ser fiéis de Candomblé, – preservando, inclusive, elementos identitários, culturais e religiosos ancestrais – e, ao mesmo tempo, ser agentes econômicos perfeitamente adaptados à racionalidade moderna imposta pelos processos de colonização e aculturação.

Afro-brasileiro e afro-brasileiras, em processo de aculturação, segundo Roger Bastide, encontravam-se entre universos sociais e culturais distintos, jogando entre esses campos e, no interior deles, construindo-se como sujeitos. Pelo “Princípio do Corte”, característico de grupos tidos como minoritários, para os quais constitui mecanismo de defesa de identidades culturais e, no caso brasileiro, também de defesa de identidades religiosas, negros e negras escapam à desgraça da marginalidade. No entanto, este autor, o termo marginalidade não guarda sentido predominantemente negativo; ao contrário, homens e mulheres em situação de marginalidade cultural são particularmente criativos, adaptáveis, com possibilidades reais de tornarem-se líderes da mudança social e cultural, pois pelo jogo de cortes, eles tiram partido da complexidade do sistema social e cultural no qual estão inseridos. (CUCHE, 1999).

Retomando as reflexões sobre os movimentos de afastamento/negação das origens – aproximações/afirmações da cultura negra, comuns às religiões afro-brasileiras no percurso da sua construção identitária, na primeira metade do século XX³⁴, o Candomblé vive um novo momento. A religião começa a experimentar um movimento contrário àquele de afastamento das raízes africanas, vivenciado anteriormente por povos negros. O Candomblé, que antes era marcadamente étnico, circunscrito à população negra, torna-se uma religião universal e, portanto, aberta para todo o povo brasileiro. Legitimando-se socialmente como uma outra opção religiosa disponível no mercado da fé, essa religiosidade alcança a sociedade branca, escolarizada e, em geral, com maior poder aquisitivo, rompendo/enfraquecendo preconceitos

³⁴ O poema de Victória Santa Cruz, “Me gritaram Negra”, traduz com exatidão esse movimento pendular de negociações e afirmações da cultura e do povo negro que não se restringe à formação de negros e negras brasileiras, fazendo-se presentes em diversos campos, incluindo o religioso. Ainda no debate sobre as afirmações, reconhecimento e o respeito das culturas e idnetidades negras, Prandi (1995) afirma que a valorização das culturas e religiosidades de matrizes africanas no Brasil dá-se com a criação e organização de movimentos de minorias, entre eles, os movimentos negros, com demandas pelo fim das discriminações de natureza étnica, racial e religiosa.

étnicos, culturais e religiosos, ao passo que ultrapassa fronteiras sociais e geográficas. Com status de ‘símbolo nacional’, tal qual o samba e/ou o futebol, a religião dos escravizados começa a ser exportada para outros países, sendo apropriada na forma de produto pela cultura de massa³⁵ (FRY, 1982).

Nesse processo de ressignificações e reposicionamentos do Candomblé, que se dá em meio a relações assimétricas de poder, traços culturais reconhecidos publicamente como de povos negros, ou como diz Fry (1982), de “grupos dominados” passaram a ser elaborados e/ou rejeitados por uma burguesia branca, que na condição de grupo dominante, ainda que, contraditoriamente, brancos não representem a maioria da população brasileira, exploraram o potencial lucrativo dessa religião que, reforço, teve sentidos transformados por produtores da cultura de massa, convertendo-se em uma religiosidade “limpa”, “segura” e, principalmente, “domesticada”.

E o que isso representa para o povo negro na construção de suas culturas e identidades? A conversão de símbolos religiosos/étnicos em nacionais e/ou a eliminação de fronteiras religiosas/étnicas em apelo e menção à nacionalidade brasileira oculta/mascara uma situação de dominação social e racial, evidente na desapropriação de bens culturais, materiais e imateriais, dos verdadeiros idealizadores culturais do Candomblé, negros e negras, que de protagonistas da cultura africana, uma vez que são eles/elas os produtores e produtoras culturais do Candomblé e, por conseguinte, detentores e detentoras da tradição ancestral, tornam-se coadjuvantes, engrossando a fila de empregados e empregadas de produtores e estimuladores da cultura de massa (FRY, 1982). A história parece repetir-se. Novamente, a hegemonia branca repete o papel colonizador e, baseada na distinção entre produtores e consumidores, que é, senão, uma divisão de classes, volta a apoderar-se do povo negro, como indica Hall (2003) e Fry (1982).

Entre encontros e desencontros com culturas africanas, os povos africanos e seus descendentes, no curso da história no Brasil, tentaram/tentam construir identidades culturais e religiosas negras. No entanto, ainda quando negros e negras buscam reconstruir e afirmar suas identidades e culturas africanas, retornando ao passado ancestral perdido, reinventando-o, fazem isso a partir de referências brasileiras. O que se consegue normalmente é criar identidades e culturas de origem idealizadas, afinal, é entre o Brasil contemporâneo e a velha África pluriétnica, que se situam as origens dos povos negros (PRANDI, 2004, 2004). Isto significa

³⁵ Sobre cultura de massa ver Martín-Barbero (1997), Canclín (2008), Morin (1997) e Ortiz (1998).

que a experiência de diáspora, das lutas, dos disfarces étnicos, das conquistas e perdas, de sincretismos e hibridismos, marcaram o campo das religiosidades africanas no Brasil.

Esta breve reconstrução da história e da trajetória da cultura africana, no Brasil, pelo eixo da religião, com a retomada de episódios e movimentos religiosos que marcaram/marcam o modo de ser afro-brasileiro, determinando e/ou influenciando a constituição de cultos religiosos de matrizes africanas e suas apresentações no campo religioso nacional, ainda que não tenhamos aqui nos aprofundado nos meandros históricos, sociais, culturais e indenitários do assunto, é importante nesse exercício de reflexão sobre Povos de Terreiros. Assim, depois e referências à África como um dos continentes ancestrais, ao doloroso encontro de negros e negras com brancos e povos indígenas; a elementos históricos do passado brasileiro; e a tentativas de caracterizar as afro-religiosidades no país, situando as transformações vivenciadas pelas religiões de origens, matrizes e indígenas, passo, agora, a expor como Povos de Terreiro colocam-se no contexto atual brasileiro, destacando números e territorialidades.

1.1.2 Povos de Terreiros em números e territorialidades

O grupo de religiosos e religiosas que se declaram afro-brasileiros, segundo dados censitários do IBGE, é demograficamente pequeno. Esses números, por sinal, bastante subestimados, como assevera Prandi (2003; 2004), parecem ainda menores quando tomamos como referência o conjunto total da população brasileira. É quase unânime, entre estudiosos e fiéis das religiosidades de matrizes africanas, que as cifras sobre Povos de Terreiros oferecidas pelo IBGE, pelo próprio caráter superficial das análises referentes ao indicador religião, não demonstram com fidedignidade a realidade afro-brasileira de um país que, hoje, se reconhece, em larga escala, nos orixás, nos guias, nos encantados e em tantas outras divindades africanas e indígenas e que, de Norte a Sul, de Leste a Oeste, está também todo “feito no axé”. Mas, as explicações sobre o descenso de Povos de Terreiro no Brasil, nas estatísticas oficiais, não se resumem ao modelo de análises de dados e perfis demográficos voltados para a religião, no IBGE. A complexidade da temática avança para outros campos, levando a circunstâncias históricas nas quais as religiões afro-brasileiras foram gestadas.

A hegemonia do Catolicismo Apostólico Romano, o caráter híbrido de religiosidades de origens africanas, e o preconceito racial que recaiu sobre a cultura negra, são apontados como fatores decisivos na construção de estatísticas sobre Povos de Terreiros no Brasil, como afirma Prandi (2003; 2004). Em síntese, a compreensão deste fenômeno de subestimação do número de afro-brasileiros no país, para o autor, pode residir no fato de que muitos afro-

brasileiros continuam a se esconder sob máscaras católicas, mesmo quando o catolicismo deixou de ser a religião oficial do país e fonte básica de legitimidade social. No século XIX, o catolicismo era a única expressão religiosa tolerada no Brasil. Assumindo uma dupla identidade, a de afro-brasileiros e a de católicos, Povos de Terreiros inseridos em uma sociedade que privilegia a escolha religiosa, continuam a declararem-se católicos, por medo de represálias ou simplesmente porque também se sentem assim (PRANDI, 2003 e 2004).

Na visão de Prandi (2003; 2004), quanto mais o/as afro-brasileiro/as estão perto da tradição, mais católicos e católicas se consideram. Isso pode ser observado no mapeamento de Povos de Terreiros no país. O contingente afro-brasileiro está mais concentrado nas regiões em que as religiosidades de matrizes africanas instalaram-se recentemente, no Sul e Sudeste. Nesses lugares, mudanças religiosas ocorreram com mais vigor. No Nordeste, o contingente de fiéis dessas religiosidades é menor. Ainda, no que reporta às análises estatísticas do IBGE para Povos de Terreiros, o autor declara que muitas denominações religiosas de origem afro-brasileiras, como o Xangô de Pernambuco, Tambor de Mina do Maranhão, Batuque do Rio Grande do Sul, dentre outras, estão arroladas no censo sobre nomenclatura mais conhecida, o Candomblé. Isso revela, pelo menos em parte, a fragilidade dos dados produzidos pelo governo brasileiro sobre populações de terreiros e as deficiências na compreensão e reconhecimento das diversidades das religiões de matrizes africanas.

O último censo do IBGE, realizado em 2010, mostra que apenas 0,3% dos brasileiros se identifica como pertencente ao segmento afro-religioso. A maior concentração de pessoas que se dizem seguidoras das religiões de matrizes africanas, com base na leitura dos dados censitários, está no estado do Rio Grande do Sul. Estados como Bahia e São Paulo ocupam o segundo e o terceiro lugar em representatividade afro-religiosa no país, seguidos pelas federações do Pará, Maranhão e Pernambuco (ORO, 2012). Observa-se que esse número pouco se alterou, se comparados com os resultados dos censos de 1991, em que 0,4% da população declarou-se afro-brasileira, e de 2000, em que 0,3% representava a parcela de religiosos que proclamava como fé o Candomblé ou a Umbanda. E, se retornarmos algumas décadas antes, mais precisamente à década de 1980, perceberemos que houve uma redução no número de fiéis. Naquele ano, 0,6% de pessoas declarava-se afro-brasileira.

Sem deter-me, aqui, em uma análise aprofundada sobre critérios e procedimentos da estatística oficial na construção desses dados, apresento um balanço de autores e autoras que se detiveram na análise das estatísticas.

As análises dos resultados dos censos de 1980, 1991 e 2000 sinalizam tendências importantes no cenário afro-religioso, levando a crer que religiões de matrizes africanas estão

enfrentando, nos últimos anos, um movimento significativo de perdas de fiéis. Prandi (2003; 2004), a partir de uma reflexão temática dos números censitários do IBGE, afirma com veemência que segmentos das religiões afro-brasileiras estão em declínio, destacando a retração do contingente umbandista nos quadros dessas religiosidades. O decréscimo no número de umbandistas está atribuído a dois motivos: 1) migrações constantes de umbandistas para o universo do Candomblé, trânsito religioso impulsionado principalmente pelo movimento de africanização do Candomblé³⁶; 2) crença compartilhada entre muitos que compõem o segmento afro-religioso de que a religião dos orixás detém maior fonte de poder mágico que a Umbanda (PRANDI, 2003; 2004). Aparece, ainda, como justificativa à redução do campo religioso umbandista, a dificuldade dessa religião em adaptar-se à nova conjuntura do cenário religioso brasileiro, algo que o Candomblé tem conseguido fazer de maneira mais ágil e eficaz (PRANDI, 2003; 2004).

Numa abordagem otimista sobre o futuro das religiões afro-brasileiras e seus fiéis, Luciana Duccini e Miriam Rabelo, como revela Texeira (2013), em análises sobre o censo de 2010 e as religiões no Brasil, defendem que os dados obtidos com o último censo apontam para uma recuperação do crescimento das religiões de matrizes africanas no país, que vinham perdendo adeptos ao longo de vinte anos. Contrários a Prandi (2003; 2004), as estudiosas afirmam que em 2010 houve um incremento de 12% no número de Povos de Terreiros, motivado majoritariamente pelo crescimento do Candomblé, que foi na ordem de 31,2%, e da Umbanda, em que foi verificado um aumento pouco expressivo, na casa de 2,5%. Na opinião de Prandi (2003; 2004), a expansão do Candomblé foi a grande responsável pela estabilidade das cifras e/ou crescimento, ainda que muito baixo, do segmento das religiões afro-brasileiras. Logo, apesar de discordarem sobre o crescimento numérico de Povos de Terreiros, tanto Prandi (2003; 2004), quanto referidas estudiosas, concordam quanto à atração de fiéis em maior escala para o Candomblé. Um dos fatores que explica o aumento de adeptos dessa expressão religiosa é o fato de o Candomblé ser a religião mais próxima da África, no Brasil.

Ainda, sobre perdas numéricas de Povos de Terreiros e retração do campo afro-religioso registradas pelo IBGE, Prandi (2003; 2004) assevera que o descenso afro-brasileiro está claramente associado às novas condições de expansão das religiões do país, moldadas e solidificadas em contexto que privilegia a diferença cultural e a diversificação religiosa. Não obstante, essas aparecem aliadas ao ideário de competitividade entre religiões, o que enseja o nascimento e a consolidação daquilo que o autor refere como mercado religioso. Nesse novo

³⁶ No capítulo 3 desta dissertação poderemos ver nuances dessa movimentação.

ambiente religioso que se configura no Brasil, em que os fiéis passam a apresentar comportamentos diferentes, mostrando por vezes pouca fidelidade a uma denominação religiosa, sendo considerados, portanto, potenciais consumidores religiosos, as religiões vêem-se obrigadas, pelo mercado, a criar estratégias de acionar e atrair fiéis, ofertando serviços variados a consumidores religiosos, incluindo aqueles de natureza mágica, como alguns trabalhos desenvolvidos pela Umbanda e Candomblé, e religiões esotéricas. Pode-se pensar, com Bourdieu (1983) em um campo de disputas.

Para continuar a sobreviver em uma sociedade em que permanecer em uma determinada religião hoje é, sobretudo, fruto de escolha pessoal, o que alarga consideravelmente os números do trânsito religioso, as religiões precisam se ajustar às novas condicionalidades impostas pelo mercado religioso, adaptando-se e mudando conforme suas necessidades. É nesse ponto, pela sua forte vinculação à tradição, que se encontra a dificuldade dos Povos de Terreiros em manterem-se em crescimento no país, principalmente, os umbandistas (PRANDI, 2003; 2004). A concorrência religiosa e as próprias características das religiões de matrizes africanas, dentre elas o modelo de organização de terreiros e a valorização de ritos e do segredo iniciático, dificultam e/ou diminuem a possibilidade de mudança nessas religiosidades e, com isso, as religiões competem de forma desigual com outras expressões religiosas, o que pode culminar na redução de adeptos afro-brasileiros, como esclarece Prandi (2003; 2004).

Outra razão que poderia estar levando ao declínio de Povos de Terreiros é a perseguição de igrejas neopentecostais a religiões de origens africanas, justificadas teologicamente em discursos que priorizam o que se convencionou definir como intolerância religiosa³⁷, parte integrante da identidade religiosa de muitos grupos neopentecostais e de seu planejamento expansionista. Assim, em um mercado religioso competitivo, em que fiéis dotam-se de maior liberdade e mobilidade religiosa, o sucesso de um segmento religioso não está mais determinado pelo alcance teológico, mas pela capacidade de adesão de crentes. Nesse prisma, as religiões neopentecostais parecem sufocar as religiosidades afro-brasileiras, atacando-as, até mesmo, diretamente, levando a redução de fiéis (PRANDI, 2003; 2004).

³⁷ Mariano (2007), na tentativa de conceituar tolerância e intolerância religiosa, recorre a Noberto Bobbio, que em “A era dos Direitos”, afirmou que os significados e noções de tolerância e intolerância referem-se a situações conflituosas entre confissões religiosas diversas, suscitadas pela ruptura do cristianismo católico com os “protestantes”. De acordo com Mariano (2007), a tolerância e a intolerância apresentam sentidos opostos que variam entre o positivo e o negativo. Neste trabalho, a expressão intolerância religiosa é acionado para referir reconhecimento das religiões de matrizes africanas. Afinal, no enfrentamento de preconceitos étnicos e religiosos, em particular ao povo negro, precisamos muito mais que “tolerar” as religiões de matrizes africanas. Para saber mais sobre intolerância religiosa, consultar Silva, V. G. (2007).

Como parte das particularidades do universo afro-religioso e de Povos de Terreiros no Brasil, direcionamos, a seguir, nosso olhar para a cidade de Teresina e suas culturas religiosas.

1.2 NARRATIVAS-MESTRAS DE FUNDAÇÃO: imaginário de uma “cidade católica”

Teresina traz impressa em seus traços arquitetônicos e em sua vida cultural religiosa elementos que lembram aos homens e mulheres que residem e/ou circulam, cotidianamente, no espaço citadino, a presença marcante das religiões cristãs Católica Apostólica Romana e Evangélicas na cidade, estas com várias expressões³⁸. Nos bairros de Teresina, pode-se observar com frequência, em meio a residências e prédios públicos e comerciais, erguidos em terrenos próprios, cedidos ou alugados, em movimentadas avenidas e ruas ou em locais de menor circulação de pessoas e veículos, templos religiosos dedicados aos cultos católicos, pentecostais³⁹ e neopentecostais⁴⁰. Igrejas⁴¹ de pequeno, médio e grande porte, algumas suntuosas, outras consideradas históricas e tradicionais, dado o período em que foram edificadas e a importância e significado de sua construção para a cidade, em especial, templos católicos edificadas nos primeiros tempos de Teresina, destacam-se na paisagem urbana, cultural e religiosa teresinense.

Nas conversas cotidianas de cidadãos e cidadãs, seja na porta de casa ou em seus ambientes de trabalho e estudo, e demais espaços por onde transitam, é fácil perceber, nos

³⁸ Foge aos limites desta pesquisa uma identificação exaustiva das diversas expressões de igrejas evangélicas na cidade.

³⁹ O termo Pentecostal tem origem na palavra “pentecostes”, que é uma festa cristã que ocorre anualmente, após o período da Páscoa. O movimento pentecostal é um movimento cristão protestante que se inicia em Los Angeles e considera o batismo no Espírito Santo como o caminho da salvação.

⁴⁰ Neopentecostalismo ou Terceira Onda é um movimento sectário dissidente do evangelicalismo que começou a se formar a partir da década de 1970. O Neopentecostalismo congrega denominações oriundas do pentecostalismo clássico ou mesmo de igrejas cristãs tradicionais que se distinguem de igrejas tradicionais pela proposição de novos ritos, crenças e práticas e o relaxamento de costumes e comportamentos. As igrejas neopentecostais aproximam-se do protestantismo apostólico, que aceitam apóstolos, bispos, pastores e missionários que passam a nortear o rumo das suas igrejas no país e no mundo, utilizando instrumentos massivos de evangelização (canais de televisão, rádios, editoras etc). Nos templos, Cristo é propagandeado como capaz de resolver todos os problemas. E baseiam-se em processos e ritos para a cura física e emocional, prosperidade material, libertação de demônios, resolução de problemas afetivos, familiares e outros (MARIANO, 2007).

⁴¹ O termo “igreja” é aqui empregado, ora para referir templo, local ou edifício para celebrações ou cultos, ora no sentido weberiano de associação religiosa. Para esse autor, “as associações e comunidades religiosas pertencem a um tipo de autoridade corporativa”. Representam associações “hierocráticas”, ou seja, seu poder de governar é apoiado pelo monopólio na concessão ou recusa de valores sagrados” (WEBER, 1982, p. 338). Para Max Weber, a igreja, diferentemente de uma congregação – que se compõe de um conjunto de auxiliares permanentes unidos pessoalmente a um profeta portador de carisma –, submete seus membros de modo racional e contínuo. Neste âmbito, sacerdotes são indivíduos burocratizados por meio da hierarquia administrativa (WEBER, 1982).

discursos produzidos e reproduzidos por esses sujeitos, a influência da religião, manifestada em crenças, valores, cultos e símbolos, nas formas de nascer, viver e morrer de teresinenses. Em residências e mesmo em instituições públicas e privadas, também se nota, com frequência, a forte presença de signos de religiosidades, em geral da Igreja Católica Apostólica Romana. Dispostos em paredes e portas, ou colocados sobre mesas, armários e outros móveis, imagens e quadros de santos católicos em diferentes cores e tamanhos, bíblias, frases e mensagens de conteúdo religioso católico, crucifixos, terços e outros símbolos/signos de tradição Católica Apostólica Romana ornamentam salas e outros recintos de instituições públicas e privadas da cidade⁴², além de imóveis domiciliares. Claro está, como indicam estudos sobre religião no Brasil, em específico os que tratam sobre religiosidades afro-brasileiras (VERGER, 1997; BASTIDE 1971a; 1971b; CARNEIRO, 1971; QUERINO, 1978; RAMOS, 1971; 1988; PRANDI, 1990; 1996; 2000; 2003; 2004; SILVA, V. G., 2005), que esta ostensividade de signos cristãos, esconde, muitas vezes, a hibridação – inconfessada – com outras religiões, entre elas as de matrizes africanas.

A religiosidade e a espiritualidade são marcadores identitários assumidos pela cidade de Teresina, notadamente, no que tange ao catolicismo. Segundo dados do IBGE, no ano de 2010, o Piauí apresentava o maior número de pessoas que se autodeclaravam católicas no país, ou seja, 85,08% de adeptos e adeptas dessa religião. Em 2000, o percentual de católicos e católicas no estado correspondia a 91,4%. Em uma geografia da religião, Teresina encontra-se entre as cidades mais católicas do país. Como explicam Chaves (1998), Silva, M. C. (2008) e Sousa, T. M. (2012), talvez, o alto número de pessoas que se declaram pertencentes ao catolicismo, em Teresina, possa ser explicado pela formação histórica, social e cultural da cidade. Berço da tradição católica no meio-norte piauiense, Teresina, desde suas origens, apresenta identidade religiosa fortemente marcada pelo Catolicismo Apostólico Romano e popular, expresso em celebrações religiosas e eclesiais, nas festividades, tradições, existência de irmandades, realização de sacramentos como batismo, eucaristia e matrimônio, cerimônias fúnebres e nos modos de vida do povo teresinense.

⁴² Apesar da laicidade do Estado, reconhecida e defendida no artigo 5º, inciso IV, da Constituição Federal de 1988, que diz “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantido, na forma de lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias”, verifica-se em espaços públicos da cidade a marcante presença de símbolos religiosos ligados ao catolicismo. A comunidade de Terreiro de Teresina nos meses iniciais de 2016, a partir de reunião com o Ministério Público, solicitou a retirada de símbolos religiosos desses espaços, incompatíveis com a natureza laica do Estado.

Aspectos do processo de formação e construção da cidade, características de seu povoamento e ocupação, tradições religiosas e populares, costumes de sua população, modos de existir e de fazer, lendas e histórias que fazem parte do imaginário de Teresina, remetem a processos culturais e identitários religiosos que tendem, por vezes, a reforçar uma suposta “vocação católica” da cidade, defendida e ressaltada, sobretudo, em narrativas-mestras de fundação, formação e configuração deste núcleo urbano. Observa-se, assim, o predomínio da expressão religiosa Católica Apostólica Romana na representação dos contornos que o campo religioso de Teresina tem ganhado ao longo das décadas.

As narrativas da representatividade desta religião em Teresina relacionam-se, em larga medida, ao próprio imaginário dominante de uma cidade que nasceu, cresceu e desenvolveu-se em torno de igrejas católicas, como relatam Chaves (1998) e Sousa, T. M. (2012), segundo padrões da América luso-espanhola. Sem a pretensão de (re)escrever a história da cidade e de seu processo de povoamento e urbanização/expansão, assuntos explorados por diversos estudiosos e estudiosas piauienses/teresinenses, apresento elementos sócio-históriográficos importantes para pensarmos a vida religiosa e cultural teresinense. Deste modo, tomamos como ponto de partida os anos referentes à criação e à fundação da cidade. Entretanto, em algumas passagens, impõe-se reportar a épocas anteriores àquelas, quando a única povoação que se conhecia no território, que no futuro passaria a ser parte da cidade, era a Vila Velha do Poti.

Edificada em 1852, em um recanto agreste na localidade conhecida como Chapada do Corisco, nas proximidades do rio Parnaíba, a cidade de Teresina, como lembra Chaves (1998, p.53), nasceu “nos braços da Igreja Católica”, na celebração de uma missa, durante a ocasião de lançamento da pedra fundamental de sua matriz, a Igreja Nossa Senhora do Amparo. Ao redor deste templo consagrado e dedicado a Nossa Senhora, construído por subscrição popular, que foram erguidas as primeiras casas e prédios para abrigar os negócios administrativos da cidade e do estado, que até então era uma província do império (CHAVES, 1998). Como diz Chaves (1998, p. 27), “o terreno da cidade, tirado da data Covas, compreendia de norte a sul um quarto de légua para cada lado, tendo a igreja de Nossa Senhora do Amparo por centro e leste a oeste o espaço entre os rios Parnaíba e Poti”.

Nos fins da década de 1850, a Igreja de Nossa Senhora do Amparo, entidade católica padroeira⁴³ da cidade, era a única matriz que teresinenses conheciam. Face ao crescimento populacional da cidade, Sousa, T. M. (2012) afirma que se fazia imperioso elevarem-se, na

⁴³ Na tradição católica, a figura do padroeiro ou da padroeira refere-se a entidades como santos, anjos e as múltiplas identidades atribuídas a Maria, a quem determinada localidade é dedicada. Na legislação que estabelece a simbologia associada às freguesias portuguesas, há menções frequentes aos oragos.

nascente Teresina, novos templos católicos, de maneira a atender a demandas e anseios populares. Segundo a autora, com o aumento da população teresinense, a matriz já não tinha capacidade de acomodar fiéis que, em períodos festivos, quando centenas de pessoas se dirigiam à igreja para agradecer e pedir graças, disputavam espaço.

Em março de 1865, lembra Chaves (1998), foi lançada a pedra fundamental da Igreja Nossa Senhora das Dores, no lugar conhecido como Largo Saraiva. Dois anos depois, o templo, construído pelo governo da província, foi inaugurado. Assim, até 1874, existiam apenas duas paróquias⁴⁴ na cidade, a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Amparo e a Igreja Nossa Senhora das Dores (SOUSA, T. M., 2012). Teresina, então, encontrava-se, em termos administrativos, dividida em duas freguesias que, por sua vez, levavam o nome de suas paróquias e estabeleciam os limites geográficos da cidade, destacando os laços entre Igreja e Estado. A freguesia do Amparo detinha um traçado urbano que delimitava seus contornos territoriais em 16 quarteirões. Em frente à sede da freguesia, a Matriz do Amparo situava-se nas proximidades da Praça da Constituição, local de fiscalização de mercadorias desembarcadas por meio do rio Parnaíba, de comércio de quitutes e outras iguarias preparadas por mulheres negras escravizadas e pobres, e de passagem de pessoas escravizadas e livres, que transitavam em direção a prédios públicos, armazéns e mercados da cidade (SILVA, M. C., 2008).

Em junho de 1874, Frei Serafim de Catânia lançava a pedra fundamental da igreja de São Benedito, no lugar chamado Alto da Jurubeba (hoje, marco inicial de umas das principais avenidas da cidade, a Avenida Frei Serafim⁴⁵), no limite oriental da cidade, dando início às obras do templo (CHAVES, 1998). Segundo Sousa, T. M. (2012), para as pessoas mais pobres, escravizadas e/ou libertas, esse era um local marcado por manifestações espontâneas de religiosidade. Junto à cruz fincada na terra, mulheres e homens faziam pedidos e orações. Logo ali, próximo, dizem existir um cemitério de negro/as⁴⁶.

A igreja de São Benedito, construída próxima à Rua dos Negros (atual Rua Eliseu Martins)⁴⁷, em homenagem a um santo negro⁴⁸, reconhecido como um dos símbolos da luta

⁴⁴ No vocabulário do catolicismo, Paróquia refere território sobre o qual se estende a jurisdição de um padre ou sacerdote, e o conjunto dos habitantes desse território.

⁴⁵ Apontado como fundador da Igreja de São Benedito, Frei Serafim de Catânia (italiano de nascimento, missionário capuchinho), lançou a pedra fundamental da igreja de São Benedito no dia 13 de junho de 1874. Para detalhes sobre a edificação do templo, ver Costa (2010).

⁴⁶ Informação transmitida pelo historiador Raimundo Filho, morador da Avenida Boa Esperança.

⁴⁷ Sobre a rua dos negros, ver Silva, M. C. (2008).

⁴⁸ Esta representação de São Benedito está intrinsecamente relacionada com a permeabilidade difundida entre as fronteiras territoriais da Europa com a África no século XVI, particularmente, entre o Mediterrâneo (canal para a inserção de negros nos países europeus). Benedetto Massenari nasceu em San Fratello, perto de Messina, e faleceu em Palermo, em 1589. Filho primogênito de ex-escravizados

contra a escravidão, foi levantada pelas mãos e braços de populações escravizadas e de retirantes da seca que assolou o Piauí em 1877⁴⁹. A sua edificação contou também com o auxílio e doação de populares e com esporádicas subvenções do governo provincial. Em junho de 1886, as obras da igreja de São Benedito foram concluídas⁵⁰ (SOUSA, T. M., 2012). Chaves (1998) diz que em 1882, no intervalo temporal entre o início e conclusão da construção da igreja de São Benedito, havia, no Largo da Misericórdia, uma capelinha dedicada ao culto de São José. No entanto, esse templo religioso teve vida curta, desaparecendo em curto espaço de tempo.

As narrativas-mestras sobre comemorações de caráter religioso na cidade de Teresina, durante o século XIX, referem, como Sousa, T. M. (2012), que as “principais” eram procissões, leilões, missas cantadas e festas, como as realizadas no mês de maio (mês mariano), na igreja Nossa Senhora das Dores, e a festa da padroeira da cidade, na Matriz Nossa Senhora do Amparo. Além dessas, em abril, a Irmandade do Santíssimo Sacramento organizava a procissão do Senhor Morto e da Ressurreição. A população considerada mais empobrecida aguardava com ansiedade os chamados festejos juninos, de São João, São Pedro, Santo Antônio e os de São Sebastião. Para Sousa, T. M. (2012), as festas católicas, principalmente para os “ditos” pobres, estavam diretamente associadas a lazer na cidade. Como diz Durkheim (1989, p. 453), “às vezes é difícil assinalar com precisão as fronteiras entre rito religioso e divertimento público”.

Por seu turno, Chaves (1998) tipifica as festividades teresinenses em três grandes grupos: religiosas, cívico-patrióticas e populares. A respeito das festas religiosas, o autor destaca as de culto público, celebradas na Igreja Matriz, e as novenas rezadas em casas particulares, no intuito de pagamento de promessas. Consoante ao autor, a Semana Santa⁵¹, nos primeiros meses do ano; a festa da Padroeira, celebrada nos meses de setembro ou novembro; e a da Imaculada Conceição, comemorada em dezembro, pelo Exército, com procissão, eram vistas com grande simpatia por teresinenses. Dentre as festividades populares, Chaves (1998) menciona – sem fazer qualquer associação com a religiosidade – os batuques de negros e negras,

convertidos ao catolicismo, tornou-se livre aos 18 anos de idade, quando iniciou sua jornada eremita de 17 anos com um grupo de seguidores de São Francisco de Assis. Entre os 32 e 36 anos, tornou-se frei da Ordem de São Francisco, passando a viver no Convento de Santa Maria de Jesus, em Palermo (OLIVEIRA, 2016).

⁴⁹ Interessante notar que nas narrativas-mestras (textos que fazem o elogio do Frei Serafim e da edificação da igreja), como em Costa (2010), não há referências a este fato.

⁵⁰ Para mais detalhes sobre a construção da Igreja de São Benedito, consultar Sousa, T. M. (2012).

⁵¹ Celebrações do calendário móvel religioso referentes à crucificação de Jesus Cristo, entre o carnaval e a páscoa cristã. Rezaem, assim, via de regra, no segundo bimestre do ano civil.

geralmente realizados aos sábados, os forrós, sambas, danças de São Gonçalo e demais festas que aconteciam, principalmente, no subúrbio da cidade, as chamadas beleques⁵².

Em meados do século XIX, a hegemonia católica pode ser observada no trabalho, na vida cultural, na vida religiosa e no lazer teresinense. De acordo com Chaves (1998), o povo de Teresina, em sua maioria, guardava sua fé, respeitava seus valores e princípios religiosos, batizava seus filhos e filhas e santificava enlances matrimoniais com as bênçãos da Igreja Católica Apostólica Romana. Certamente, enterrava seus mortos. Entretanto, Cavalcante e Sousa (2005) ressaltam que nem sempre a tentativa de implantação de uma cultura religiosa tradicionalmente católica deu-se sem conflitos na cidade. Sobre isso, teresinenses, por meio de narrativas orais transmitidas por antepassados e estudiosos e estudiosas, relatam histórias e lendas sobre a mudança da imagem da santa Nossa Senhora do Amparo da capela localizada no Poti Velho para a igreja recém-edificada em Teresina⁵³.

Moraes (2013) e Pereira (2014), em escritos sobre memória e marcadores identitários do Poti Velho, dentre eles a religiosidade de matriz Católica Apostólica Romana e Popular, com base em depoimentos orais de moradores e moradoras do bairro, referem as tramas e conflitos que permeiam a história da mudança da santa de um bairro tradicional de Teresina para o centro da cidade. Dão a entender que a padroeira do bairro Poti Velho, assim como a de Teresina, é Nossa Senhora do Amparo. A imagem da santa protetora, por diversas vezes, nas narrativas orais confundidas com a própria santa, teria chegado à região onde hoje se encontra o Poti Velho por volta do final do século XIX.

Para Pereira (2014), as narrativas orais sobre a mudança de Nossa Senhora do Amparo de uma antiga vila para a nova cidade que crescia às margens do rio Parnaíba representam relações de identidade e alteridade existente entre o povo teresinense e a população residente no Poti. Resquícios da disputa pela santa podem ser identificados nas próprias datas comemorativas da padroeira na cidade. No Poti, a santa é festejada em novembro. As festas iniciam-se no dia 17 e terminam no dia 25 do mesmo mês, com realização de uma procissão pelas ruas do bairro. Em Teresina, Nossa Senhora do Amparo é comemorada no dia 16 de agosto, na data de aniversário de fundação da cidade.

No entender de Cavalcante e Sousa (2005), a história da mudança da imagem de Nossa Senhora do Amparo do Poti para a Matriz de Teresina privilegia a história das elites e, em certa medida, legítima, em períodos posteriores, a cultura religiosa das oligarquias teresinenses, a

⁵² Nome dado às festanças que aconteciam nas áreas periféricas da cidade de Teresina (CHAVES, 1998).

⁵³ Sobre narrativas de tradição oral no Poti Velho, sobre esta padroeira, ver Moraes (2013).

mesma difundida e defendida pelo Estado. E advertem que a história contada e repetida por diversas vezes no transcorrer dos séculos na sociedade teresinense reflete a postura contrária de populares e religiosidades locais em relação à decisão da Igreja Católica de retirar a imagem da santa do seu lugar de origem. Pode-se, assim, falar de reações de moradores e moradoras da Vila do Poti às imposições da igreja católica. Sobretudo quando se considera que na cidade existiam experiências religiosas anteriores e diversas do catolicismo. Afinal, naquelas terras do Poti, povos indígenas viviam antes da chegada de colonizadores e colonizadoras brancos. Ressalta-se, também, que moravam, na cidade, pessoas africanas, brasileiras, europeias e seus descendentes, dentre os quais, portadores de identidade religiosa distinta daquela proclamada, na época, como religião oficial do Brasil (CAVALCANTE; SOUSA, 2005).

1.3 OUTRAS NARRATIVAS: o campo religioso teresinense para além do catolicismo

Apesar da hegemonia histórica do catolicismo na cidade, o campo religioso teresinense, a exemplo do brasileiro (BASTIDE, 1971; ANDRADE, 2009; PRANDI, 2011 e LODY, 2006), é marcado por uma pluralidade de expressões e manifestações de religiosidade e por uma diversidade de crenças e processos de hibridização, comuns às religiões de matrizes africanas e indígenas. A esse respeito, Cavalcante (2013) aponta para a existência, na cidade, na atualidade, de culturas religiosas que contemplam elementos de religiosidades indígena, católica, afro-brasileira, pentecostal, judaica e kardecista, além dos chamados Novos Movimentos Religiosos (NMR) e práticas novaeristas⁵⁴ que tratam não apenas de uma religião, mas de um conjunto de religiões inscritas na esteira dos NMR, que têm suscitado novas e diferentes formas de entender e lidar com o sagrado, como o Santo Daime e a União do Vegetal⁵⁵ (CAVALCANTE, 2009).

⁵⁴ Cavalcante (2009) ressalta que as práticas novaeristas, típicas da chamada Nova Era não podem ser consideradas uma religião. Novaeristas apresentam uma nova forma de lidar, vivenciar/experimentar a espiritualidade, acreditando que a relação entre ser humano e natureza possa se dar sem dominação, diferente daquilo que predominava no pensamento iluminista, em meados do século XVIII. Nas práticas novaeristas, não é possível observar a separação entre corpo-mente-espírito, o que implica em novas posturas em relação à dimensão do sagrado e aos cuidados com a saúde. Essas novas práticas – algumas ligadas à filosofia, a técnicas, a tradições e rituais – vêm provocando a emergência desse novo mercado religioso/espiritual. No campo biológico, estas práticas têm-se transformado em fortes concorrentes da medicina alopática e da psicologia convencional. Para detalhes sobre práticas Novaeristas no Brasil e em Teresina, ver Cavalcante (2009).

⁵⁵ O culto do Santo Daime e a União do Vegetal tem como característica o uso por parte de adeptos e adeptas de uma bebida sagrada, a *ayuçacara*, considerada um chá com propriedades psicoativas. Essa religião engloba elementos da religião Católica e da Umbanda (CAVALCANTE, 2013).

Em relação às práticas novaeristas, a autora identificou, nas zonas urbanas e rurais de Teresina, cultos religiosos como a União Espiritualista Vale do Amanhecer⁵⁶, Santo Daime, a Estregueria⁵⁷ e a arte oriental Mahikari⁵⁸. Nas palavras de Cavalcante (2013, p. 194), “com a chegada do novo século [é possível observar em Teresina] um reflorescimento da Nova Era, na sua visão mais moderna. Encontram-se, hoje, na capital, não só espaços holísticos como também templos de religião que fazem parte dos denominados novos movimentos religiosos”.

Cavalcante (2013) refere ainda católicos, pentecostais e neopentecostais em Teresina, tendo mapeado alguns templos kardecistas, umbandistas, candomblecistas na cidade, chamando a atenção para o crescimento do número de pessoas que, em se tratando de pertença religiosa, autodeclararam-se sem religião, sobretudo jovens, além de etnografar festas religiosas em templo candomblecista na cidade (CAVALCANTE, 2013). Cavalcante (2011) explorou as expressões contemporâneas do campo afro-religioso na cidade, evidenciando espaços de culto e maneiras de ser, de vivenciar e de construir a memória sobre religiões afro-brasileiras, juventudes e festas em Teresina. A autora focalizou dois espaços de cultos religiosos de matrizes africanas, Umbanda e Candomblé, e falou sobre o fenômeno da presença de jovens nessas religiões na cidade.

Embora os censos do IBGE ofereçam cifras pouco expressivas acerca das religiões consideradas de transe em Teresina, como o kardecismo e as religiosidades afro-brasileiras, em especial suas expressões, Umbanda e Candomblé, Cavalcante (2013) acredita que essas religiosidades exercem grandes influências nas culturas e identidades religiosas na cidade. Na perspectiva de Cruz (2014), os dados do recenseamento do IBGE sobre aderência religiosa no Piauí e em Teresina, no que se refere às religiões de matrizes africanas, aparecem subnotificados. O autor compreende que a subnotificação dos números deve-se ao fato de Umbanda e Candomblé constituírem-se em categorias religiosas socialmente estigmatizadas e marginalizadas na sociedade teresinense e piauiense.

⁵⁶ É uma religião sincrética e hierarquizada. Apresenta elementos da religião Católica, Espírita, Umbanda, Candomblé, “passando pelos maias, astecas, incas e romanos”. No Piauí, essa religião parece enfatizar a cultura religiosa católica (CAVALCANTE, 2013, p. 173).

⁵⁷ Estregueria ou *Strgheria* é um termo de origem italiana que refere à antiga bruxaria, que se baseia no culto à natureza, às estações, ao sol e à lua. É considerada a religião dos antigos camponeses (CAVALCANTE, 2013).

⁵⁸ Arte japonesa que busca a cura a partir da imposição de mãos (CAVALCANTE, 2013).

1.4 PANORAMA DO CAMPO RELIGIOSO NA LITERATURA SOBRE AFRO-RELIGIOSIDADE DE TERESINA

Desvendar os elementos da história social e cultural de religiosidades de matrizes africanas na cidade de Teresina, de modo a evidenciar aspectos constituintes das identidades sociais, culturais e religiosas do lugar, considerando-se a presença histórica de Povos de Terreiro da cidade, exige que se busque compreender como esses dialogam, usam, apropriam-se e atribuem sentidos e significados aos espaços urbanos, entendidos aqui, com base em Certeau (1996), como espaços praticados, onde se instituem territórios sociais e, portanto, territórios de culturas religiosas. Sem dúvida, essa não é uma tarefa fácil, nem para quem estuda o campo religioso afro-brasileiro em Teresina, nem para demais curiosos e interessados no tema.

Diferentemente de outras cidades e estados brasileiros considerados centros de irradiação de saberes, no que tange à produção acadêmica sobre o universo afro-religioso do Brasil, no Estado do Piauí, em específico na cidade de Teresina, ainda são poucos os estudos dedicados à compreensão de cultos de origens africanas. Nesses referidos centros de irradiação, sobretudo aqueles localizados na Grande Salvador e Recôncavo Baiano, na região metropolitana do Rio de Janeiro, Recife, São Luís e Porto Alegre (considerados centros de difusão primária) e na Grande São Paulo, Baixada Santista e Fortaleza (centros de difusão secundária) (CRUZ, 2014), ao longo dos anos, vários intelectuais⁵⁹ envolvidos com o estudo das religiões de matrizes africanas têm despontado. Em sua maioria, tomam como foco de análise, a partir de contextos sócio-históricos específicos, particularidades socioculturais e identitárias das religiosidades de origem africanas e indígenas, focalizando ritos, cultos, festas e obrigações destas religiões, com ampla publicação de etnografias afro-religiosas.

A escassez de pesquisas que tratam sobre os inícios das religiões de origem africana e/ou que apontam para sua presença em Teresina, principalmente nos primeiros anos de fundação da urbe, dificultam o processo de construção do percurso histórico das religiões de matrizes africanas na cidade, em particular, Umbanda e Candomblé. A reduzida produção acadêmica referente a essa temática, também compromete estudos sobre a formação da sociedade teresinense, uma vez que, como esclarecem Chaves (1998), Silva, M. C. (2008) e Sousa, T. M. (2012), foi o trabalho conjunto de senhores, vaqueiros e de populações

⁵⁹ Como Carneiro (1991; 2005), Landes (1967), Bastide (1971; 2001), Braga (1999; 2000), Silva, V. G. (1995; 2000; 2005; 2006), Maggie (2001), Ferretti, M. (1993; 2001; 2011), Ferretti, S. F. (1995), Negrão (1993), Prandi (1990; 1996; 2000; 2003; 2004; 2011), Concione (1987), Santos, J. E. (2012), Carvalho (2004), dentre outros autores e autoras.

escravizadas, de diversas etnias, trazidas do continente africano para o Brasil para trabalhar nas grandes fazendas ou nas cidades, que possibilitou a edificação da capital do Piauí⁶⁰.

A literatura piauiense/teresinense sobre o processo de fundação e edificação da cidade de Teresina tende a focalizar a figura do homem branco colonizador, suas iniciativas, conquistas e religiosidade, seu papel na organização social, assim como seus problemas na difícil tarefa de implantar uma cidade no Piauí. A história oficial negligencia e marginaliza negros e negras que viveram, trabalharam e morreram no processo de formação da cidade teresinense. Somente em décadas recentes, estudos sobre as populações escravizadas urbanas e as condições de escravidão em Teresina, começaram a ganhar publicidade e despertar interesses de historiadoras e historiadores, como Solimar Oliveira Lima, um dos pioneiros no tratamento dessa temática.

Quando tomamos por referência a presença das culturas religiosas consideradas negras, nos primórdios da cidade, os registros históricos revelam-se ainda mais tímidos, escassos, além de ideologicamente conduzidos. Cavalcante e Sousa (2005) alertam que as versões sobre as expressões religiosas de grupos negros na cidade, produzidas e reproduzidas pela história oficial, remetem à visão colonizadora, portanto, tendem a revelar ideias dominantes, narrativas-mestras da sociedade da época.

Tenho observado, em leituras sobre a temática das culturas religiosas de matrizes africanas em Teresina, particularmente naquelas em que busco compreender as raízes históricas e culturais dessa expressão na cidade, que eventos como festas, referenciadas como “batuques de negros”, são comumente citados na literatura; entretanto, as abordagens não se estendem para além de festividades. Além do que, percebo a desatenção em problematizar/investigar em profundidade tais festas e outros elementos das culturas e das religiosidades afro-brasileiras. A respeito da vida cultural e religiosa de negros e negras na cidade, Cavalcante e Sousa (2005) afirmam que historiadores como Monsenhor Chaves, interpretam manifestações religiosas negras no limite do lazer e da festa, retirando delas a dimensão, o conteúdo e o caráter religioso. Nessa perspectiva, advogam que estas interpretações apontam para a dificuldade em caracterizar as expressões religiosas de matrizes africanas como legítimas.

Mais recentemente, na tentativa de entender a história cultural da presença de populações negras e de africanidades em Teresina, pesquisadores, estudiosos, especialmente historiadores, têm-se debruçado em investigações sobre trabalhadores e trabalhadoras negras e culturas negras na cidade, como Silva, M. C. (2008), cujo texto constitui leitura fundamental para quem se aventura nos estudos sobre afro-religiosidade no Piauí e em Teresina. O autor

⁶⁰ Incluindo, como referido, a edificação da igreja de São Benedito, no ano de 1886.

aborda a presença negra na cidade, evidenciando modos de vida, trabalho, festas e aspectos da religiosidade de povos africanos e descendentes, discorrendo sobre relações de negros e negras com outros grupos da sociedade teresinense do século XIX, em especial, com instituições públicas, com destaque para a polícia. A partir de micro-histórias de escravizados e escravizadas obtidas em registros de jornais e inquéritos policiais da época, disponíveis no acervo público da cidade, apresenta uma Teresina multiétnica e multirracial, e traz indícios de que, naquele tempo, já se praticavam na cidade ritos de religiões de origem africanas.

Sousa, T. M. (2012), embora não tenha tratado especificamente das culturas religiosas negras na sociedade teresinense do final do século XIX, escreve sobre vivências e experiências cotidianas de trabalhadores e trabalhadoras negras na cidade. A autora enfatiza o papel de grupos escravizados na edificação da cidade e de sua paisagem cultural, destacando a contribuição do povo negro na construção social e cultural de Teresina. O estudo faz menção à influência da Igreja Católica Apostólica Romana na cidade, inclusive entre o povo negro, além de abordar o tema trabalho e lazer de homens e mulheres negras em Teresina, referindo festividades negras, marcadores da identidade religiosa e étnica de populações escravizadas que residiam e/ou trabalhavam na cidade. Assim como em outros trabalhos, as festas negras são analisadas a partir do ideário do lazer. Outra leitura indispensável para a compreensão do campo afro-religioso teresinense encontra-se em Cavalcante e Sousa (2005). Abordando o tema das expressões antigas e contemporâneas de religiosidade em Teresina, os autores trazem à tona, ainda que de maneira breve, a discussão sobre as religiões de povos escravizados do Piauí.

Geralmente, pesquisas e estudos que fazem menção mais detalhada à presença negra na cidade de Teresina são os que abordam a escravidão no Piauí e temas conexos. Ainda são poucas as produções acadêmicas que trazem registros sobre a trajetória histórica e cultural dos Povos de Terreiros e das religiões de matrizes africanas na cidade. Assim, interessados e interessadas em aprofundar conhecimentos sobre religiões afro-brasileiras em Teresina devem buscar diversas leituras, sobretudo historiográficas, e a partir delas identificar elementos que permitam localizar, no tempo e no espaço, expressões das culturas afro-religiosas na cidade.

A limitada produção acadêmica que versa sobre as afro-religiosidades piauiense e teresinense pode ser constatada no campo da Antropologia, Sociologia, História e Educação e nos demais campos das ciências humanas. Nas exatas, em que temos, principalmente, pesquisas direcionadas à composição e aspectos biomedicinais de plantas, raízes e folhas utilizadas nos espaços de culto das religiões, também há um vazio. E quando tomamos como foco de análise as relações estabelecidas entre Povos de Terreiro, o poder público e a cidade, que se encontra em contínuo processo de (re)construção, muito há por pesquisar.

Penso que a notória deficiência em estudos sobre ancestralidade africana na cidade, culturas e identidades religiosas seja reflexo do lugar que as religiões afro-brasileiras ainda ocupam no imaginário dominante da sociedade teresinense sobre si mesma, que não incorpora ainda o universo afro-religioso e sua magnitude, em sua paisagem cultural e urbana representada no imaginário de cidade católica. Segundo Cruz (2014, p. 110), no momento, o Estado do Piauí encontra-se em vias de se desenvolver como mais uma área de difusão secundária de religiosidades de matrizes africanas, “na órbita das áreas primárias do Maranhão, por influência da cultura religiosa do Tambor de Mina, do Terecô, do Babassuê (ou Bárbara Soeira) e do Tambor da Mata de Codó e suas respectivas variações”.

Ainda no que diz respeito à cultura religiosa de origem africana no estado, e na cidade de Teresina, Cruz (2014) informa que a Umbanda, tradicionalmente praticada no Rio de Janeiro, e o Candomblé, nos padrões soteropolitanos, também exercem fortes influências na constituição das identidades religiosas e culturais dos Povos de Terreiros desta cidade. Afinal, elementos dessas práticas culturais e religiosas, em suas múltiplas formas, independentes ou cruzadas, podem ser encontrados em vários terreiros da capital, estando expressos em indumentárias utilizadas por seguidores e seguidoras das religiões afro-brasileiras, em doutrinas, cultos e ritos religiosos.

Sobre as afro-religiosidades no Piauí, o autor acresce que “mais ao Sul do Estado, existe, ainda, uma possível irradiação do modelo afro-religioso oriundo da zona da Mata pernambucana e alagoana, referido sob a denominação de Xangô” (CRUZ, 2014, p. 110). Para Cruz (2014), estas especificidades socioculturais têm definido um modelo de tradição afro-piauiense marcado por um processo de “crioulização” reforçado em diásporas religiosas internas, verificadas, ainda que de maneiras sutis, em alguns detalhes das liturgias e relações grupais entre as famílias de santo.

Outro estudo relevante para a compreensão das religiões de matrizes africanas no Piauí é o de Tavares (2008), realizado pelo Programa de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista. Essa pesquisa focaliza a religiosidade da população do quilombo Mimbó, localizado na zona rural do Município de Amarante.

Se, por um lado, visualiza-se um reduzido número de estudos sobre religiosidades de matrizes africanas na cidade de Teresina e no território piauiense, o que demarca a histórica invisibilidade e marginalização dos Povos de Terreiro na cidade, por outro, é válido ressaltar que esse quadro está mudando. Nos últimos anos, discentes e docentes de programas de pós-graduação da UFPI vêm realizando pesquisas sobre religiões de matrizes africanas na cidade, com destaque para o Programa de Antropologia (PPGANT), Programa de Pós-Graduação em

história do Brasil (PGGHS), Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) e Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS). Autores e autoras como Chagas Filho (2011), Cavalcante (2011; 2013), Souza, R. A. (2012), Silva, H. R. (2013), Lima, S. V. (2013; 2016; 2017), Ribeiro (2014), Cruz (2014), Souza, A. M. (2015), Lima, S. O. (2014), Carmo e Moraes (2016) e Silva, R. W. (2014), com suas etnografias sobre temas afro-religiosos e estudos sócio-histórico-antropológicos, têm contribuído para a compreensão de práticas culturais e religiosas de matrizes africanas em Teresina e no Piauí.

No campo afro-religioso de pesquisa e afins, esses autores e autoras escrevem sobre obrigações, transes, ritos, festas, educação, práticas terapêuticas e religiosas e demais assuntos ligados à esfera litúrgica e ritualística nos espaços de cultos afro-brasileiros. Tratam, ainda, da chegada, da institucionalização e da trajetória das religiões de matrizes africanas no Piauí e na cidade, relatando experiências e vivências de filhos e filhas de santo em Teresina no século XX. Mostram, em certa medida, usos religiosos da cidade e exploram os aspectos identitários e constitutivos de determinadas casas de culto afro-religioso. Buscando diálogos com produções bibliográficas sobre religiões de origem africana no Brasil, alinham conceitos e mapeiam templos religiosos, tecem caracterizações socioeconômicas de um conjunto de casas na cidade ou de frequentadores e frequentadoras de um espaço específico.

Por fim, dentre essas pesquisas, há artigos recentes que versam sobre gênero nas religiões de matrizes africanas, focalizando o papel das mulheres e as maneiras como eram vistas pela sociedade do século XIX (LIMA, S. V., 2015). Também há aqueles que analisam as relações entre Povos de Terreiros e o poder público, examinando as implicações da implantação de uma política pública de intervenção urbanística na configuração de territórios sociais de Povos de Terreiros em Teresina (CARMO; MORAES, 2016).

Pode-se dizer que estudos sobre afro-religiosidades, no Piauí e em Teresina, ganham visibilidade no cenário acadêmico da UFPI, no Centro de Ciências Humanas e Letras (CCHL), em cursos de pós-graduação, na segunda década dos anos 2000, quando um estudante, filho de santo, interessado em desenvolver pesquisa sobre religiões afro-brasileiras, ingressou no Mestrado de Antropologia e Arqueologia, como era denominado o atual PPGANT. A partir daí, os estudos sobre religiões de matrizes africanas nesta instituição, no nível de mestrado, começam a ganhar a simpatia de outros pesquisadores docentes e discentes, que passam a ver as religiões afro-brasileiras como um campo de estudo em potencial. Assim, tem-se experimentado na cidade, como indicam pesquisadores e professores que buscam desvelar e compreender o universo afro-religioso de Teresina, e até mesmo construir um panorama das religiosidades afro-piauienses, como refere Cruz (2014), um movimento de expansão desses

estudos acadêmicos. Entretanto, essas produções teóricas e empíricas ainda são reduzidas, se comparadas com outras áreas temas de pesquisa.

A produção da pós-graduação da UFPI no programa PPGANT, no programa PPGE e no programa PPGHB, até o ano de 2015, pode ser assim identificada: o PPGANT é o programa que mais se destaca em termos de produções acadêmicas quando o assunto é afro-religiosidades. Da sua criação, no ano de 2008, até o período em recorte, quatro dissertações foram defendidas no programa (CHAGAS FILHO, 2011; SOUZA, A. M., 2015; RIBEIRO, 2014; SILVA, R. W., 2014). O trabalho de Chagas Filho (2011) tem como objetivo compreender os aspectos da estrutura ritual do Terreiro São Benedito e Vovó Quitéria (TSBVQ), localizados na cidade de Parnaíba, litoral do Piauí. O autor propõe-se a verificar processos de operacionalização de alguns ritos denominados obrigações, e relacioná-los com o encaminhamento do transe de possessão por espíritos, de modo a evidenciar a importância e significados atribuídos por médiuns integrantes da família de santo ao (des)cumprimento das ritualísticas e ao transe. Os terreiros abordados na pesquisa são apresentados, com base em Ferretti, M. (2001), como “terreiros cruzados”, que mesclam elementos da religiosidade Umbanda e do Tambor de Mina.

A pesquisa de Souza, A. M. F. (2015) tem como lócus empírico a Tenda Espírita Umbandista de Santa Bárbara, localizada no bairro Santa Maria da Codipi. É um trabalho que focaliza um terreiro específico da zona Norte da cidade, com o objetivo de compreender os significados atribuídos por frequentadores da tenda, a rituais e práticas religiosas e de caridade desenvolvidas no lugar. A autora descreve a história do líder religioso da Tenda Espírita Umbandista Santa Bárbara e da fundação do espaço religioso, incluindo o processo de transferência da tenda do bairro Aeroporto para a Santa Maria da Codipi. A autora etnografa o espaço da tenda, suas festividades, e analisa o projeto socioassistencial “Casa da Sopa”, organizado e coordenado por membros da tenda, e conclui que o projeto Casa da Sopa guarda íntima relação com o ideário de caridade utilizado por umbandistas como forma de legitimar a Umbanda na comunidade. Além de traçar um perfil de seguidores e seguidoras do pai de santo, destacando filhos e filhas de santo, buscadores e buscadoras da religião e da caridade.

O estudo de Ribeiro (2014) tem como objetivo descrever e analisar construções narrativas presentes nos trabalhos de cura com caboclos da Umbanda em dois terreiros da zona Norte de Teresina. A autora, por meio de doutrinas entoadas por adeptos e adeptas das religiosidades de matrizes africanas, quando incorporados por guias, em ocasião de trabalhos de curas, examinou as representações terapêuticas religiosas aplicadas às experiências e vivências no trato com o sagrado, a doença e a cura. Silva, R. W. O. (2013), a partir da análise de uma casa de culto afro-religioso na cidade de Parnaíba, Piauí, aborda questões referentes à

natureza, tendo como base a concepção de mundo das religiões de matrizes africanas. O autor explora aspectos espaciais do terreiro, buscando entender a ética e a estética dessas religiões, na relação entre seres humanos e a natureza, ou entre cultura e natureza.

Entre as produções do PPGE referentes às religiões de matrizes africanas, encontra-se o estudo de Silva, H. R. (2013). Nessa pesquisa, a autora analisa e desvela saberes produzidos em um terreiro de Umbanda de Teresina. No texto, Silva, H. R. (2013) toma a Umbanda e todos os elementos que compõem essa expressão religiosa como fonte de aprendizagem no tocante à disciplina, à responsabilidade, ao compromisso, e ao respeito com seres humanos e com a natureza. A autora escreve sobre a história do terreiro investigado, fala de pontos cantados, tambores, ervas, festas e obrigações, como importantes para os processos de ensino-aprendizagem nos terreiros. Ainda no campo da educação, Silva, H. R. (2013) analisa o espaço educacional formal, pontuando a importância do diálogo entre Umbanda e a escola, com ênfase na observância a Lei 10.639, de 2003, que inclui no currículo oficial de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”. A autora, aborda, ainda, o tema da educação popular em comunidades de terreiros em Teresina.

No PPGHB, as produções científicas sobre religiões de matrizes africanas identificadas limitam-se ao trabalho de Brandim (2012). Nesse estudo, a autora analisa um ritual de Umbanda realizado anualmente no Sítio São José, na cidade de Codó, Maranhão, chamado “Obrigação de Dona Constância”. O ritual, iniciado por Constância Alves de Sousa, mãe de santo umbandista, “desde que se entende por gente”, como ressalta a autora, envolve obrigações aos povos das matas, das águas, aos orixás e santos católicos e foi realizado da década de 1980 ao ano de 2008, mesmo com a morte da matriarca. Brandim (2012), usando como aporte metodológico a história oral e a etnografia, analisa a história de vida de Dona Constância, suas relações sociais, sua iniciação nas práticas umbandistas e a constituição da Umbanda no território maranhense.

1.5 CULTURAS RELIGIOSAS DE MATRIZES AFRICANAS EM TERESINA: formação e características

A literatura afro-teresinense aponta a década de 1930 como “marco inicial da Umbanda na cidade” (SOUZA, R. A., 2012, p. 6). A esse respeito, a memória sobre as celebrações negras na cidade, como dizem Souza, T. M. (2012), Lima, S. V. (2013) e Lima, S. O. (2014), identificam na área de convergência dos rios Parnaíba e Poti, território que faz parte da zona Norte da cidade, um terreiro de Umbanda que mais tarde passaria a ser a principal referência

histórica contemporânea dos lugares de culto de matrizes afro-brasileiras em Teresina. Trata-se da Tenda Espírita Santa Bárbara, fundada em 1932, pela senhora Joana Maciel Bezerra, mais conhecida como mãe Joaninha do Pontal⁶¹.

De acordo com José Soares de Albuquerque⁶², ex-presidente da Federação de Umbandistas do Piauí, “nos idos de 1919 aportou-se em Teresina, capital do Estado do Piauí, a senhora conhecida por Joaninha, advinda do vizinho estado do Ceará”. Fugindo das perseguições religiosas neste estado, a senhora, que praticava ritos umbandistas, “trazia em sua bagagem vários santos, em vultos, e outros tantos de orixás” (ALBUQUERQUE, 1987, p. 161). Joana Maciel Bezerra seria, então, a responsável pela introdução do culto e de práticas umbandistas em Teresina.

Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016) afirmam que Mãe Joaninha do Pontal teria sido a precursora da Umbanda na cidade, no que se refere à manutenção de um culto organizado com base nos moldes encontrados hoje nos espaços de cultos afro-religiosos teresinenses. Esta mãe de santo teria conferido às práticas ligadas às afro-religiosidades uma estrutura mágico-religiosa, definindo liturgias nos ritos e ordenando em um espaço físico considerado sagrado, práticas religiosas e culturais de tradição afro-brasileiras e ameríndia, até então dispersas na cidade. Para Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016), Mãe Joaninha do Pontal trouxe para Teresina a significação simbólica das práticas e rituais da Umbanda, expressas nas vestimentas, nos ritos e no culto às entidades.

A literatura sobre religiosidade afro-teresinense revela que a Tenda Espírita Santa Bárbara, logo após a sua fundação, ganhou vários adeptos e adeptas, tornando-se também ponto de migração e de visitação de muitas pessoas, curiosos, religiosos e fiéis. Durante o período que se estabeleceu e viveu em Teresina, Mãe Joaninha do Pontal teria iniciado e formado muitos filhos e filhas de santo que, posteriormente, abriram seus próprios terreiros na cidade. Mais do que introduzir as religiões afro-brasileiras na cidade, esta mãe de santo contribuiu para a formação de comunidades de terreiros em Teresina (LIMA, S. V.; LIMA, S. O., 2016)⁶³.

⁶¹ A mãe de santo passou a ser reconhecida no cenário religioso teresinense e piauiense como Mãe Joaninha do Pontal, em razão da localidade onde se encontrava instalada sua tenda. Como dito, a Tenda de Santa Bárbara foi fundada no pontal formado pelo encontro dos dois principais rios do território piauiense, no Poti Velho (LIMA, S. O.; LIMA, S. V., 2016).

⁶² José Soares de Albuquerque foi, durante algum tempo, vereador da cidade de Teresina. Exerceu a profissão de advogado, tornando-se procurador e secretário de assuntos jurídicos da prefeitura. Em meados da década de 1970, assumiu a presidência da Federação Espírita Umbandista e dos Afro-brasileiros do Estado Piauí (FEUCABEPI), antiga Federação Umbandista do Piauí. Trata-se de um nome muito conhecido no cenário afro-religioso teresinense.

⁶³ Entre os filhos e filhas de santo de mãe Joaninha do Pontal que fundaram terreiros em Teresina, ajudando a formar uma comunidade umbandista na cidade, destacam-se Pai João Alcântara, com a

Pesquisa sobre a institucionalização da Umbanda no Piauí⁶⁴, realizada pela Federação Piauiense de Umbanda, criada em 1964, assevera que a tradição oral de umbandistas tem sinalizado para outra versão da chegada da Umbanda na cidade. Sobre isso, com base em narrativas orais, a mãe Joaquina do Pontal teria vindo de São Luís do Maranhão para o Piauí, vítima de intolerância religiosa⁶⁵. Ao chegar a Teresina, essa mãe de santo juntou-se a um grupo de pessoas que costumava exercer, na cidade, práticas de caráter religioso, entre elas, benzimentos e curas (LIMA, S. V.; LIMA, S. O., 2016).

Souza, R. A. (2012), por meio de consultas a edições jornalísticas da década de 1930 e 1940, lembra que, em Teresina, esta mãe de santo também foi perseguida por pessoas de outras religiões e por autoridades locais, tendo sido acusada de “crime de curandeirismo” (SOUZA, R. A., 2012, p. 6). Ressalta-se que neste período, a religião Católica Apostólica Romana era hegemônica nas sociedades brasileira e teresinense. Ainda em relação a notícias sobre a perseguição policial de Mãe Joaquina do Pontal, Albuquerque (1987), a partir de depoimentos de umbandistas, afirma que esta mãe de santo “era portadora de uma grandiosa força espiritual”, visto que diversas patrulhas policiais que se deslocavam para a região do Pontal “com o objetivo de acabar com a festa umbandista” fracassaram em seu propósito. Muitas dessas patrulhas não encontravam o local onde estava edificada a Tenda de Mãe Joaquina e terminavam “rodando como verdadeiras baratas tontas” (ALBUQUERQUE, 1987, p. 161).

É importante assinalar que perseguições a fiéis das religiões de matrizes africanas, que culminavam muitas vezes na invasão e destruição/desapropriação do espaço sagrado do terreiro e na prisão de adeptos e adeptas, popularmente chamados de filhos e filhas de santo, eram movidos, dentre outras razões, por discursos “moralistas e civilizatórios”⁶⁶. Como relata Silva,

Tenda Ordem do Silêncio e Pai Aristide Alves Feitosa de Abreu, chefe da Tenda nominada Santa Bárbara. José Bruno de Moraes e Joaquim Gomes do Santos, formados pais de santo na Tenda Espírita de Santa Bárbara, edificaram seus templos religiosos no estado vizinho, Maranhão. O primeiro ergueu sua tenda na localidade chamada Nazaré e o segundo, no lugar conhecido como Cajubeiras (ALBUQUERQUE, 1987).

⁶⁴ Esta pesquisa visa compreender como ocorreu a institucionalização da Umbanda na cidade de Teresina. Para isso, a autora analisa o processo de fundação da primeira federação umbandista do Estado do Piauí. A partir de consultas a documentos cartoriais, registros, atas e estatuto da Federação Umbandista do Piauí (1964) e de análise de matérias jornalísticas publicadas no Jornal da Umbanda, editado no ano de 1954, na cidade do Rio de Janeiro, nos jornais O Dia e a A Tribuna, ambos, editados em Teresina, Sabrina Lima estuda a Umbanda na cidade. A autora adota o século XX, mais precisamente os anos de 1965 a 1970, como recorte temporal de estudo. Na concretização desta pesquisa, ainda em andamento, Sabrina Lima, entrevista umbandistas com idade acima de 50 anos.

⁶⁵ Informações obtidas a partir de entrevista concedida em março de 2016, a revista *Revestrés*, n. 24, Edição José Medeiros.

⁶⁶ Os discursos moralistas e civilizatórios, que pregavam a moral e os bons costumes, algo que para a sociedade não existia nos espaços de culto afro-religiosos, baseavam-se em valores apreendidos pela Igreja Católica Apostólica Romana.

M. C. (2008), essa foi, durante muito tempo, uma prática recorrente na cidade de Teresina, repetindo o que também aconteceu Brasil afora. Atualmente, estas perseguições, estimuladas por uma herança social e cultural racista e preconceituosa, forjada, inicialmente, por membros de uma elite branca, que desembarcou em terras brasileiras há séculos, ganharam novos atores, motivações e formas que vieram produzindo e reproduzindo no decorrer dos anos em vários domínios sociais.

Em que pese esta narrativa dos inícios, centrada na figura de Mãe Joanhina do Pontual, Lima, S. O. (2014) ressalta que o templo religioso Tenda Espírita Santa Bárbara, a rigor, não pode ser tomado como *locus* originário das religiões de matrizes africanas em Teresina, haja vista registros, principalmente em jornais antigos e em outros documentos, reunidos em sua maioria no arquivo público municipal, que dão notícias da presença de religiões ditas “negras” na cidade, ainda em seus primeiros tempos. No entanto, a referida tenda, conforme Lima, S. O. (2014, p.18), representa “o início do tempo de valoração dos povos e comunidades tradicionais na cidade”.

No que tange ao surgimento da Umbanda no Piauí e na cidade de Teresina, outro nome que merece destaque é o da afamada terecozeira Maria Silva Lima, conhecida como Maria Piauí (CHAGAS FILHO, 2011). Essa mãe de santo teria se tornado muito conhecida no Piauí e Maranhão, fundando, em 1948, um terreiro na cidade de Codó (MA), onde é vista como “introdutora da umbanda” (FERRETI, M., 2011, p. 179). A líder religiosa piauiense tornou ainda mais conhecido o cruzamento das linhas Terecô de Codó e Tambor de Mina, já praticado em São Luís, quando em uma missão folclórica de São Paulo registrando a música de terreiro de Maximiana, em 1938, ali esteve⁶⁷. A autora ainda menciona que Maria Piauí, no intento de melhor conhecer as religiosidades tradicionais do Maranhão, buscou reforço na mina da capital, no terreiro do Cutim, classificado como cambinda e nagô-derivado, hoje desativado/desaparecido (FERRETTI, M., 2001; 2011)⁶⁸.

Ante os relatos da chegada da Umbanda em Teresina, que nem sempre convergem na mesma direção, apesar de geralmente reconhecerem mãe Joanhina do Pontal como a primeira mãe de santo da cidade (LIMA, S. V.; LIMA, S. O., 2016), Cavalcante (2011) afirma que ao

⁶⁷ A Missão de Pesquisas Folclóricas, criada por Mário de Andrade, no Departamento de Cultura de São Paulo, registrou, no ano de 1938, na capital maranhense, o Tambor de Mina, no Terreiro Fé em Deus, de Maximiana, e o Tambor de Crioula, apresentado por um grupo da mesma cidade. A missão percorreu várias cidades do Norte e Nordeste documentando o folclore musical e levando para São Paulo um rico material que seria publicado na forma de livros, vídeos, catálogos, filmes etc. (FERRETTI, M., 2006).

⁶⁸ Para mais detalhes sobre a mãe de santo Maria Piauí, ver Centriny (2015).

estudarmos a Umbanda em Teresina, sua constituição e influências religiosas, não podemos esquecer a proximidade da cidade com o Estado do Maranhão, estado reconhecido nacionalmente pela expressividade da cultura religiosa Tambor de Mina, exaustivamente estudada por vários pesquisadores e pesquisadoras do campo afro-brasileiro, como Nunes Pereira, Costa Eduardo, Pierre Verger, Roger Bastide, Sérgio Ferreti, Mundicarmo Ferreti, dentre outros de renome nacional⁶⁹ (FERRETTI, M., 2011).

Ainda a respeito das influências religiosas da Umbanda em Teresina, não podemos deixar de citar a proximidade da capital piauiense com a cidade de Codó, no Estado do Maranhão, onde tradicionalmente pratica-se o Terecô, expressão de religiosidade presente em outros entes federativos de maneira integrada ao Tambor de Mina e à Umbanda (FERRETTI, M., 2011). Segundo Ferreti, M. (2011), o Terecô também é visto como Encantaria de Barba Soêra ou Bárbara Soeira, entidade sincretizada no catolicismo com Santa Bárbara. Esta expressão religiosa também pode ser chamada por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata, termo utilizado em alusão à sua origem rural ou para diferenciar esta religiosidade da tradicional Mina surgida e praticada na capital, São Luís⁷⁰.

O desafio de conhecer caminhos e trilhas das religiões de matrizes africanas no território teresinense, de desvendar suas origens e linhagens, é fundamental para entender as configurações culturais, identitárias e territoriais destas religiosidades e de seus praticantes, nos dias atuais. Neste âmbito, conhecer os fundadores e/ou fundadoras das religiões afro-brasileiras na cidade, assim como suas tradições e ancestralidades religiosas, ajuda a refletir sobre a trajetória histórica/cultural dos Povos de Terreiros em Teresina. Sobretudo, considerando que, na cidade, ainda não há estudos que de fato se debrucem sobre a tradição e influências religiosas no campo das religiosidades de matrizes africanas. As pesquisas e ensaios teóricos produzidos até hoje sobre Teresina apontam apenas para direcionamentos sobre raízes culturais e religiosas destas expressões de religiosidades no território piauiense/teresinense.

Como referido, as religiosidades de matrizes africanas, em Teresina, datam de períodos anteriores aos anos de 1930. E há convergências sobre isso quando se consideram abordagens sobre sua construção histórica, acompanhando o processo de edificação e desenvolvimento da cidade, como se pode observar nos estudos de Chaves (1998), Cavalcante e Souza (2005), Silva, M. C. (2008), Souza, T. M. (2012), Lima, S. O. (2014), Souza, A. M. (2015), Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016). Mergulhando mais fundo na história das culturas religiosas afro-brasileiras

⁶⁹ Para mais informações sobre estudos realizados acerca do Tambor de Mina, ver Ferretti, M. (2011).

⁷⁰ Sobre Terecô, a linha de Códó, consultar Ferretti, M. (1993; 2001; 2011).

na cidade, a historiografia nos leva a uma época quando “o pontal formado pelo encontro dos rios Parnaíba e Poti era referência segura para descanso” (LIMA, S. O., 2014, p. 14) de viajantes e tropas que seguiam cortando os sertões, indo ou voltando da capitania do Maranhão para o Piauí, em direção a alguma vila ou a muitas fazendas, localizadas ao longo do Parnaíba (LIMA, S. O., 2014).

Segundo Lima, S. O. (2014), a Barra do Poti, como ficou conhecida essa localidade, era um local de belas paisagens naturais, com terras drenadas por rios com águas caudalosas e abundantes em peixes, cobertas por “matas verdejantes e vistosos canaviais”, que se estendiam por vastas áreas (LIMA, S. O., 2014, p. 14). Tais características constituíam-se em atrativos para viajantes e fazendeiros que passavam e repousavam naquele local (LIMA, S. O., 2014, p. 14). Os registros históricos sobre a Barra do Poti retratam essa região como um local de natureza exuberante, aprazível, com terrenos saudáveis e férteis, em posição vantajosa sobre as margens do Parnaíba e Poti (CHAVES, 1998)⁷¹.

Chaves (1998) diz que no final do século XVII, habitavam nesta região, nas proximidades do rio Parnaíba, diversos povos indígenas, dentre eles, os Potis⁷², que são reconhecidos por alguns Povos de Terreiros teresinenses como os “verdadeiros donos da terra” – do território onde se edifica, hoje, a cidade de Teresina. Os “caboclos de pena”⁷³, como são chamados os espíritos desses povos em religiões de matrizes africanas, cuidavam de viajantes e de animais que chegavam exaustos e feridos naquelas paragens (LIMA, S. O., 2014). Eram povos, como diz Silva, V. G. (2005), que detinham conhecimento acerca das propriedades de sementes, raízes, folhas e plantas, sabendo o efeito de seus usos para o bem ou para o mal. Cultuavam a natureza deificada e acreditavam em forças sobrenaturais.

⁷¹ A Barra do Poti, por estar localizada em porções de terras próximas à confluência de dois rios, na área de extravasão de águas, durante os invernos rigorosos, era constantemente assolada por inundações. Assim, em alguns momentos na literatura piauiense/teresinense esta região, onde se concentram os primeiros núcleos de povoação do estado, aparece como um lugar insalubre, sujeito a enchentes e a febres intermitentes e caudalosas, como podemos verificar em Chaves (1998).

⁷² Conhecidos por sua bravura e notória habilidade na pesca, esse povo, conforme Chaves (1998), dominou quase totalmente a região da Barra do Poti, resistindo a ataques dos exploradores que invadiam seu território.

⁷³ De acordo com Silva, V. G. (2005), os caboclos, além de representarem os espíritos de indígenas que já morreram e voltaram a terra como encantados, neste caso, chamados de “caboclo de pena”, dentre outros motivos, porque usam na cabeça um cocar de penas, artefato tipicamente indígena, também são considerados representantes da população multiétnica, proveniente de cruzamentos entre o homem branco e a índia. Os caboclos também podem ser antigos homens do sertão, roceiros, com hábitos rurais. Esses são chamados de “boiadeiros”, vestem chapéu de couro e dançam segurando um laço, a imitar o gesto de laçar o gado. Os “boiadeiros”, em razão do seu contato com a cultura branca e ocidental, já descaracterizaram hábitos e costumes originais da aldeia.

Nas palavras de Silva, V. G. (2005, p. 24), “o pajé e o feiticeiro ou xamã tinham acesso ao mundo dos mortos e dos espíritos da floresta” e a eles competia a realização de rituais de cura, inclusive com o preparo e a ingestão de alimentos e bebidas fermentadas, que também tinham função ritual. Cabia a chefes da aldeia e feiticeiros e/ou feiticeiras a responsabilidade de “expulsar os maus espíritos que se alojavam no corpo das pessoas”, desfazendo, muitas vezes, feitiços mandados pelos inimigos⁷⁴ (SILVA, V. G., 2005, p. 24). Assim, o uso de instrumentos mágicos e adornos feitos com penas de aves, além da fumaça derivada da queima do fumo, eram indispensáveis nas cerimônias e ritos, inclusive naqueles considerados de cura (SILVA, V. G., 2005)⁷⁵.

Durante muito tempo, os povos indígenas potienses dominaram quase totalmente a região da Barra do Pontal, resistindo a ataques constantes dos colonizadores/exploradores. Muitas foram as guerras entre os colonizadores, desbravadores de terras do império brasileiro que seguiam em expedição armada pelos sertões do Piauí, e povos indígenas. Nas empreitadas expansionistas, de descobertas e de povoamento, colonizadores realizavam extermínio de indígenas, aniquilando-os e expulsando-os de seus territórios, apropriando-se de suas terras e povoavam-nas a seu modo. Muitos resistiram e muitos foram rendidos e aldeados, passando a conviver com o colonizador. Outros, como enfatiza Pereira (2017), encantaram-se naquelas terras. Daí o lastro de fusões étnico/cultural do povo piauiense e brasileiro (CHAVES, 1998).

Lima, S. O. (2014) ressalta a presença de populações negras, escravizadas e fugitivas na região denominada Barra do Pontal. Consoante a esse autor, no século XVIII, na área do

⁷⁴ Apesar do colonizador e das missões jesuítas tentarem converter os povos indígenas à fé católica, tendo-os hostilizados em todo o território brasileiro, esses povos, ainda que convertidos, não abandonaram por completo suas crenças e tradições e continuaram a acreditar em seus deuses, cultuando espíritos da floresta e reverenciando ancestrais, associando suas divindades ao deus e santos católicos (SILVA, V. G., 2005).

⁷⁵ Muitos elementos característicos dos ritos de povos indígenas fazem-se presentes em cultos das religiões de matrizes africanas, como no Catimbó, a Pajelança e a Cura, típicas no Norte do Brasil, em extensão territoriais que compreendem a Amazônia até Pernambuco. Silva, V. G. (2005), ao descrever o panteão e as denominações regionais das religiões afro-brasileiras, afirma que o Catimbó, a Pajelança e a Cura são religiões essencialmente mágico-curativas, baseadas no culto a entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos de índios, de animais ou de antigo e prestigiados chefes de culto. Na sessão de Catimbó, os trabalhos iniciam-se com a defumação (das pessoas reunidas em torno do altar ou de uma mesa), feita com a fumaça ou cachimbo. Feito isso, os praticantes começam a fazer rezas católicas (pai-nosso, ave-maria) e a dançar, agitando os maracás em chamado/invocação a espíritos de mestres, que vão baixando nos corpos dos presentes, conforme se canta para a linha a que pertençam. Assim, os mestres, quando incorporados, curam doenças, receitam remédios, exorcizam com o poder do maracá as coisas feitas e os maus espíritos do corpo da pessoa. Na pajelança, tradicional na Amazônia, além dos espíritos de mestres humanos, outras entidades descem a terra e se manifestam no corpo de presentes, como o espírito de animais reais ou fantásticos. Nesse rito, o uso da bebida chamada jurema (feita com a casca da árvore de mesmo nome) é frequente (SILVA, V. G., 2005). Na Umbanda, a influência indígena é notável.

encontro dos rios Parnaíba e Poti, escondido entre as matas, às margens do rio Poti, havia um mocambo de escravizados e escravizadas que resistiram por muitos anos à perseguição de senhores e fazendeiros da região. Negros e negras de diferentes nações e partes do Piauí, ao longo do tempo, teriam fugido/migrado para o Pontal, abrigando-se no mocambo e construído uma comunidade. Entretanto, em julho de 1779, “a resistência negra sangrara no Pontal da Barra do Poti” (LIMA, S. O., 2014, p. 15). O mocambo, embora fortalecido, não resistiu ao confronto com os militares, o que resultou na morte de negros e negras que tinham o lugar como referência de proteção e abrigo. Como diz Lima, S. O. (2014, p. 15), naquele ano, “a espada e a pólvora haviam destruído o quilombo”.

Com o passar do tempo, como afirma Lima, S. O. (2014), a Barra do Poti, por suas condições naturais e localização, próxima aos rios (e a estrada que ligava à cidade de Oeiras, ao Sul, a Parnaíba, ao extremo Norte do Piauí), revelou-se um local conveniente para a povoação. Passada as guerras entre colonizadores e indígenas, pouco a pouco famílias foram se estabelecendo na região, fixando fazendas de gados. Chaves (1998) recorda que em fins do século XVIII já existiam, na região do Poti, algumas casas. Ao longo dos anos, a povoação foi crescendo e logo um aglomerado de pessoas passou a habitar a região, em sua maioria, vaqueiros, pescadores, canoieiros, plantadores de fumo e mandioca, que viviam, como lembra Lima, S. O. (2014, p. 15), “em função das necessidades dos viajantes e do que a natureza podia oferecer”.

Em dezembro de 1797, começou-se a edificar, na Barra do Poti, uma capela dedicada a Nossa Senhora do Amparo, considerada, desde então, padroeira dos habitantes do lugar⁷⁶. No ano de 1827, a povoação foi elevada a condição de freguesia, recebendo o nome de Barra do Poti, desmembrando-se do seu território das freguesias de Campo Maior, Valença e São Gonçalo do Amarante. Em 1832, a Barra do Poti é elevada à categoria de Vila. É somente em 1850, na ocasião da visita de José Antônio Saraiva, então presidente da Província do Piauí, à Vila do Poti, que foi acertada a mudança de moradores e moradoras do local e transferência desta vila para um lugar mais seguro e salubre, longe das enchentes que durante os períodos chuvosos assolavam a região. A nova Vila, a ser erguida a uma légua da Barra do Poti, num “recanto agreste da chapada do Corisco”, assim chamada pela “frequência de quedas de faíscas elétricas em circuito”, passaria a se chamar Vila Nova do Poti, e abrigaria os negócios

⁷⁶ Sob o domínio do catolicismo apostólico romano, a edificação de um templo em uma determinada povoação, significava também a possibilidade de um núcleo populacional ser elevado ao próximo grau na hierarquia político-administrativa. As povoações, a princípio, eram elevadas à categoria de freguesias, em seguida, transformavam-se em vilas e depois em cidades (CAVALCANTE; SOUSA, 2005).

administrativos do estado, até então província do império brasileiro (CHAVES, 1998, p. 163). Em 16 de agosto de 1852, naquela região, foi fundada a cidade de Teresina.

A transferência da capital da Província do Piauí da cidade de Oeiras para Teresina e a fundação de uma cidade inventada pelo Conselheiro Antônio Saraiva, na Chapada do Corisco, às margens do rio Parnaíba, inauguram um novo tempo na sociedade piauiense, formada, na época, em maior número, por povos negros, libertos e/ou escravizados. Segundo o Recenseamento Geral do Império, Teresina, em 1872, possuía uma população negra correspondente a 71% dos seus habitantes. A esse percentual, somavam-se 5% relativos aos caboclos⁷⁷. Nesse tempo, a presença de pardos escravos também era marcante no espaço da cidade (SILVA, M. C., 2008). Teresina, então, como relembram Silva, M. C. (2008), Sousa, T. M. (2012) e Lima, S. O. (2014), em seus anos iniciais, tratava-se de uma capital com uma população dotada de características muito distantes dos padrões considerados típicos da cultura dominante, branca e europeia⁷⁸.

Provavelmente, a composição demográfica/étnica/cultural da sociedade teresinense, em pleno século XIX, deva-se, em parte, ao processo de formação/edificação da cidade de Teresina e de significação da cidade e seus espaços/lugares, principalmente para a camada pobre e negra da população piauiense que, fugindo do sofrimento e do jugo da escravidão, empreendia fugas contínuas de fazendas no interior do Piauí para este novo núcleo urbano. Certas de alcançarem sua liberdade e autonomia, e acreditando na possibilidade de construir na nascente cidade uma vida melhor, prometida pela ideia de progresso e desenvolvimento, própria do ambiente urbano, uma vultosa população de negros e negras dirigia-se a Teresina, criando espaços de sociabilidade, notadamente marcados pela cultura e identidade negras (SILVA, M. C., 2008; SOUSA, T. M., 2012).

Em meados do século XIX, um contingente significativo de homens e mulheres negras era trazido e/ou recrutado de fazendas piauienses para trabalhar nas obras públicas da cidade. Sousa, T. M. (2012) confere ao povo negro uma posição de destaque na construção/edificação de Teresina, reconhecendo sua participação ativa na construção de igrejas, casas e prédios públicos no espaço urbano. Por meio do trabalho, negros e negras foram, assim, os principais responsáveis pela construção social, espacial e cultural de Teresina e da sociedade teresinense. Na cidade, pessoas negras circulavam por todos os lugares, em aparente liberdade.

⁷⁷ BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Recenseamento do Brasil em 1872. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br>. Acesso em: 08 out. 2013; TITO FILHO, A. Teresina: ruas, praças, avenidas. Teresina: Fundação Monsenhor Chaves (1986 *apud* LIMA, 2014).

⁷⁸ Sobre a composição étnica/racial da população teresinense durante o século XIX, ver Silva, M. C. (2008).

Trabalhavam, passeavam e frequentavam vários espaços, como bares e praças. Empregavam-se em diferentes trabalhos, e algumas chegavam a se especializar em determinadas atividades, passando a ser chamadas de trabalhadores de ofício. Podiam ser escravizados e trabalhadores domésticos, escravizados e trabalhadores de aluguel e de ganho. Muitas eram as possibilidades (SILVA, M. C., 2008; SOUSA, T. M., 2012).

Através do trabalho, negros e negras obtinham renda e garantiam o sustento/sobrevivência da família e a manutenção da família do seu senhor, que não raras vezes, também dependia diretamente do seu trabalho. Além de se ocuparem com a edificação de Teresina e executarem diversas atividades no espaço urbano, também costumavam cultivar roçados, em geral, localizados nas proximidades das margens dos rios Parnaíba e Poti (SILVA, M. C. 2008; SOUSA, T. M., 2012). Para o povo negro, os roçados significavam a oportunidade de desenvolver uma economia própria e de estreitar laços de solidariedade. Na visão senhorial, esses espaços funcionavam como recurso para baratear custos alimentícios com homens e mulheres negros, e como política de controle social (SILVA, M. C., 2008). Em meio ao processo de urbanização e desenvolvimento da cidade, as facilidades ofertadas e as condições socioeconômicas do espaço urbano, vistas como estímulo ao fenômeno da migração, a presença negra, como diz Silva, M. C. (2008), intensificou-se na cidade.

Como destaca Silva, M. C. (2008), na área pertencente à Freguesia das Dores, concentrava-se o maior percentual de pessoas negras escravizadas e libertas em Teresina. Neste local, a presença, as culturas e as identidades negras podiam ser sentidas, ouvidas e vistas com facilidade por aqueles que circulavam/moravam nas ruas do lugar, como aquela que popularmente levava o referido nome de Rua dos Negros, assim chamada por seus moradores e moradoras e demais cidadãos e cidadãs, em virtude do número expressivo de negros e negras que habitavam, trabalhavam, dançavam e faziam performances no local. Esse espaço, considerado reduto de populações negras da cidade, muitas recém-chegadas a Teresina, era denominado oficialmente como Rua Augusta (SILVA, M. C., 2008; SOUSA, T. M., 2012).

A historiografia local retrata a Rua dos Negros como área constituída por vários barracos de palha, amontoados uns sobre os outros, onde residiam povos escravizados e as camadas de pobres livres da cidade, ambos vistos pelo poder público e pelas autoridades policiais teresinenses como classes perigosas (SILVA, M. C., 2008). Nessa rua, como diz Lima, S. O. (2014) e Silva, M. C. (2008), a população parda e preta, com suas celebrações festivo-religiosas, estabeleceram referências de vida que mudaram o cotidiano e a paisagem cultural da cidade. Na ladeira de acesso ao Campo de Santana, em dias de batuques, cânticos e danças, frequentes naquelas bandas, podia se ouvir o som dos tambores a ecoar na cidade, e avistar pessoas com

indumentárias, comumente usadas por aqueles que mantinham costumes e práticas culturais e religiosas específicas, hoje chamadas afro-brasileiras (SILVA, M. C., 2008).

Como diz Silva, M. C. (2008), em meados do século XIX as festas negras aconteciam com frequência em Teresina, inclusive, nas áreas consideradas rurais. Na concepção de Silva, M. C. (2008) e Sousa, T. M. (2012), essas festividades, também chamadas de batuques⁷⁹, demarcavam o pertencimento étnico/cultural/religioso de um povo e constituíam-se em espaços coletivos de lazer e diversão, de resistência negra e de intercâmbios culturais⁸⁰. As atividades festivo-religiosas de tradição africana na cidade compunham as identidades social/cultural/religiosa da sociedade teresinense da época. Como menciona Lima, S. O. (2014, p. 16), nessas festas e ritos, negros e negras e demais brincantes “faziam uso de patuás e de ervas, benzimentos e curas, jogos de búzios e contas para a proteção, orações e feitiçarias”.

No espaço urbano de Teresina, no século XIX, ajuntamentos de pessoas negras ocorriam, principalmente, nas áreas mais afastadas do centro da cidade. Ao som de tambores e batuques, nos calojis⁸¹, negros e negras festejavam, dançavam e praticavam rituais religiosos, marcadamente influenciados pelas culturas ameríndia e africana. Costumavam participar destes ajuntamentos, além de homens e mulheres negros, outros segmentos sociais igualmente excluídos, como caboclos e brancos pobres, até mesmo alguns membros das elites teresinenses, o que gerava bastante incômodo nas autoridades (LIMA, S. O. 2014; SILVA, M. C., 2008).

Para autoridades policiais e eclesiásticas da cidade, como informa Silva, M. C. (2008, p.100), os batuques eram “um ato de feitiçaria, ligado ao fanatismo e à superstição popular de um povo pobre e analfabeto”, que os aceitava e praticava com facilidade. Além de apresentar um caráter diabólico e antirreligioso, na perspectiva de membros da elite teresinense, os batuques, devido ao barulho que emitiam, à quantidade de bebidas que se acreditava regar as festas e o comportamento daqueles e daquelas que os frequentavam, consistiam em ofensas à moral e ao sossego dos cidadãos civilizados de Teresina e representavam um perigo à ordem instituída na cidade. Daí a necessidade de serem constantemente vigiados pela polícia e reprimidos por códigos de posturas e decretos municipais (SILVA, M. C., 2008).

⁷⁹ O Batuque designou uma dança, em que negros e negras, reunidos em círculo, rezavam, cantavam e dançavam, em ritmos marcados por palmas e instrumentos de percussão (SOUSA, T. M., 2012).

⁸⁰ Sousa, T. M. (2012), ao analisar as festas negras na cidade, põe em relevo a dimensão lúdica da festa, entendendo-a, principalmente, como um momento dedicado ao lazer, um espaço de fuga frente aos árduos trabalhos e à vida difícil que levavam as populações negras em solo teresinense. Esta interpretação sobre as festas negras também é citada por Silva, M. C. (2008). A ela, o autor acresce a dimensão religiosa.

⁸¹ Os calojis eram locais de ajuntamentos de negros e negras e representavam manifestações da sobrevivência da cultura escrava urbana.

Como referido, Chaves (1998) faz menção aos batuques de negros, registrando ainda, entre as celebrações/comemorações populares, a festa do boi⁸². No que tange às festividades do Bumba Meu Boi, Silva, M. C. (2008) refere-se a elas como uma festa/brincadeira bastante comum na cidade, em especial, nos dias da Folia de Reis. Conforme o autor, a brincadeira do Bumba Meu Boi, por sua natureza e pelo número de pessoas que envolvia, seja dançando ou acompanhando a festa, chamava a atenção das autoridades públicas, que sentiam, cada vez mais, necessidade de vigiar e controlar a brincadeira⁸³.

Nesse âmbito, para muitas pessoas negras, escravizadas e libertas, brincantes do boi apresentarem seu grupo e seu boi nas festas populares, era preciso autorização/licença policial. A esse respeito, Silva, M. C. (2008) ilustra uma situação que faz refletir sobre a hibridização cultural do Bumba Meu Boi e suas relações com as religiões de matrizes africanas. Trata-se da história do escravizado Rufino, que com o propósito de alegrar as pessoas e conseguir recursos nas festas de São João, pediu autorização para utilizar o Boi nas festividades que aconteciam na cidade. Entretanto, o escravizado acrescentou à cultura do Bumba Meu Boi o ritmo do tambor e danças frenéticas nas brincadeiras, somando-se a elas cantigas que traziam em seus versos referência a nomes e pessoas desconhecidas. Como conclui Silva, M. C. (2008), a partir da análise de registros policiais, por essa razão, foi caçada a permissão do negro de apresentar-se com seu Boi em Teresina (SILVA, M. C. 2008).

Durante o século XIX, já se tinham, na cidade, indícios da realização de atividades tidas como mágicas/religiosas por pessoas negras em Teresina, dentre elas, o curandeirismo e manifestações de feitiçaria. Essas, por sua vez, eram reiteradamente combatidas e controladas pelo poder público municipal. No tocante ao cumprimento de atividades mágico-religiosas,

⁸² A festa do Bumba meu Boi acontece em datas relativas à comemoração de santos do cristianismo católico, nos dias de São Pedro, Santo Antônio e São José, durante os meses de junho e julho. Entretanto, na cultura do Bumba Meu boi, em Teresina, há um calendário festivo anual, que se inicia com o nascimento do boi e finda-se com sua morte, que ocorre, geralmente, entre os meses de agosto a outubro. Há um conjunto de tradições, rituais, encantarias e simbologias presentes no universo boiadeiro. Com dimensão mítico-religiosa, o Bumba meu Boi é uma festa/brincadeira que funde elementos do catolicismo popular, das religiosidades de matrizes africanas e sentimentos de proteção por seres sobrenaturais. Os símbolos e signos que formam o Bumba meu Boi em Teresina guardam estreita relação com as religiões de origem africanas, principalmente a Umbanda, sendo comum a apresentação cultural de grupos de Bumba meu Boi em espaços de cultos afro-religiosos na cidade. Nestes lugares, em dias de festa, a visita do Boi ao terreiro começa a ser divulgada com antecedência para comunidade na qual o espaço de culto se encontra, para amigos e amigas da casa e para outros possíveis visitantes. No terreiro, o boi, que dança ao som de tambores e de instrumentos musicais próprios da sua cultura, passa a ser, então, umas das atrações mais esperadas e festejadas, recebendo a atenção, o carinho e o respeito de todos que se encontram no templo religioso (PEREIRA, 2011).

⁸³ Esta ideia de controle permanece na atualidade, inclusive por parte de gestores públicos que pretendem “domesticar” o boi (PEREIRA, 2011).

havia batidas policiais a residências de negros e negras, escravizados ou libertos, praticantes de manifestações religiosas “negras” e inquéritos policiais que tratavam do crime de charlatanice. Havia, ainda, casos de homens e mulheres negros, com atribuições de líderes religiosos, que supostamente praticavam curandeirismo, reunindo em sua casa grupos escravizados, libertos e “pessoas de grandes circunstâncias⁸⁴” (SILVA, M. C., 2008, p. 100).

Até o final do século XIX não se reconheciam as práticas religiosas e culturais de povos negros escravizados ou libertos como expressões características do que seriam denominadas religiosidades afro-brasileiras. Até então, as culturas negras na cidade eram identificadas como ajuntamentos de pessoas negras e batuques. De acordo com Lima, S. O. (2014), as primeiras manifestações de religiões de matrizes africanas na cidade de Teresina ocorrem no começo do século XX, sob a forma da Umbanda. Candomblés, na cidade, datam de períodos mais recentes. O barracão Ilê OpassoróFadakar, erguido em 1985 no bairro Aeroporto, na zona norte da cidade, por Pai Oscar de Oxalá, formado na Casa Branca, Obatoni e Casa Jeje, tradicionais na Bahia, é reconhecido por muitos estudiosos e estudiosas do campo afro-religioso teresinense, como a primeira casa de Candomblé da cidade⁸⁵ (CAVALCANTE, 2013; 2011).

No entanto, registros históricos das religiosidades de matrizes africanas na cidade de Teresina também fazem referência a outro nome, como introdutor do Candomblé em Teresina: João Bosco Matos Rocha, conhecido como João de Iemanjá. Albuquerque (1987) refere-se à vinda e à instalação desse babalorixá em Teresina, com o qual o culto do Candomblé, após inúmeras tentativas de introdução na cidade, teria se tornado promissor em Teresina. Segundo Albuquerque (1987), o pai de santo, oriundo do Estado de São Paulo, lugar onde teria recebido todos os ensinamentos do Candomblé e se formado babalorixá, gozava de prestígio na sociedade, mostrando-se um adepto corajoso e inteligente. No dizer do autor, a tenda erguida por João de Iemanjá era grandiosa, “quer pela aparência física, quer pela força propulsora dos orixás que a apoiam e fornecem-lhe sustentação” (ALBUQUERQUE, 1987, p. 163).

Consoante Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016), na segunda metade do século XX, religiões de matrizes afro-brasileiras passaram por um processo de legitimação e aceitação na sociedade teresinense, consolidando-se, na década de 1960, quando se tem a institucionalização da Umbanda em Teresina (LIMA, S. V.; LIMA, S. O., 2016). A década de 1970, por sua vez, inaugurou um novo tempo para essas religiões. A partir deste período, através dos esforços dos

⁸⁴ Termo utilizado por Silva, M. C. (2008) para referir-se às pessoas que, na sociedade teresinense do século XIX, detinham poder econômico e político, compondo a elite da cidade.

⁸⁵ No ano de 2012, o líder espiritual desta casa veio a falecer, o que culminou no fechamento temporário do barracão. No início de 2016, a casa retomou suas atividades e voltou a funcionar, agora sob a liderança espiritual e religiosa da mãe de santo Edarlane de Xangô.

Povos de Terreiro da cidade, ganharam um pouco mais de visibilidade na sociedade e por parte do poder público, como mencionam Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016), embora ainda sujeitas a perseguições policiais e ao juízo social/cultural/religioso de moradores e moradoras da cidade, marcado por preconceitos.

Conjectura-se que nos primeiros decênios do século XX Teresina experimentou um momento de expansão do número de terreiros identificados sob a denominação Umbanda (SOUSA, R. A., 2012). No período que compreende os anos de 1932 e 1945, foram instaladas em Teresina, onze tendas de Umbanda, das quais, sete coexistiram entre 1939 e 1945 (SOUZA, R. A., 2012). Essas tendas, como explica Souza, R. A. (2012), estavam distribuídas por várias partes da cidade, sendo que seis encontravam-se estabelecidas no centro ou em suas mediações. Ali residia, principalmente, a elite teresinense, como registra Nascimento (1999), em estudos sobre modernização urbana e violência policial em Teresina. Todavia, das casas que se situavam nas áreas centrais, apenas três funcionavam ao mesmo tempo, entre 1938 e 1941 (SOUZA, R. A., 2012).

Albuquerque (1987) diz que ao longo da década de 50 muitas tendas umbandistas foram instaladas na cidade. Para esse autor, o preceito constitucional estabelecido pela Constituição Federal de 1946, que defendia a liberdade de culto religioso, foi imprescindível para o estabelecimento de novas casas de cultos afro-religiosos em Teresina. Mas convém lembrar que neste período, mesmo com a defesa da liberdade de culto religioso, práticas culturais e religiosas de matrizes africanas ainda se realizavam sob vigilância constante de aparatos de controle, sendo constantemente objeto de ação policial. Nesse sentido, os cultos podiam ser realizados sob o pagamento de fianças e emolumentos, e sua duração não poderia exceder ao horário das vinte e duas horas (ALBUQUERQUE, 1987).

Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016) identificam como uma das primeiras tentativas de legitimação e institucionalização da religiosidade umbandista no Piauí, a filiação, em 1954, de um terreiro à União Espírita de Umbanda no Brasil. A filiação a esse órgão de caráter nacional, dizem, poderia representar também uma medida de proteção deste terreiro às investidas policiais frequentes naquele período. No intuito de reunir, representar, proteger, organizar e fiscalizar os estabelecimentos religiosos que praticavam cultos umbandistas no Piauí, líderes religiosos de Teresina, em 1964, fundaram a Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí (FEUEPI). Além de registrar tendas e terreiros de Umbanda da cidade e normatizar a prática do culto religioso, a federação objetivava também difundir a religião umbandista em Teresina (LIMA, S. V.; LIMA, S. O., 2016; LIMA, S. V., 2016). Lima, S. V. (2016) informa que o termo Umbanda, em referência às religiões de matrizes africanas em Teresina, só começa a ser

utilizado em jornais e arquivos públicos que davam notícia sobre essa expressão religiosa em Teresina, a partir da década de 1960⁸⁶.

Com vistas a tornar a Umbanda uma religião popular, os membros dirigentes da FEUEPI, que na década de 1970 recebera nova nomenclatura, passando a se chamar Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Piauí (FEUCABEPI), investiram em publicações de matérias jornalísticas/informativas em jornais e revistas de grande circulação na cidade (ALBUQUERQUE, 1987; LIMA, S. V., LIMA, S. O., 2016). Os informes umbandistas em veículos de comunicação de massa, como assinala Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016), abordavam assuntos de conteúdo religioso, noticiavam acontecimentos importantes dos universos umbandistas e afro-religiosos e informavam sobre ações e festas dos Povos de Terreiros na cidade.

Deste modo, com a criação da federação, as comunidades umbandistas e afro-religiosas de Teresina passaram a dispor, tanto de representatividade jurídica, ofertada pela equipe técnica da federação, como de certo respaldo social, como enfatiza Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016). Cabe ratificar que a FEUEPI/FEUCABEPI filiou-se, logo após sua criação, como estratégia para legitimar e validar sua atuação em território piauiense, à Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros, instituição de abrangência nacional que contava com certo prestígio religioso (LIMA, S. V., LIMA, S. O., 2016).

Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016) comentam que na década de 1970, na cidade de Teresina, a Umbanda estava sendo apresentada à sociedade por meio de realização/celebração de festas públicas em homenagem a orixás, em determinados espaços/lugares da cidade, (re) significados pelos Povos de Terreiros teresinenses, seguindo a ritualística e a simbologia da religião. Essas festividades eram organizadas pela Federação Umbandista do Piauí, que solicitava autorização prévia aos órgãos responsáveis para realizar, em data, horário e local antecipadamente definidos, a realização das festas. O fato de as festividades serem idealizadas e organizadas pelo órgão representativo das comunidades de terreiro teresinense, dava-lhes um caráter de acontecimento oficial. Por outro lado, a necessidade de adeptos e adeptas pedirem autorização para cumprimento de determinados ritos e festas umbandistas no espaço público da

⁸⁶ Até então, na cidade, não havia qualquer menção a práticas culturais e religiosas caracterizadas como de matrizes africanas. E esclarece que a associação de expressões específicas de religiosidade a religiões afro-brasileiras surgem, de fato, no cenário religioso teresinense, na década 1960, quando se passa a falar em religiões de matrizes africanas. Neste contexto, praticantes das expressões de religiosidade que compõem o panteão das religiões de matrizes africanas eram chamados de macumbeiros. Na maioria das vezes, o uso desta palavra para referir-se a adeptos/as das religiões afro-brasileiras dava-se de forma preconceituosa e pejorativa.

cidade reflete o grau de controle do poder público piauiense/teresinense sobre os Povos de Terreiro.

Com as festividades, lugares de cultos afro-religiosos emergiam, nos anos 70, na paisagem urbana, cultural e religiosa teresinenses, atraindo fiéis em dias santos e de festas. A capela erguida em invocação a Iemanjá⁸⁷, hoje em ruínas, em decorrência da ação do tempo e, claro, do deslocamento de fiéis para outros pontos de culto da cidade, às margens do Parnaíba, nas intermediações de um importante ponto comercial da cidade, conhecido como Troca-Troca⁸⁸, na Avenida Maranhão, constitui exemplo de lugares sacralizados por Povos de Terreiros em Teresina. Na década em questão, essa capela era um dos principais símbolos da força e da presença das religiosidades de matrizes africanas na cidade. Nesse lugar, às margens do rio Parnaíba, muitas festas públicas umbandistas foram realizadas, dentre elas, as dedicadas a São Sebastião⁸⁹ e a mais esperada e festejada de todas, a Festa em homenagem a Iemanjá, que acontecia anualmente na passagem de um ano para outro.

Ao analisar matérias jornalísticas da década de 1970, Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016) chegam à conclusão de que as festas umbandistas eram amplamente noticiadas pela imprensa

⁸⁷ Na mitologia dos deuses africanos, Iemanjá é reconhecida como a deusa das águas, mãe de todos os orixás. Simbolizada por conchas e pedras do mar, é a orixá mais reverenciada e cultuada no Brasil. A ela são consagrados o último dia do ano e o dia dois de fevereiro, quando fiéis e simpatizantes dirigem-se ao mar para prestar-lhe homenagens. Na festa de Iemanjá, devotos e devotas costumam realizar rituais com velas e oferendas, como flores, perfumes, espelhos e outros presentes. No Brasil, a orixá é cultuada principalmente no mar, mas em cidades não litorâneas, como Teresina, o culto a orixá pode se dar em rios. Sincretizada como Nossa Senhora da Conceição, devido à sua relação com a maternidade, no Brasil, suas contas são transparentes e suas vestes, geralmente são em cores azul-claro. A orixá leva em uma de suas mãos o abebé com a figura de uma sereia e, quando dança, procura imitar o balanço das águas (SILVA, V. G., 2005). Iemanjá também está associada a outros encantados das águas de origem de crenças de povos indígenas, recebendo diversos nomes, como Rainha do Mar, Janaína, Mãe D'água, Sereia, Iara. Há aqueles/as que a chamam também de Inaê, dona Maria ou Princesa de Aióca. Jorge Amado (2008), em seu romance "Mar Morto", ao contar as histórias da beira de um cais da Bahia, aborda a importância de Iemanjá na vida de marítimos e de suas mulheres no Recôncavo Baiano, mostrando sentidos e significados atribuídos a orixá por canoieiras, saveiros, pescadores e demais membros da beira do cais, homens e mulheres que a entendem como dona do cais e da vida de todos aqueles que nele habitam.

⁸⁸ O Troca-Troca é um dos pontos comerciais mais tradicionais de Teresina. Lá se comercializa de tudo. Eletrodomésticos, bicicletas, calçados etc são vendidos e/ou trocados por outros produtos. Segundo narrativas populares, esta espécie de feira, fundada em 1985, iniciou-se em baixo de uma figueira e, mesmo após a construção de uma estrutura em concreto para abrigar comerciantes, a árvore foi preservada, por constituir uma memória do lugar.

⁸⁹ Na narrativa católica, São Sebastião foi um soldado cristão que se teria alistado no exército romano com o objetivo acalmar o coração de cristãos enfraquecidos com torturas. Embora querido entre os imperadores romanos foi acusado de traição e condenado a morrer por flechas, em decorrência de sua conduta branda com os prisioneiros cristãos. No entanto, mesmo tendo o corpo perfurado por flechas, o santo não veio a falecer de imediato, tendo sido levado novamente à presença do imperador, que ordenou que ele fosse espancado até a morte e que seu corpo fosse jogado no esgoto público de Roma. Na Umbanda, esse santo, lembrado no dia 19 de janeiro, é sincretizado com Oxóssi, o orixá da mata.

local. Jornais da cidade anunciavam de maneira convidativa a ocorrência das festas, destacando expectativas das comunidades umbandistas acerca do evento e noticiavam os detalhes das festividades após sua realização. A partir do exame dessas reportagens jornalísticas Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016) apontam para aspectos característicos do universo festivo afro-brasileiro na cidade, trazendo elementos importantes para compreensão da formação do campo afro-religioso em Teresina.

Em análise de reportagens sobre as Festividades de Iemanjá que ocorreram na virada do ano de 1972 para 1973, portanto, no *réveillon* de 1973, à beira-rio, Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016) destacam o grande número de umbandistas que compareceram às festividades, enfatizando a presença de pessoas da “alta sociedade”⁹⁰ frequentando os eventos organizados pela Federação Umbandista do Piauí. Segundo Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016), pessoas das elites teresinenses que se faziam presentes nas festividades participavam do evento, aceitando e praticando algumas simbologias próprias da Umbanda, mesmo (como se podia notar pelas reportagens jornalísticas) sem terem o conhecimento real de seus significados. A respeito das festas a Iemanjá, mencionam o intercâmbio religioso entre os Estado do Maranhão e do Piauí⁹¹. Nas palavras de Sabrina Lima, em entrevista a Sena (2016, p. 43-44), “as festas de Iemanjá reuniam muitas pessoas, cerca de 300 terreiros”, com “procissão fluvial, barcos com pais de santos atravessando” da cidade de Timon para Teresina, com “terreiros de Bacabal vindo para nossa festa”. “Era incrível”, conclui.

A despeito dos usos religiosos do espaço da cidade por fiéis das religiões afro-brasileiras, ainda em meados do século XIX, Sabrina Lima situa a edificação da estátua de Iemanjá na referida capela localizada na região central da cidade como o primeiro lugar de memória dos Povos de Terreiro no espaço urbano de Teresina. Para Cruz (2014) e Sousa, R. A. (2012), a instalação de uma imagem pública de Iemanjá (na cidade), considerada um dos símbolos mais representativos das religiões de matrizes africanas no Brasil, representa uma ocupação concreta do espaço urbano e público de Teresina pelas religiosidades afro-brasileiras.

⁹⁰ É o termo utilizado por Lima, S. V. e Lima, S. O. (2016) para referir pessoas que faziam parte das elites teresinenses durante a década de 1970.

⁹¹ A grandiosidade das festas públicas, idealizadas e executadas pela federação umbandista expressava-se no número de pessoas que se reuniam para comemorar/agradecer aos orixás e seus santos protetores e saudar/rever amigos e amigas, no colorido e na beleza da decoração, na fartura de comidas, bebidas, na quantidade de presentes deixados para os orixás e no sentido/significado de determinados ritos que faziam parte da festa. Em Teresina, as festas cresciam ano após ano. Com o sucesso das festas públicas, as comemorações tradicionais das expressões de religiosidades de matrizes africanas, em particular da Umbanda, foram inseridas no calendário festivo da cidade, passando a serem ansiosamente aguardadas por fiéis, simpatizantes e outros. Mais do que um momento de alegria e de comemoração, as festividades representavam uma conquista dos Povos de Terreiros da cidade.

A imagem de Iemanjá confere a esta expressão religiosa, seus símbolos e signos, mais visibilidade na sociedade teresinense e na paisagem cultural e religiosa da cidade⁹².

Neste sentido, cumpre destacar que o rio Parnaíba, para umbandistas e demais adeptos e adeptas das religiões de matrizes africanas, representa um local sagrado, dedicado ao cumprimento dos ritos a Iemanjá, uma das divindades mais populares da Umbanda e do Candomblé em Teresina. A consagração do rio como um lugar sagrado para as religiosidades afro-brasileiras ocorreu em 1986, quando a Prefeitura Municipal de Teresina (PMT), em atendimento à solicitação das comunidades de terreiro, instalou, às margens do rio Parnaíba, imagem pública da Rainha do Mar, para que os populares pudessem levar oferendas e fazer pedidos no local, que passou a ser um espaço de memória e de peregrinação para a comunidade de terreiros em Teresina (SOUSA, R. A., 2012)⁹³.

Como referido, o estabelecimento das primeiras casas de culto religioso afro-brasileiro no centro da cidade relaciona-se ao fato de alguns membros da pequena burguesia da capital frequentarem esses espaços religiosos. Outro fator relevante para a fundação e permanência, durante um determinado tempo, de tendas umbandistas na região central da cidade, é a proximidade com os rios e a sua importância na realização de celebrações/obrigações/rituais, dentre eles o culto a Iemanjá (SOUSA, R. A., 2012)⁹⁴.

Para Albuquerque (1987), em meados da década de 1980, os templos umbandistas, no Estado do Piauí, imprimiam na paisagem cultural e religiosa da cidade sua simplicidade. Conforme o autor, a maioria das casas de cultos afro-religiosos era humilde, tinham piso de cimento e geralmente detinham área em torno de quarenta metros quadrados. Nos altares, encontravam-se dispostas imagens de santos da igreja católica e de entidades e orixás típicos

⁹² Hoje, a estátua de Iemanjá está localizada na Avenida Marechal Castelo Branco, em um monumento às margens do rio Poti. A imagem vem sofrendo constantes ataques de vândalos que, a depredam e a decapitam. Essa ação se configura, pelo Código Penal Brasileiro, em crime de intolerância religiosa.

⁹³ Albuquerque (1987) conta que em 1986, em decorrência da popularidade das festas de Iemanjá, Povos de Terreiro de Teresina pediram ao prefeito da cidade para levantar um monumento em homenagem a Iemanjá. A estátua foi esculpida em Salvador, Bahia, por um piauiense lá radicado. A imagem foi inaugurada em agosto de 1987. Desde então, as comunidades de terreiros teresinenses passaram a desfrutar de um novo lugar para comemorar o dia de Iemanjá.

⁹⁴ Como Teresina localiza-se no interior do Estado do Piauí, em uma área afastada das faixas litorâneas, os presentes a Iemanjá, ofertados principalmente durante as festas de fim ano, eram depositados no Rio Parnaíba, aos cuidados de Oxum, deusa iorubana das águas doces, dos lagos, das fontes e das cachoeiras. A orixá, que tinha como morada na cidade o rio Parnaíba, encarregava-se de levar até o mar as oferendas de Iemanjá. Por essa via, o rio Parnaíba, em termos de lugares (re) significados por religiosos e religiosas de matrizes africanas em Teresina, constituía-se em um condutor de oferendas. Na cidade, outros espaços também foram (re)significados pelos Povos de Terreiro, a exemplo das matas, que passaram a ser a morada de Oxóssi, orixá caçador, que vive na mata e dela retira o seu sustento e da sua família (LIMA, S. V. e LIMA, S. O., 2016; SILVA, V. G., 2005).

das religiosidades de matrizes africanas. O autor, ao caracterizar os templos umbandistas na referida década, refere à presença, em todas as casas por ele visitadas, da “tronqueira”, lugar onde se reverenciam os Exus⁹⁵. É válido destacar que muitos templos umbandistas na cidade ainda hoje preservam essas características.

Ao falar sobre fiéis umbandistas e suas vestimentas, o autor afirma que “os médiuns, dada a circunstância do poder aquisitivo de nossa gente [apresentavam-se] com trajes umbandistas mais variados possíveis” (ALBUQUERQUE, 1987, p. 162), entretanto, esclarece que na cidade também existiam templos em que a cor branca usada nas indumentárias e outros acessórios das religiosidades afro-brasileiras, demarcando sua identidade, prevalecia como um traço característico e obrigatório da religiosidade umbandista. No que se refere aos trabalhos espirituais, o autor informa que esses se diferenciavam de templo para templo. Em dias atuais, essas características também podem ser facilmente observadas no interior dos terreiros de Umbanda na cidade.

Hoje, ao visitar as casas umbandistas em dias festivos, por exemplo, nota-se a variedade de cores, tecidos, cortes e recortes das vestimentas e o uso, por parte de sacerdotes e sacerdotisas, e demais adeptos e adeptas, de outros paramentos/adornos/enfeites marcadores das identidades religiosas de origens africanas, como guias e turbantes. A cor branca continua sendo referência em termos de cores, talvez pelo seu significado⁹⁶ entre os Povos de Terreiros, sendo usada costumeiramente por religiosos e religiosas nas diversas celebrações e rituais que marcam o universo afro-religioso. Nos encontros festivos e demais celebrações, líderes espirituais dos terreiros diferenciam-se, dentre outras coisas, por suas indumentárias, em geral, mais ricas e trabalhadas do que aquelas utilizadas por filhos e filhas de santo. A roupa, assim, também funciona como elemento de distinção e hierarquização no interior dos terreiros. No que se refere aos trabalhos espirituais, esses continuam a se diferenciar de templo para templo, dependendo dos objetivos, da situação e dos interesses daqueles que os acionam/solicitam⁹⁷.

⁹⁵ Exu é orixá mensageiro entre humanos e deuses e abridor de caminhos. É ele quem faz a segurança da casa. Este orixá, representado por um homem com um tridente na mão, ou empunhando sete espadas, está associado ao poder da fertilização e da força transformadora das coisas. “Entre os objetos que o representam está o ogó, instrumento de madeira esculpido em forma de pênis e adornado com cabeças e búzios que representam os testículos e o sêmen”. Suas cores predominantes são o vermelho e o preto, mas também pode vestir azul. O dia de Exu é a segunda-feira e “sua comida preferida é o galo, farofa de dendê, pimenta e cachaça” (SILVA, V. G., 2005, p. 71).

⁹⁶ Para os Povos de Terreiro, a cor branca remete à assepsia, à calma, à paz espiritual, à serenidade e à igualdade. É a cor de Oxalá, o pai de todos os outros orixás. O branco, na ritualística das religiões afro-brasileiras, consiste em símbolo de unidade e fraternidade.

⁹⁷ Sobre roupas de santo e identidades religiosas de matrizes afro-brasileiras em Teresina, consultar Tavares (2017).

A trajetória aqui brevemente delineada visa melhorar o entendimento de como se apresentam as religiosidades de matrizes africanas em Teresina, no tempo e no espaço, e como essas dialogam com a cidade. Faz-se, então, necessário entender como essas expressões religiosas se manifestam em espaço/tempos específicos e como seus praticantes vivenciam a fé e a religiosidade. Nesta perspectiva, Souza, R. A. (2012), ao analisar o surgimento da religiosidade umbandista em Teresina e a compreensão que dela fazem seus seguidores e seguidoras, enfatiza que ao longo da trajetória dessas expressões religiosas na cidade, os umbandistas teresinenses procuraram realçar a dimensão do caráter cristão da religião, em detrimento das matrizes indo-afro-brasileiras que, como referido, caracterizam essas religiosidades, conferindo-lhe elementos para suas identidades religiosas. O autor supõe que a identidade religiosa dos Povos de Terreiro de Teresina, em específico, na tradição umbandista, constrói-se no início do século XX, a partir da tensão entre a religiosidade cristã e aquela de matrizes afro-brasileiras.

Com base em relatos orais recolhidos dentre Povos de Terreiro de Teresina, Sousa, R. A. (2012) destaca a percepção de pais e mães de santo locais acerca da formação identitária das religiosidades de matrizes africanas na cidade. Nesse âmbito, o vínculo da Umbanda com crenças, práticas, ritos, cerimônias e divindades de origem/influências africanas aparecem preferencialmente nos discursos de pais e mães de santo envolvidos e envolvidas com o movimento negro⁹⁸. Para aqueles que não participam deste movimento, invariavelmente, entende o autor, as referências africanas nas religiosidades servem como um argumento depreciativo, construído ideológica e socialmente, por quem persegue as religiões afro-brasileiras (SOUZA, R. A., 2012). Ao que parece, esses argumentos valorativos são utilizados para justificar e legitimar os casos de intolerância religiosa.

A trajetória destas expressões religiosas na cidade aponta para usos/ ocupações/disputas e significados atribuídos por Povos de Terreiros a determinados espaços/lugares, muito sacralizados pelos fiéis das religiões de matrizes africanas. Daí a necessidade de atentar para a relação entre esta trajetória e o espaço urbano de Teresina, desde as primeiras ações de urbanização/modernização da cidade. Segundo Nascimento (1999; 2007), em meados do século XIX, até a elaboração/execução de planos diretores e de projetos para intervir no tecido urbano,

⁹⁸ Movimento social formado por pessoas negras e afrodescendentes, que tem como uma de suas pautas a luta pelo reconhecimento de direitos, via políticas públicas e outras ações da população negra em Teresina. Na cidade, este movimento também é formado por membros de comunidades de terreiros, de modo que demandas das populações negras chegam a se confundir com demandas dos Povos de Terreiros cuja grande maioria é negra e/ou afrodescendente. Ribeiro (2017) faz menção às relações estabelecidas entre movimentos negros e movimento de Povos de Terreiros em Teresina.

com base em planejamentos estratégicos alicerçados na ideia de *city-marketing* e de cidade espetáculo⁹⁹, esses gestados em fins do século XX e início do século XXI na cidade, como referido por Façanha (2007). É imprescindível – na perspectiva do “reconhecimento” (OLIVEIRA, 2000) – para compreendermos como a dinâmica urbana de Teresina tem provocado a (des)construção de territórios sociais dos Povos de Terreiro na cidade e processos de (re)territorialização e/ou (des)territorialização das religiões de matrizes africanas em Teresina.

Nesta seara, destacam-se a ideologia de desenvolvimento e a implantação de planos urbanísticos em Teresina, assim como a concepção de planejamento urbano adotada ao longo dos anos pelos gestores da cidade, como essenciais para se compreender o lugar que as territorialidades das religiões de matrizes africanas ocupam no espaço urbano teresinense. Com isto, pode-se conhecer como as práticas religiosas e culturais de origem afro-brasileiras têm se apresentado na configuração espacial e na paisagem cultural da cidade e nas políticas públicas de intervenção urbanísticas. A propósito, o processo de urbanização e modernização de Teresina e os modelos de gestão da cidade vêm sendo amplamente estudados por pesquisadores e pesquisadoras como Lima, A. J. (2007; 2010a; 2010b), Façanha (1998; 2007) e Nascimento (1999; 2007), Morais e Monte (2016), Monte (2016), dentre outros¹⁰⁰, fornecendo evidências empíricas e reflexões teóricas que podem ser acionadas para pensar sobre a relação entre poder público, políticas de urbanização e culturas religiosas de matrizes africanas, sobretudo no que Nogueira (2012) chama de hierarquização religiosa do espaço urbano.

No processo de urbanização de Teresina, observa-se, em largos traços, uma trajetória que vai da sua fundação como capital do Estado do Piauí, como cidade planejada para ser moderna, passando por processos de modernização urbana da área central, como tratado por Nascimento (1999), por projetos habitacionais na constituição de bairros na cidade, nos anos 1960, a projetos mais recentes, das últimas décadas do século XX para o século XXI, quando a cidade tende a uma arquitetura verticalizada e vive uma expansão do setor imobiliário, com condomínios de luxo. Essas mudanças imprimem novos traçados na cidade, assim como a redefinição de traçados anteriores. No processo, áreas tidas, até pouco tempo, como de “bairros

⁹⁹ Para saber mais sobre Planejamento Estratégico, *City Marketing* e Cidade Espetáculo, ver Sanchez (1999).

¹⁰⁰ Os trabalhos de Monte e Morais (2016) e de Monte (2016) trazem contribuições significantes por focalizarem bairros da zona Norte de Teresina na perspectiva dos direitos culturais de seus habitantes no contexto de intervenções urbanísticas de largo espectro como o PLN.

populares”, entram na mira das alterações urbanísticas da cidade e da valorização dos espaços, dentre os quais, a zona Norte.

A partir do exposto, considerando o processo de urbanização/modernização da cidade de Teresina, põe-se a questão da relação entre projetos de urbanização de Teresina e territórios sociais dos Povos de Terreiros da cidade, buscando entender processos atuais de (des) territorialização e (re) territorialização das religiões de matrizes africanas na cidade. Para tanto, no capítulo seguinte focalizo o tema dos territórios sociais, dialogando teoricamente com autores como Little (2002), Trindade Júnior (1998), Silva (2000), trazendo à baila o processo de hierarquização, inclusive religiosa, do espaço, tendo como referência o estudo de Nogueira (2012).

CAPÍTULO II

TERRITÓRIOS SOCIAIS DE POVOS DE TERREIRO EM TERESINA

*“O sino da igreja faz blém, blém blom!
O sino da igreja faz blém, blém, blom!
Deu meia noite o galo já cantou,
Seu Tranca-Rua que é dono da gira,
Oh corre gira que Ogum mandou...” (Ponto Cantado de Umbanda).*

Nos estudos históricos, sociológicos e antropológicos sobre as religiosidades de matrizes africanas no Brasil, as cidades destacam-se como locais, por excelência, de cultos religiosos afro-brasileiros, concentrando inúmeros templos umbandistas e candomblecistas que, de maneira diversificada, apresentam/ocupam o espaço urbano, estabelecendo nele suas territorialidades.

Na literatura afro-religiosa, as cidades geralmente aparecem associadas ao processo de surgimento, desenvolvimento e disseminação de terreiros e, conseqüentemente, das culturas religiosas de origem africana no Brasil, sobretudo quando se toma por referência o período escravista brasileiro, quando populações negras escravizadas passaram a residir/circular, também em ambientes urbanos, reinventando a África no Brasil, na medida em que construíam nesses espaços novas formas de sociabilidades (SILVA, V. G., 1995; PRANDI, 1990; 1996; 2000). Pelas qualidades que carregavam, dentre elas a relativa liberdade que negros e negras detinham para circular nos mais diferentes espaços da cidade e a possibilidade de se camuflarem em meio ao aglomerado de pessoas, prédios, parques, praças e casas que formam o cenário urbano, as cidades, como diz Silva, V. G. (1995) e Prandi (1990; 1996; 2000), consistiam em espaços propícios para encontros e celebrações de pessoas negras.

Para Sales Junior (2014), as populações negras – também chamadas pretas e pardas – desempenharam importante papel na formação histórica e cultural das religiões de origem afro-brasileiras na cidade, contribuindo de modo significativo para consolidar práticas culturais e religiosas de matrizes africanas no espaço urbano. Nas cidades, como alude Prandi (2000, p. 55), “a escravidão se urbaniza, o escravo ganhou mais liberdade de movimento, ampliou suas relações sociais e desenvolveu novas formas de sociabilidade”. Desta forma, no transcorrer dos séculos, no Brasil, os Povos de Terreiros foram estabelecendo “territórios sociais” (LITTLE, 2002) no espaço citadino.

A concepção de território adotada neste trabalho extrapola o conceito geográfico/espacial do termo, aproximando-se categoricamente de definições/abordagens

socioantropológicas. Mais do que expressão da organização/disposição do espaço e de suas delimitações físicas e geográficas, entendemos território como uma construção social, identitária e cultural, com base na concepção de Little (2002). Nesse sentido, os territórios, definidos por homens e mulheres, no inter-relacionamento com seus respectivos espaços geográficos, estão inscritos em realidades complexas e dinâmicas que se encontram em permanente processo de transformação, dado o intenso fluxo de mudanças físicas, socioeconômicas, políticas e culturais vivenciadas por grupos sociais em contextos locais e espaciais específicos (LITTLE, 2000; RIELLA, GEHLEN, 2004).

Estando ligados, de acordo com Félix Guatari, citado por Trindade Junior (1998) e Moraes (2000), a subjetivação individual e coletiva de um indivíduo ou de grupos sociais a um espaço/lugar¹⁰¹ e o sentimento de pertencimento de populações a um local, ao qual se atribui significados e sentidos, usos sociais e ocupações, em geral, guardados na memória coletiva de grupos, os territórios – como enfatiza Silva, J. M. (2000) – estão marcados por relações de poder, seja na delimitação de seus contornos territoriais e geográficos, seja nas relações internas ou externas que o grupo mantém com seus pares, com o Estado e com a sociedade. Aqui, ao discutir sobre territórios e territorialidades, priorizo a dimensão simbólica/cultural do conceito, com foco nas identidades dos grupos sociais na relação com o espaço vivido.

Porém, ao tomar território e territorialidades como categoria de análise, não posso deixar de citar o caráter político/disciplinar do conceito, já indicado por Haesbaert (1995) em estudos sobre modernidade, desterritorialização e identidade. Essa dimensão, diferente daquela que põe em evidência a natureza simbólica e cultural dos territórios, focalizando a identidade dos grupos sociais e suas formas de controle simbólico e apropriação do espaço onde vivem, caracteriza-se por apoiar-se em uma definição material e tem a ver com o estabelecimento de fronteiras, a disciplinarização de indivíduos, os usos e controle de recursos. Esta compreensão do caráter

¹⁰¹ “De fato, geógrafos e, mais recentemente, também filósofos, estão estabelecendo um contraste entre as noções de *espaço* e de *lugar*. Espaço aponta para um meio (*medium*) homogêneo, vazio, infinito, no qual corpos se movimentam e interagem no sentido estabelecido pela física newtoniana. Essa noção de espaço está também subjacente ao planejamento que trata a base material da vida social como uma superfície desprovida de características permanentes e que pode ser apagada (com tratores, por exemplo) e refeita a partir de um plano concebido em pranchetas. Já a noção de *lugar*, à qual a ideia de *território* é afim, aponta para uma noção segundo a qual o mundo é finito, heterogêneo e formado por manchas carregadas de diferenças imprimidas pelas pessoas. Assim, há lugares sagrados, lugares da infância, lugares da memória nacional, lugares que construímos e que não são substituíveis. Os geógrafos contribuíram para a reabilitação do enfoque de *lugar* e *território* e com a crítica ao planejamento *espacial*. Mas essa contribuição, que se incorpora hoje na sociologia e na antropologia, sofreu, por sua vez, a influência de sociólogos (como Henri Léfèbvre) e filósofos (como Gaston Bachelard e Merleau-Ponty)” (MORAES, 2000, p. 145).

político/disciplinar do território é primordial para entendermos como grupos sociais se estabelecem e vivem em determinados espaços/ lugares, como países, por exemplo.

Por seu turno, Little (2002) considera a conduta territorial como inerente ao comportamento de todos os grupos humanos, destacando as particularidades socioculturais dos indivíduos e grupos como fundamentais na formação/constituição de territórios e de suas territorialidades. Vale sublinhar que para o autor a diversidade sociocultural e fundiária brasileira contribui para a formação de territórios múltiplos e variados. Para esse autor, territórios surgem a partir de condutas territoriais de grupos sociais que usam um determinado espaço, produzindo e reproduzindo nele saberes, ideologias e identidades coletivamente criadas, a partir de uma dimensão lógica e cognitiva que os ajudam a formar um sistema de conhecimento e lhes permite permanecerem e manterem-se no território, ao passo que contribuem também na criação de mecanismos de defesa. O autor advoga que qualquer território pode ser considerado como produto histórico de processos sociais e políticos. Acreditamos ser a cultura e a identidade de grupos sociais, por vezes em diásporas, um elemento decisivo também na produção, instituição e reconhecimento de territórios e territorialidades no Brasil.

Little (2002, p. 4) define como territorialidade o “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o assim em seu território”. No intuito de elucidar o conceito e a relação particular de um grupo com seu ambiente geográfico, o autor lança mão do conceito de cosmografia, definido como uma palavra que serve para referenciar o conjunto de conhecimentos produzidos/ adquiridos por grupos sociais historicamente situados, que detêm visões diferenciadas sobre o ser humano, o mundo e suas relações com o espaço onde vivem.

Corroborando com o pensamento do autor, Trindade Junior (1998) concebe territorialidade como algo intrínseco ao espaço socialmente produzido, reforçando a natureza essencialmente coletiva do termo e, com isso, as relações culturais e identitárias que indivíduos e grupos estabelecem com o território. Territorialidade, então, remete à ideia de apropriação de um determinado território por grupos sociais. A ideia de territorialidade incorpora dimensões simbólicas, identitárias, afetivas nas relações de grupos sociais com espaços/lugares.

A formação de territórios sociais por parte de povos, comunidades, grupos e populações está diretamente relacionada, assim, à constituição/manutenção de vínculos sociais, simbólicos e rituais de grupos sociais culturalmente diferenciados, com seus ambientes biofísicos e culturais, isto é, com seus territórios. A noção de identidade e de pertencimento a um lugar, os códigos e significados agenciados pelos sujeitos em sua relação subjetiva com o espaço torna-

se, deste modo, indispensável para se pensar territórios sociais (LITTLE, 2002; SILVA, J. M., 2000). Então, pensamos o processo de territorialização/ (des)territorialização de religiões afro-brasileiras e dos Povos de Terreiro no espaço da cidade com as categorias território e territorialidades vistas pelo prisma da cultura, em particular, da cultura religiosa de matrizes africanas.

2.1 TERREIROS NA CIDADE

As religiões de matrizes africanas são, marcadamente, religiões territoriais. Com dinâmicas geográficas particulares, expressas na localização espacial dos templos religiosos e no uso/apropriação/sacralização de espaços/lugares por Povos de Terreiros, as religiões afro-brasileiras constituem, no espaço da cidade, territorialidades diversas, expandindo territórios sociais para além da estrutura interna do terreiro. Ao extrapolar seus domínios territoriais, alcançam espaços/lugares muitas vezes situados no entorno da casa e/ou a uma distância considerável do local de culto. É neste movimento de contração/expansão que as religiosidades de matrizes africanas, enquanto territorialidades contritas ou expandidas, influenciadas pela dinâmica territorial do espaço urbano, assumem determinadas configurações espaciais e formam territorialidades afro-brasileiras (CARNEIRO, 2011).

Ao edificar um terreiro na cidade, realizar festas públicas, ou mesmo ao cumprir com rituais e obrigações comuns no universo afro-religioso, adeptos e adeptas da religiosidade de matrizes africanas acionam aspectos simbólicos sagrados de sua religião, (re)significando espaços/lugares e afirmando territorializações, “sendo possível encontrar nos terreiros a marca do urbano” (SILVA, V. G., 2000, p. 103). O movimento em sentido contrário, de encontrar na cidade referências às religiosidades de matrizes africanas, estabelecidas pelos fiéis no culto aos orixás e demais divindades afro-brasileiras, também pode ser realizado. Seguindo esse raciocínio, continua o autor: “muitos rituais da religião devem ser realizados fora dos muros do terreiro, em pontos que se acredita estar a fonte da energia mítica dos deuses e que, por isso, são tidos como altares ou cenários propícios ao seu encontro, isto é, ao contato direto do homem com o sobrenatural” (SILVA, V. G., 2000, p. 103).

Assim, também nesse sentido, o terreiro, inserido no tecido urbano, abre-se ao diálogo com a cidade, consagrando-a a sua imagem e as suas ritualísticas. No espaço urbano, os deuses, antes habitantes de aldeias africanas, passaram a estabelecer moradas, podendo ser encontrados em esquinas, ruas, cemitérios, encruzilhadas e em outros espaços/lugares. Além de (re)significar espaços geográficos como lugares, Povos de Terreiros, apesar do nítido

desaparecimento de elementos da natureza nos centros urbanos – acentuado por transformações paisagísticas/espaciais, pelas próprias características das religiosidades afro-brasileiras, que detêm forte vinculação com elementos da natureza (SILVA, V. G., 1995) – sacralizam, usam e apropriam-se de espaços naturais como montanhas, mares, árvores, rios e florestas, que em uma sociedade urbana/industrial, ainda resistem aos avanços do capital.

Sobre a relação de Povos de Terreiros com o ambiente natural e o espaço geográfico, Bastide (1971, p. 120) explica que, na África, negros e negras acreditavam que o lugar onde se nasce e vive “não é um mero sistema de acidentes geográficos, montanhas, lagos ou rios, é um todo social geográfico onde os mitos locais, a divisão na tribo no solo, os locais determinados de reuniões secretas etc constituem um único e mesmo todo”. Logo, por não tenderem a separar o mundo material do conjunto de valores que ocupam, cada qual, posição neste mundo, religiosos e religiosas não olham um elemento do espaço apenas por si só, mas o veem como morada deste ou daquele espírito, ou como centro tradicional desta ou daquela cerimônia (BASTIDE, 1971).

Outra dimensão das territorialidades das religiões de matrizes africanas, como observa Carneiro (2011), encontra-se na própria estruturação/fundação de um terreiro. As expressões “plantar um terreiro” e “assentamentos”, por exemplo, remetem à ideia de espaço transformado em lugar¹⁰² e sinalizam para relações entre grupos e um espaço/lugar. A esse respeito, no Candomblé, como reporta Silva, V. G. (2000, p. 103.), “o terreiro é a sede do axé, da força sagrada; é nele que estão plantados os fundamentos dos deuses em seus assentamentos (ibás) e altares (pejis)”.

Povos de Terreiros fazem da cidade, como diz Silva, V. G. (2000), um espaço social e cultural de religiosidade de matrizes africanas. No entanto, o processo de ocupação e uso do espaço citadino pelas religiões afro-brasileiras nem sempre se deu sem conflitos étnico-religiosos, uma vez que o espaço urbano, como lugar de cultura, é também um campo de fricções e disputas. Sem prestígio social e força política, comuns a outras denominações religiosas, os terreiros, historicamente marginalizados e estigmatizados, tornaram-se vulneráveis a ações de políticas de reordenamento urbano, em especial daquelas que preveem intervenções de requalificação urbano-ambiental.

¹⁰² Para a discussão entre espaço e lugar, ver Yi-Fu Tuan (1980) e Moraes (2000). Para Yu-Fu-Tuan, o termo “topofilia” define “todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material” (TUAN, 1980, p. 107). A aplicação ao caso dos terreiros ganha sentido quando se considera a importância da natureza na Umbanda.

Certamente, as relações hierárquicas existentes no vasto campo religioso brasileiro contribuem para manter determinadas configurações espaciais na cidade, dentre elas a hierarquização religiosa do espaço urbano. Com o avanço da urbanização, vê-se, constantemente, no espaço citadino, expulsão/desapropriação de casas de cultos religiosos afro-brasileiros de áreas definidas como de “interesse público” para regiões afastadas do centro da cidade, ou de interesse econômico, geralmente carentes de infraestrutura de serviços básicos e com baixo valor econômico (SILVA, 1995; 2000; NOGUEIRA, 2012; SALES JUNIOR, 2014; SANTOS, 2013; CARMO E MORAES 2016a e 2016b). A localização dos terreiros na cidade representa, muitas vezes, a posição que as religiões de matrizes africanas e Povos de Terreiros ocupam na hierarquia do campo religioso na sociedade brasileira. Neste sentido, a religiosidade afro-brasileira, em contexto urbano, realiza trocas, negociações com outros grupos étnicos/culturais, operando estratégias de subversão e de sobrevivência e aceitação no espaço citadino. Na opinião de Carneiro (2011), a estrutura territorial e arquitetônica das cidades induz os terreiros a readaptarem-se e a instituírem as territorialidades com novas dinâmicas simbólicas, quer no espaço interno do templo, quer no espaço externo.

No caso de Teresina, os processos de modernização e urbanização da cidade, durante os séculos XIX e XX (NASCIMENTO, 2007; FAÇANHA, 1998), embasados em um discurso higienista/sanitarista, repercutiram na construção/formação de territórios sociais de Povos de Terreiro nesta urbe, influenciando nos processos de territorialização e desterritorialização das religiões de matrizes africanas na cidade¹⁰³. Com efeito, neste período, estima-se que muitos terreiros foram derrubados ou desativados e empurrados para outras áreas, deslocados de áreas consideradas centrais, com maior valor econômico, para outros espaços/lugares situados em bairros tidos como periféricos, e na zona rural da cidade, muitas vezes desprovidos de serviços públicos (LIMA, S. O., 2014).

Povos de Terreiros recorriam a esses espaços/lugares, geralmente de difícil acesso, seja pela falta de infraestrutura local ou pela distância em relação ao núcleo administrativo da cidade, para se protegerem/esconderem das ofensivas policiais e civis, que condenavam suas práticas culturais e religiosas, como referido por Silva (2008) e Lima, S. O. (2014). No processo de expansão urbana de Teresina, Povos de Terreiro reencontram-se, como diz Lima, S. O. (2014), com a Barra do Poti, na zona Norte da cidade, lugar das origens, para onde muitos

¹⁰³ A obra “Palha de Arroz”, de Fontes Ibiapina, inspira-se em fatos ocorridos na década de 1940, na cidade de Teresina, quando pessoas, sobretudo negras e pobres, perdiam suas casas em incêndios criminosos na cidade.

adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas migraram, em decorrência das políticas de urbanização da cidade e do crescimento da malha urbana de Teresina.

De acordo com Souza, R. A. (2012), a quantidade de terreiros localizados na área central da cidade, nos primeiros anos da presença religiosa afro-brasileira em Teresina, contrasta com a localização atual das casas de cultos afro-religiosos na urbe. Em decorrência do modelo de urbanização teresinense posto em prática pela gestão pública ao longo dos anos, em pleno século XXI, a maioria dos terreiros de Teresina situa-se na periferia e/ou franjas da cidade. Dado o acelerado crescimento urbano de Teresina e o intenso povoamento da cidade, sobretudo nos anos de 1970 e 1980 (LIMA, A. J., 2010), na zona Norte, em geral, os templos religiosos passaram a ocupar/usar espaços reconhecidos pelo poder público como irregulares¹⁰⁴. Assim, os terreiros, nos processos de urbanização, saem, muitas vezes, de uma cidade legal para a chamada cidade ilegal, usando o termo de Maricato (2000).

Na trajetória de urbanização de Teresina, as ações na área de habitação e saneamento básico ficaram a cargo da Companhia de Habitação do Piauí (COHAB-PI). Esse órgão, ligado ao Governo do Estado, iniciou suas atividades em 1966, com a construção de grandes conjuntos populacionais, promovendo alterações no espaço citadino. Dos anos de 1960 até meados de 1980, conjuntos habitacionais como Saci, Itararé, Primavera II, Itaperu, Mocambinho I, II e III, e São Joaquim, foram construídos na cidade (LIMA, A. J., 2010). Neles, igrejas católicas, como parte do projeto de edificação de adensamentos populacionais, foram erguidas. Diferentemente do que acontece com os terreiros, cuja arquitetura não ocupa praças centrais de bairros e/ou conjuntos/residenciais, a institucionalização de espaço público, feita, por vezes, pelo próprio Estado, para templos da igreja católica, prática histórica da sociedade brasileira, demonstra a valorização de uma expressão de religiosidade em detrimento de outras, nesse caso, das casas de culto afro-religiosos.

Ainda sobre os processos de urbanização de Teresina e a constituição de unidades habitacionais na cidade, em interface com as expressões religiosas que se observam no espaço urbano onde estes adensamentos populacionais são construídos, ressalta-se que nos dias atuais, os terreiros, em sua maioria, continuam na invisibilidade. Nota-se, nos residenciais que estão sendo construídos pelo poder público nos planos estadual e federal, o uso de estabelecimentos de vocação residencial para fins religiosos, em especial, para a realização de cultos evangélicos. Muitas casas, transformadas em pontos comerciais alugam/cedem seus espaços para igrejas evangélicas que, nos últimos anos, parecem multiplicar-se pela cidade, sendo comum a

¹⁰⁴ Não inseridos nos marcos da legislação territorial da cidade pela Prefeitura Municipal.

abertura/fechamento/transfêrencia de locais de cultos desta natureza. Ao contrário dos terreiros, que guardam íntima relação com o espaço/lugar que ocupam, esses templos religiosos não detêm vínculos mais profundos com o espaço em que se encontram edificados, portanto, em casos de políticas de intervenção urbanística que têm como ações a desapropriação de imóveis e reassentamento de famílias ou – para utilizarmos o termo cunhado por Pereira (2017) – deslocamentos forçados, como o PLN, tornam-se menos problemáticas as intervenções para essas associações religiosas.

Na visão de Souza, A. M. (2015), não há um discurso uniforme e sincrônico sobre as origens das religiões de matrizes africanas em Teresina, mas, sim, relatos diferentes que, quando analisados e cruzados entre si, junto com demais documentos que tratam das expressões das culturas religiosas de origem africanas na cidade, apontam para duas direções de expansão destas práticas culturais e religiosas em Teresina: o centro e a periferia. É importante salientar que além da racionalização e planificação do espaço urbano ter forçado migração das casas de cultos afro-religiosos das áreas centrais para localidades periféricas da cidade, os bairros mais afastados da zona central da capital também se constituíram, durante muito tempo, em rotas de fuga para as comunidades de terreiro, estando, pois, vinculados a processos de territorialização desses povos na cidade.

Em Teresina, “a quantidade de igrejas [católicas] não chega aos pés do número de terreiros. A diferença é que as igrejas estão nas avenidas e os terreiros no fundo dos quintais”. É assim que pai Flávio de Ogum refere-se à presença da cultura de terreiro na cidade de Teresina e a localização das casas de cultos afro-religiosos no espaço urbano. Pondo em questão a hegemonia de templos católicos na cidade de Teresina, os Povos de Terreiro da cidade afirmam existir um número relevante de templos de Umbanda e Candomblé em Teresina, e chegam a especular que muito provavelmente a quantidade de terreiros existentes na cidade seja superior ao número de igrejas católicas encontradas no perímetro urbano e rural da cidade¹⁰⁵.

A presença massiva de terreiros, integrada ao espaço e ao cotidiano da cidade, ganhou evidência entre as comunidades de terreiro e na comunidade científica quando, em 2014, o professor Solimar Lima, em pesquisa sobre o mapeamento das comunidades de terreiro em Teresina, realizada em parceria com o governo Estadual, a partir da Secretaria de Assistência

¹⁰⁵ No ano de 2008, notícias veiculadas por portais eletrônicos da cidade, destacavam a presença de cerca de 200 terreiros de Umbanda e Candomblé na cidade. Em 2013, foi noticiado que Teresina detinha mais de 480 terreiros. Para informações, acessar: <<<http://180graus.com/noticias/teresina-tem-200-terreiros-de-umbanda-e-candomble-49799.html>>> e <<<http://cidadeverde.com/noticias/132819/pesquisa-constata-480-terreiros-de-umbanda-e-candomble-em-teresina>>>.

Social (SASC), e a Coordenadoria dos Direitos Humanos e da Juventude, em meados dos anos de 2008 e 2009, como parte do projeto Terreiros do Brasil, desenvolvido pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), organizou um mapeamento das comunidades de terreiro em Teresina, registrado no livro “Fiéis da Ancestralidade”, publicado no ano de 2014. Na ocasião, foram mapeadas, em Teresina, cerca de 244 comunidades de terreiros, das quais, 223 (91,4%) localizam-se na zona urbana e 21 (8,6%) na zona rural¹⁰⁶ (Quadro 1). Esses dados, como assevera Ribeiro (2014), realçam o caráter marcadamente urbano da cultura afro-religiosa em Teresina.

Total de Casas de Culto Afro-Religioso	Zona Urbana	%	Zona Rural	%
244	223	91,4%	21	8,6%

Quadro 1: Comunidades de Terreiro em Teresina. Elaborado por Francisca Daniele Soares do Carmo e Maria Dione Carvalho de Moraes, 2016, a partir de dados apresentados em Lima, S. O. (2014).

Quanto ao perfil religioso do total de terreiros mapeados/identificados na cidade na época de construção da pesquisa (Quadro 2), segundo Lima, S. O. (2014, p. 35).

¹⁰⁶ Em razão das limitações do mapeamento, nem todas as casas de cultos afro-religiosos teresinenses foram devidamente identificadas. As comunidades de terreiro de Teresina (em parceria com o poder público municipal), como relatado por uma de suas representantes, estão organizando um novo mapeamento dos terreiros na cidade. Tendo em vista que muitos terreiros podem ter sido fechados e outros abertos no lapso temporal entre a coleta de informações e publicação desta pesquisa, membros das comunidades de terreiros e pesquisadores e pesquisadoras de temáticas referentes às religiões afro-brasileiras, assim como eu, acreditam que esses dados encontram-se desatualizados. Interessante pontuar que no ano de 1993, em levantamento sobre religiosidades de Teresina (Perfil Religioso de Teresina), conforme informações disponibilizadas pelo historiador Edmundo Ximenes, a PMT identificou por volta de 8.000 adeptos e adeptas de Umbanda, não fazendo qualquer referência a templos religiosos, o que pode demonstrar também a dificuldade, já naquela época, de se mapearem terreiros e fiéis de religiões afro-brasileiras.

Total de Casas de Culto Afro-Religioso	Candomblé			Total	Umbanda		Total
	Candomblé	Candomblé e Umbanda	Candomblé e Quimbanda		Umbanda	Umbanda e Quimbanda	
244	6	5	1	12	216	16	232

Quadro 2: Práticas de Culto de Comunidades de Terreiro em Teresina. Elaborado por Francisca Daniele Soares do Carmo e Maria Dione Carvalho de Moraes, 2016, a partir de dados apresentados em Lima, S. O. (2014).

Conforme demonstrado no quadro acima, 12 (4,9%) indicaram a prática do Candomblé, todas de nação Ketu; ainda assim, cinco praticam Candomblé e Umbanda, e uma, Candomblé e Quimbanda. Dentre as 232 casas de Umbanda, em 16 (6,9%) há também as práticas de Quimbanda. Tanto as casas de Candomblé, incluindo as que associam Umbanda e Quimbanda, como as de Umbanda e Quimbanda, estão situadas na zona urbana. Assim, as comunidades rurais são exclusivamente de Umbanda.

Ainda de acordo com Lima, S. O. (2014), os terreiros em Teresina existem, em sua maioria, há menos de uma geração. Atualmente, como observado na pesquisa de campo, uma das casas mais tradicionais da cidade é o Centro Espírita Imaculada Virgem da Conceição, Casa de Lei de Umbanda, fundada no ano de 1944, que tem como líder espiritual a yalorixá Mãe Maria Pereira, considerada matriarca do Axé no estado do Piauí, localizada no bairro Monte Castelo, zona Sul da cidade. Consoante a Lima (2014), 81% dos terreiros teresinenses possuem até 30 anos de funcionamento, 35% das casas até 10 anos, e 32% foram fundadas entre 11 a 20 anos atrás. Somente oito (3,3%) das 244 comunidades de terreiros mapeadas, estão estabelecidas há mais de 50 anos na cidade, sendo seis delas situadas na zona Norte e duas na zona Sul (Quadro 3). Na maior parte, como ressalta o autor, as casas ocupam imóveis de propriedade da autoridade tradicional e os demais são alugados ou cedidos. Na zona rural, os imóveis são próprios (LIMA, S. O., 2014).

Total de Casas de Culto Afro-Religioso	Tempo de Funcionamento				
	Até 30 anos			Total	Mais de 50 anos (%)
	Até 10 anos	Entre 11 a 20 anos	Entre 20 a 30 anos		
	35%	32%	14%	81%	8%

Quadro 3: Tempo de Funcionamento de Comunidades de Terreiro em Teresina. Elaborado por Francisca Daniele Soares do Carmo e Maria Dione Carvalho de Moraes, 2016, de acordo com dados encontrados em Lima, S. O. (2014).

Edificados, em grande parte, em alvenaria, com abastecimento de água e energia elétrica regularizado pelas redes de distribuição pública, os terreiros, na cidade, são administrados por lideranças religiosas, cuja maioria apresenta grau de escolaridade no nível do ensino fundamental, embora haja, dentre eles, religiosos e religiosas com cursos de graduação e/ou pós-graduação, concluídos ou em andamento (LIMA, S. O., 2014). Conforme representante de Povos de Terreiro e Lima, S. O. (2014), as casas de cultos afro-religiosos da cidade, de forma predominante, não são assistidas por políticas públicas (programas sociais, políticas de promoção à saúde, políticas culturais e etc.)¹⁰⁷, sendo comum encontrar diversas expressões da questão social nas comunidades de terreiros¹⁰⁸.

De acordo com informações disponibilizadas pela PMT, no ano de 2016, pesquisas mais recentes, com base em registros do IBGE, apontam para a existência de cerca de 1.500 terreiros situados em cidades e/ou localizados em áreas rurais no interior do Piauí. As cidades de Altos (NASCIMENTO, L. S., 2011), Campo Maior e Alto Longá, além de Teresina – onde se concentra a maioria das casas de culto afro-religioso do estado, com aproximadamente, segundo dados da PMT, 480 terreiros – são exemplos de cidades onde é possível verificar templos dedicados às religiões de matrizes africanas. Em Teresina, a maioria das casas está localizada na zona Norte, onde deve ser edificada a Praça dos Orixás, intervenção do PLN estudada nesta dissertação e trabalhada no capítulo IV.

2.2 POVOS DE TERREIROS E APROPRIAÇÕES DO ESPAÇO URBANO EM TERESINA

2.2.1. Demarcação de sítios com imagens e celebrações

Para cidadãos e cidadinas que circulam cotidianamente na Avenida Marechal Castelo Branco, localizada no bairro Ilhotas, zona Sul de Teresina, não é novidade observar, erguida às margens do rio Poti, uma estátua da Orixá considerada um dos símbolos mais representativos das religiosidades de matrizes africanas no Brasil (Figura 1). No percurso para o trabalho ou na volta para casa, ou mesmo no caminho percorrido para se dirigir a outras regiões da cidade em

¹⁰⁷ Como veremos no próximo capítulo, atualmente, Povos de Terreiros da cidade de Teresina participam de um Programa de Distribuição de Cestas Básicas.

¹⁰⁸ Em Lima, S. O. (2014), teceu-se uma caracterização das comunidades de terreiro de Teresina. Aspectos como tipologias do terreiro, abastecimento de água, fornecimento de energia elétrica, saneamento básico, escolaridade e rendimento dos líderes religiosos, acesso a programas sociais, além dos principais guias e festividades das casas de cultos afro-religiosos da cidade são evidenciados nesta obra.

busca de diversos serviços (comércio, saúde, assistência social, lazer e outros), ou simplesmente no intuito de visitar amigos/familiares que residem ou não nas proximidades desta avenida, teresinenses podem avistar, ao transitar por essa via, uma imagem erguida em uma estrutura de concreto e ferro, de uma mulher com pele clara e cabelos longos, lisos e escuros, trajando um vestido no tom de azul-claro, com mangas longas, cujo comprimento alcança os pés¹⁰⁹. Alguns detalhes do vestido, como os punhos, aparecem na cor branca. Trata-se de Iemanjá, que do alto da coluna/pedestal onde está erguida, encontra-se de braços levemente abertos, como os de uma mãe pronta para acolher e abraçar seus filhos e filhas.



Figura 1: Imagem fotográfica da escultura de Iemanjá às margens do rio Poti em Teresina.
Fonte: <http://www.trekearth.com/gallery/South_America/Brazil/Northeast/Piaui/Teresina/photo1223497.htm>. Acesso em: 21 nov. 2016.

Adeptos e adeptas de atividades esportivas que costumam correr nas primeiras horas da manhã ou no finalzinho da tarde, no calçadão da Marechal Castelo Branco, também se acostumaram a passar em frente ao monumento. A presença da imagem de Iemanjá no local faz parte da paisagem urbana/cultural/religiosa teresinense e representa, como já mencionado no capítulo 1, uma forma de ocupação concreta de um espaço público por símbolos de religiões de

¹⁰⁹ A construção de uma imagem de orixá com pele clara, se tomarmos como referência que esta divindade compõe o panteão de religiões consideradas religiões negras (CARNEIRO, 1991), demonstra a força dos discursos e das instituições brancas que, por vezes, se apropriam de símbolos étnicos/raciais/culturais de “grupos dominados”, como diz Fry (1982), (re)significando-os, (re)desenhando-os e (re)posicionando-os segundo seus interesses. A edificação de uma Iemanjá branca evidencia os preconceitos étnicos/raciais brasileiros (DAMATTA, 1987; NOGUEIRA, 2006) e dá indícios de que a “A Casa Grande e a Senzala”, mencionadas na obra de Gilberto Freyre, tendo tomado novos lugares e assentos no século XXI, continuam a ser espaços de distinção de cor e de classe. Tingir de branco um dos símbolos religiosos de origem africana apenas revela que estruturas sociais arcaicas, de heranças racistas, ainda permanecem vivas no Brasil.

matrizes africanas na cidade. A presença deste marcador identitário das religiões afro-brasileiras na paisagem urbana de Teresina resulta da luta diária dos Povos de Terreiros da cidade pelo reconhecimento na esfera pública.

Também não causa estranhamento ter o dia quinze de novembro como Dia Nacional da Umbanda – instituído pela Lei nº 12.644, em 16 de maio de 2012¹¹⁰, pela então presidenta do Brasil, Dilma Rousseff. Uma multidão de fiéis vestidos de branco, com as guias ou colares atravessados no peito ou pendurados no pescoço e lenços (torços) na cabeça, entoando hinos e pontos cantados, a peregrinar na Avenida Marechal Castelo Branco, em direção à imagem de Iemanjá para lhe prestar homenagens, fazer pedidos e agradecimentos, como se vê nas imagens abaixo (Figuras de 2 a 7), referentes aos anos de 2009, 2012 e 2013. Neste dia, a comunidade de terreiro teresinense também tem o costume de se dirigir ao Santuário de Oxum, erguido às margens do rio Parnaíba, na Avenida Maranhão. Algo semelhante acontece na cidade no dia dois de fevereiro, data em que as casas de cultos religiosos afro-brasileiros em todo o país estão em festa, comemorando o Dia de Iemanjá.



Figura 2: Imagem fotográfica de Comemoração do Dia Nacional da Umbanda, no ano de 2009. **Fonte:** Cidadeverde.com (2009).



Figura 3: Imagem fotográfica de Comemoração do Dia Nacional da Umbanda, no ano de 2009, com destaque para frutas, flores e bebidas depositadas ao pé da imagem. **Fonte:** Cidadeverde.com (2009).

¹¹⁰ A Lei 12.644, de 12 de maio de 2012, institui o Dia Nacional da Umbanda em 15 de novembro.



Figura 4: Imagem fotográfica de comemoração do Dia Nacional da Umbanda, no ano de 2012. **Fonte:** Cidadeverde.com (2012).



Figura 5: Imagem fotográfica de comemoração do Dia Nacional da Umbanda, no ano de 2012. **Fonte:** Cidadeverde.com (2012).



Figura 6: Imagem fotográfica de comemoração do Dia Nacional da Umbanda, ano 2013, com destaque para a imagem de Iemanjá. **Fonte:** Geysa Chaves para o jornal Cidade Verde.com (2013).



Figura 7: Imagem fotográfica de comemoração do Dia Nacional da Umbanda, ano 2013, com destaque para os Povos de Terreiro da cidade em volta da imagem de Iemanjá. **Fonte:** Geysa Chaves para o jornal Cidade Verde.com (2013).

A esse respeito, Souza, R. A. (2012), em especial, no que tange à Umbanda, descreve como se deu esta comemoração na cidade no ano de 2010. Segundo o autor, na ocasião, foi possível assistir “uma multidão não inferior a cinco mil fiéis de umbandistas¹¹¹, reunida “às margens do rio Parnaíba”, diante daquela que seria a “imagem pública da Rainha do mar, ali posta pela Prefeitura Municipal em 1986, em atendimento a uma solicitação popular”, isto é, a pedido dos Povos de Terreiro da cidade que necessitavam de um lugar para levar suas oferendas a Iemanjá. Ainda sobre essas comemorações, “às margens do rio Parnaíba ou em barcos ao longo do leito do rio, os umbandistas depositaram seus presentes e pediram a Oxum, deusa yorubá das águas doces, que os leve até o mar, que os leve até sua irmã Iemanjá” (SOUZA, R. A., 2012, p. 1). A cerimônia, de acordo com esse autor, acontece em Teresina há mais de cinco décadas.

2.2.2 Ocupando e compartilhando espaços: reapropriações e ressignificações no tecido urbano

Neste tópico, focalizamos duas situações exemplares da presença de Povos de Terreiro na cena pública de Teresina, a partir de dois eventos significativos: as comemorações do “Dia de São Benedito” e o evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte”. O primeiro, etnografado por mim no ano de 2015, e o segundo, em 2016.

➤ Comemorações do Dia de São Benedito

Parece que não gera mais tanta indignação ou espanto por parte de quem passa, no Dia de São Benedito, comemorado em 13 de novembro, nas intermediações da Avenida Frei Serafim, avistar nas escadarias da Igreja São Benedito, um dos cartões postais de Teresina, símbolo do catolicismo local, algumas dezenas de umbandistas a acender velas no Cruzeiro desta matriz, ofertando-as ao santo, à medida que fazem, em voz baixa, suas preces e agradecem as graças concedidas¹¹².

As comemorações do Dia de São Benedito antecedem a Semana da Consciência Negra, comemorada pelos Povos de Terreiro de Teresina em eventos, festas e atos de resistência cultural como, por exemplo, a Festa da Beleza Negra¹¹³. A lavagem das escadarias da igreja

¹¹¹ Não há maiores informações quanto ao número referido.

¹¹² Sobre a Igreja de São Benedito, ver Sousa, T. M. (2012).

¹¹³ A Festa da Beleza é realizada anualmente em Teresina e costuma reunir muitas pessoas. O evento fecha as comemorações da semana da Consciência Negra e representa o dia de celebrar a luta contra

São Benedito, que teve como um dos idealizadores o grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, é realizada desde o ano de 2008 e faz parte do calendário comemorativo do Dia da Consciência Negra na cidade. Além de celebrar um santo negro cultuado nas religiões católica e afro-brasileira, o ritual visa conscientizar a sociedade sobre o preconceito que os Povos de Terreiro têm enfrentado na cidade, conferindo mais visibilidade às religiões de matrizes africanas e a seus adeptos e adeptas. Essa atividade simboliza a resistência cultural e a luta do povo negro contra a discriminação étnico-religiosa.

Em 2015, quando acompanhei o ritual de lavagem das escadarias da igreja São Benedito, a comunidade de terreiro da casa Asé Ilê Oyá Tade, com apoio da Fundação Municipal de Cultura Monsenhor Chaves (FMCMC), estava à frente do evento. É importante assinalar que a escolha em lavar as escadarias da igreja São Benedito deve-se ao fato de a igreja ter sido construída por pessoas negras escravizadas e/ou libertas, e por acreditar-se que próximo a esse templo religioso há indícios da existência de um cemitério de negros e negras. A convite de uma amiga filha de santo, tive a oportunidade, nesse ano, de participar da cerimônia da lavagem das escadarias da igreja de São Benedito¹¹⁴, acompanhando o que existe em outras metrópoles e cidades do Brasil, a exemplo de Salvador, onde a lavagem das escadarias do Senhor do Bonfim faz parte do calendário cultural da cidade. A seguir, descrevo um pouco dessa experiência.

Ao final da tarde do dia 13 de novembro de 2015 já era possível ver, sentados em alguns bancos da Praça da Liberdade, ou mesmo em pé, fiéis conversando animadamente à espera de irmãos, irmãs e de pais e mães de santo para dar início ao ritual de lavagem das escadarias da igreja São Benedito. Jovens umbandistas, facilmente identificáveis por trajarem branco e estarem usando algumas indumentárias típicas das religiosidades afro-brasileiras. Marcado para iniciar às 18h, os tambores começaram a tocar quando a noite já havia coberto o céu teresinense.

Aos poucos, filhos e filhas de santo foram chegando e se organizando em frente à igreja, onde acontecia, naquele mesmo horário, uma missa. Ainda durante o fim da tarde, a igreja de São Benedito conservava suas grandes portas, talhadas em madeira de lei, abertas à espera de

o preconceito e de declarar o orgulho de ser negro e negra. No ano de 2015, a festa aconteceu no Clube dos Diários, e em 2016, no Parque da Cidadania, o que revela o uso de espaços públicos pela população negra e de terreiro.

¹¹⁴ Para mais informações sobre o ritual de lavagem das escadarias da igreja de São Benedito, consultar matérias jornalísticas e vídeos disponíveis em: <<<http://www.portalodia.com/noticias/piaui/contrapreconceito,-negros-lavam-a-escadaria-da-igreja-sao-benedito-187098.html>>>; <<<http://cidadeverde.com/noticias/68194/coisa-de-nego-comanda-lavagem-das-escadarias-da-igreja-de-sao-benedito>>>; <<<http://cidadeverde.com/noticias/148915/grupos-lavam-escadaria-da-igreja-sao-benedito-e-alertam-para-preconceito>>> e <<https://www.youtube.com/watch?v=L8fb7YIsw_g>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

visitantes e religiosos e religiosas. Aproveitei o fato e dirigi-me, juntamente com dois amigos umbandistas e filhos de santo (uma confirmada em terreiro) à igreja. Nesse templo, sentei, junto com eles, nos últimos bancos, admirada com a beleza do lugar. Acompanhei, durante algum tempo, enquanto esperava o ritual das lavagens das escadarias começar, fragmentos da missa, uma vez que dividia minha atenção entre os sermões do padre e o que meus mais novos amigos conversavam. Os assuntos dessas conversas giravam em torno das minhas pretensões na pesquisa, dos motivos que me levaram a enveredar pelo universo afro-religioso. Mas, principalmente, tratava sobre o hibridismo religioso entre Umbanda e catolicismo.

Na realidade, um dos meus amigos me esclarecia, por ser “leiga nos estudos afro-brasileiros” até então, o que era o sincretismo e hibridismo religioso e como ele se dava nas religiões de matrizes africanas. Enquanto pesquisadora, aventurava-me, pela primeira vez, no desafio de compreender melhor as estruturas significantes, os símbolos, os códigos e as práticas culturais partilhadas por seguidores e seguidoras das religiões de matrizes africanas no interior dos terreiros e fora deles, buscando entender sentidos agenciados pelos sujeitos praticantes das religiosidades umbandista/candomblecista à sua religião, aos rituais, às festas e a outros elementos destas culturas religiosas. Empreitada essa que se torna, talvez ainda mais complicada, quando não se conhece a religião ou, pior, quando o que se sabe sobre ela é aquilo repassado pelas estruturas sociais dominantes na sociedade.

Para mim, até aquele momento ainda era difícil compreender os signos da Umbanda. Meu amigo, solidário com minhas dificuldades em compreender e interpretar este universo diversificado, tentava explicar insistentemente a importância daquele ritual para umbandistas, fazendo um esforço de análise sociológica do que ele representava para a tessitura social da cidade e para o universo afro-piauiense. Esta participação no ritual da lavagem das escadarias da igreja São Benedito foi, sem dúvidas, o despertar para a pesquisa. Antes dessa experiência, havia visitado apenas uma mãe de santo da zona Norte e, na ocasião, pelo medo que nutria do campo afro-religioso, sequer consegui olhar as imagens de Pretos-Velhos e Caboclos dispostas no Congá. Mal me atrevia a me movimentar pelo espaço da casa, e ainda recordo do sinal da cruz que fiz para adentrar o lugar. Naquela ocasião, tudo parecia-me estranho e, por muitas vezes, cogitei se a religiosa estava a ler meus pensamentos. Agora, sentia-me mais à vontade e, de um modo muito especial, os tambores pareciam ecoar dentro de mim.

Após pedir as bênçãos de São Benedito, saí da igreja na companhia de meus amigos. Do lado fora, mais umbandistas haviam chegado. Quando todos os filhos e filhas de santo, netos e netas de santo e o pai de santo do terreiro que estava realizando o ritual fizeram-se presentes no lugar, as atividades tiveram início. Primeiro os umbandistas acenderam velas no cruzeiro da

igreja, que fica no alto das escadarias (Figura 8), à frente da porta central do templo, que dá vista para a sede administrativa do governo do Estado do Piauí (Palácio de Karnac) e, mais ao fundo, para a Praça Pedro II, onde há equipamentos públicos culturais tradicionais da cidade, como o Teatro 4 de Setembro e o Centro de Artesanato Mestre Zezinho. Próximo à igreja, nas ruas laterais e na própria Avenida Frei Serafim, também se encontram o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI) e duas escolas privadas, das quais, uma é dirigida por freiras.



Figura 8: Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Benedito, com destaque para o cruzeiro da igreja rodeado por adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em novembro de 2015.

Com as velas acesas, umbandistas, a maioria, pessoas negras e jovens, apesar de ser notável a presença de pessoas mais velhas e crianças participando do ritual, organizaram-se em um círculo sagrado que tinha o cruzeiro como centro, como se pode ver na imagem abaixo (Figura 9). Todos vestidos de branco, os homens usando calças e camisetas de manga, algumas

em tecido de algodão, com colares coloridos; e as mulheres, com adereços (lenços) na cabeça, usando brincos, pulseiras e colares, trajavam vestidos com saias longas e volumosas, com bicos e babados, a maioria confeccionado com tecidos brilhosos e rendados. Dentre os tecidos usados na confecção de roupas de santo dos homens e mulheres, encontra-se o *guipure* e o *broderie*¹¹⁵. Algumas mulheres que estavam na roda também seguravam vasos com flores brancas (crisântemos), muito perfumadas, junto ao peito.



Figura 9: Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da Igreja São Benedito, com destaque para filhos e filhas de santo a baiar em torno do cruzeiro da igreja. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em novembro de 2015.

Cada umbandista permaneceu em lugares ordenados, não ficando mulheres ao lado de homens. Com o toque dos tambores, filhos e filhas de santo começaram a dançar. Seguiam o ritmo que os tamborzeiros imprimiam, às vezes mais frenético, outras mais compassado,

¹¹⁵ Tecidos designados com nomes franceses. São uma espécie de bordado em relevo (*broderie*) e rendado (*guipure*).

cantando pontos e hinos de maneira bem animada. Aos serem tocados, os tambores consagrados e fortalecidos no axé cantavam com os vivos, falavam com os mortos, chamavam guias e demais divindades. Em alguns momentos, os médiuns rodopiavam em torno de seu próprio eixo, movimento que levantava as saias das mulheres, com efeito de um balé sincronizado de “beleza quase transcendental”, parafraseando Cruz (2014, p. 113), em relato de visita a um terreiro maranhense. E, confesso, o ritmo contagiante dos tambores fez meu corpo estremecer, e quase sem perceber, eu já estava dando passos desajeitados, movimentando o corpo para um lado e para o outro, envolvida com as batidas sagradas, de maneira que minha amiga, filha da casa que estava celebrando o ritual, ofereceu uma saia para que eu pudesse entrar na roda e “baiar”¹¹⁶ com o grupo. Naquele momento, ainda não me sentia encorajada para esse gesto, considerado por mim de muita ousadia¹¹⁷.

Enquanto todos estavam na grande roda, o pai de santo observava de perto seus filhos e filhas, chamando-lhes a atenção quando necessário. À medida que o ritual evoluía, as pessoas que passavam próximo ao local, dentre elas, simpatizantes e curiosos, aproximavam-se das escadarias para acompanhar mais de perto o ritual. Seguidores e seguidoras das religiões de matrizes africanas e mesmo outros pesquisadores e pesquisadoras dessas religiosidades, como eu, também chegavam ao local, aglomerando-se à frente da igreja. Uma figura “política” do estado, vinculada ao movimento da juventude teresinense, fez-se presente. Diante dos muitos olhares curiosos, alguns espantados, os umbandistas continuavam a cerimônia, agora com a chegada de membros de outros terreiros convidados.

Desde o momento em que começou o ritual umbandista, a igreja São Benedito permaneceu de portas fechadas. Um frei baiano que assistia conosco à lavagem das escadarias e que estava passando uma temporada nesta paróquia, alegou que o fechamento das portas da igreja deu-se em razão do barulho dos tambores, que poderia atrapalhar a missa que lá acontecia. Curiosamente, o frei, em conversa informal comigo e com meu amigo, disse que “a sociedade” precisa abrir-se para compreender outras expressões religiosas, além do catolicismo, que é preciso o fim da intolerância religiosa, mas que isso é ainda muito difícil, pois há membros bastante conservadores na igreja católica. No dizer do frei, “de cabeça totalmente fechada” que, inclusive, acham a manifestação das lavagens das escadarias das igrejas um verdadeiro

¹¹⁶ Na linguagem umbandista, baiair significa entrar na “gira”. Baiair é entrar na grande roda formada por filhos e filhas de santo nas celebrações, rituais e trabalhos, sejam eles realizados nos terreiros ou em outros espaços. É baiando, dançando, cantando, rodopiando que os umbandistas fortalecem suas forças, entram em transe e recebem entidades.

¹¹⁷ Meses depois, em festa dedicada a uma Pomba-Gira, finalmente entrei na gira e “baiei” com Povos de Terreiros da zona Norte de Teresina.

desrespeito. Ainda conversando sobre a posição de alguns membros do clero, o frei acrescentou que, na Bahia, a igreja católica e Povos de Santo têm uma boa relação, e enfatizou também que os usos do espaço da cidade pelas comunidades de terreiro é algo que já está mais bem resolvido, diferentemente de Teresina, em que muitas pessoas ainda olham para as religiões de matrizes africanas com discriminação. O frei, então, afastou-se um pouco de nós para fazer fotografias do ritual, como outros espectadores e espectadoras estavam fazendo.

Depois de certo tempo, o círculo foi desfeito. Os umbandistas dirigiram-se a um determinado local, próximo ao lugar em que estavam os tamborzeiros, e pegaram os seus instrumentos de trabalho para a lavagem das escadarias. Uma parte deles trazia nas mãos uma espécie de vassoura, confeccionada a partir de um determinado tipo de planta (a qual não consegui definir a espécie), e outra trazia potes cheios de uma água perfumada que era despejada, aos poucos, à medida que filhas de santo que estavam “a varrer” e “lavar” as escadarias desciam os degraus, até chegar à avenida, como ilustrado nas figuras 10 e 11, de modo que o cheiro, que muito lembrava a lavanda, disseminou-se no local. As mulheres que traziam nos braços jarros com flores, ao final da lavagem distribuíram-nas aos presentes, em um gesto de amor ao próximo.



Figura 10: Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Benedito. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em novembro de 2015.



Figura 11: Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Benedito, com destaque para as filhas de santo. Algumas trazem nas mãos vassouras feitas com plantas e outras trazem na cabeça jarro com água de cheiro e flores. Ao fundo, a igreja São Benedito. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em novembro de 2015.

Finda a lavagem das escadarias, os religiosos e religiosas tornaram à roda, ocupando suas posições, ao som do batuque e de muitas músicas ancestrais. Ainda reunidos em uma grande roda, os filhos e filhas de santo assistiram atenciosamente à apresentação de um grupo cultural. Seus dançarinos e dançarinas, todos de pele negra, vestiam amarelo, em roupas bem ornamentadas. No compasso da música, os dançantes faziam coreografias, algumas, por vezes, difíceis, pelo menos para mim, que não tenho habilidades em danças afro. A entrega dos dançarinos e dançarinas ao ritmo e às músicas, cantadas por um coro forte, tratando da Umbanda e suas divindades, despertaram em mim sentimentos de admiração por essa expressão de religiosidade, ainda tão marginalizada e discriminada em nosso meio social.

Depois da apresentação do grupo, médiuns do terreiro organizador da festa sentaram-se em cadeiras pequenas (uma espécie de banquinhos de madeira), enfileiradas em frente ao cruzeiro, colocando-se de costas para ele (Figuras 12 e 13). Ao lado de cada banco, estava uma caixa em formato retangular. Nelas estavam guardadas garrafas térmicas cheias de café, uma pequena xícara, usada pelos médiuns para beber o líquido, uma vela branca acesa e um recipiente contendo uma água perfumada. Todos os médiuns, que somavam um número de seis pessoas, entre homens e mulheres, estavam com um cachimbo na mão, à espera de serem

“irradiados”¹¹⁸ por seus preto-velhos, entidades que estavam vindo à terra naquele dia para dar bênçãos aos presentes que assim desejassem. As entidades chegavam sem nenhum alarde. Nada de gestos convulsivos, silvos, uivos e gargalhadas. Ao lado dos médiuns em transe, estavam filhas de santo que auxiliavam as entidades em pequenas tarefas, acendendo seus cachimbos, dando-lhes cafés e atendendo-lhes no que mais fosse necessário, as cambonas.



Figura 12: Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Bendito, com destaque para pretos-velhos incorporados em filhos e filhas de santo, abençoando religiosos e religiosas, curiosos e curiosas e, simpatizantes das religiões de matrizes africanas. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em novembro de 2015.

¹¹⁸ No vocábulo umbandista, a irradiação diz respeito ao transe e possessão de fiéis por entidades.



Figura 13: Imagem fotográfica do Ritual de Lavagem das Escadarias da igreja São Bendito. Na imagem, o preto-velho incorporado na filha de santo. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em novembro de 2015.

As pessoas começaram a fazer filas para falar com os Preto-Velhos. Com uma certa insistência dos amigos que me acompanhavam naquela noite, entrei em uma das filas e aguardei ansiosamente minha vez, com um misto de sentimento de medo e curiosidade; sobretudo, medo. Vou narrar brevemente como foi esse encontro, dada a importância deste momento para minha formação pessoal e acadêmica e, claro, para meu envolvimento com a pesquisa. Diferentemente do que imaginei, a entidade recebeu-me de braços abertos e fez-me a seguinte pergunta: “Como vai minha filha?”. Ainda muita assustada e temerosa, respondi: “Eu vou bem!”. Com essa resposta, tentava disfarçar o medo que sentia de estar ali conversando com um Preto-Velho. Era a primeira vez, em toda vida, que fazia aquilo. Sem ter conhecimento dos códigos de conduta e ética do mundo umbandista e, tendo sido orientada apenas a fazer um pedido à entidade, quando chegasse a minha vez, fiquei sem saber o que fazer. Fez-se um pouco de silêncio e logo percebi que a entidade me dava suas mãos. Eu as beijei. Ela repetiu o meu gesto, levando as minhas mãos aos seus lábios. Feito isso, a entidade derramou na palma das minhas mãos aquele líquido

cheiroso que ficava guardado na sua caixa. Sob sua orientação, o distribui em meus braços. Intimamente, fiz o pedido. Em seguida, o Preto-Velho disse: “Muita luz em seu caminho, que não te falem forças para você chegar até onde você deseja”. Neste momento, a emoção tomou conta de mim. Mesmo sem dizer uma só palavra, parecia que aquele espírito sabia o que se passava em meu coração. A religião, ali, me tocava. Hoje, consigo entender melhor as palavras do Preto-Velho.

Dadas as bênçãos dos Pretos-Velhos, o ritual foi encerrado. Os umbandistas voltaram a formar uma grande roda. Ao centro, o cruzeiro, os médiuns, ainda em transe, e o pai de santo do terreiro. Esse, para finalizar, proferiu algumas palavras, enfatizando que a Umbanda prega o amor ao próximo, ao tempo em que tocou em questões referentes à intolerância religiosa. E, ao som do Hino da Umbanda, aos poucos o público que assistia ao ritual foi dispersando-se, esvaziando as escadarias e a frente da igreja que, durante todo o ritual, ressaltou, permaneceu de portas fechadas. Voltei para casa com meus amigos, por volta das 20h30, ainda assustada/admirada com o mundo novo que estava a descobrir, mas profundamente feliz, pois começava a desconstruir/desmitificar conceitos já cristalizados sobre as religiões e o cenário afro-brasileiro.

➤ Cultura Negra Estaiada na Ponte

A Avenida Cajuína, situada na zona Leste da cidade, em meados do mês de agosto, em razão da realização do evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte”, que em 2016 completou sua quarta edição, é tomada por um mar de pessoas vestidas, em sua maioria, de branco, que ao som dos tambores, pregam o fim da intolerância religiosa e a busca por equidade social. Pais e mães de santo, filhos e filhas de santo, simpatizantes, demais seguidores e seguidoras das religiões afro-brasileiras, e curiosos, concentram-se no Parque Potycabana, ponto turístico da cidade, e seguem em caminhada, com muito batuque, entoando pontos e músicas de conteúdo religioso, até o estacionamento da Ponte Estaiada, lugar em que ocorrem apresentações artísticas e culturais de grupos pertencentes, em sua maioria, a religiões de matrizes africanas. Há, também, comercialização de produtos produzidos por Povos de Terreiros da cidade (culinária, moda, arte etc)¹¹⁹.

¹¹⁹ Para mais informações do evento Cultura Negra Estaiada na Ponte, consultar matéria jornalística disponível em: <<<http://cidadeverde.com/noticias/140326/pedido-de-tolerancia-marca-inicio-do-cultura-negra-estaiada-na-ponte>>>. Acesso em: 20/06/2016 e

A criação do evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte” resultou do desejo de umbandistas e candomblecistas de terem reconhecidas, publicamente, suas religiosidades na cidade, tendo em vista o grande número de casas de cultos afro-religiosos existentes em Teresina. Originado a partir de demandas postas por lideranças religiosas dos Povos de Terreiro à PMT, sua realização, anualmente, dá-se em parceria entre o poder público e grupos religiosos de matrizes africanas e entidades negras, por meio da Secretaria Municipal de Economia Solidária e Trabalho (SEMEST) e da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e, mais recentemente, do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (CENARAB).

Foi assistindo segmentos de expressões religiosas tomarem, em dias determinados do calendário cultural/religioso de Teresina, as principais avenidas da cidade, como a Caminhada da Fraternidade e a Marcha para Jesus, eventos que arrastam multidões, que Mãe Eufrasina de Iansã – mãe de santo muito conhecida na cidade, líder religiosa da Tenda Santa Bárbara, situada no bairro Santo Antônio, na zona Sul da cidade – teve a ideia de realizar, em Teresina, uma caminhada direcionada prioritariamente aos povos que formam o universo afro-religioso teresinense, reconstruindo nessas terras uma “verdadeira aldeia africana”, os Povos de Terreiros. Além do Cultura Negra Estaiada na Ponte constituir-se um momento de celebração das culturas e tradições negras, ele procura dar visibilidade às religiões de matrizes africanas e combater a intolerância religiosa.

No corrente ano, tive a oportunidade de acompanhar, ao lado de amigos, alguns filhos e filhas de santo, de quem me aproximei durante a pesquisa, a realização do evento que encerrou a programação festiva em comemoração ao 164º aniversário de Teresina¹²⁰. Confesso que muito já tinha ouvido falar sobre o “Cultura Negra Estaiada na Ponte”. Visto por Povos de Terreiro da cidade como um marco no calendário anual dessa cultura religiosa em Teresina, como em alguns momentos foi citado em conversas com pais e mães de santo da zona Norte. Assim, conheci o evento, primeiramente pela voz de líderes religiosos e religiosas da cidade,

<http://portalsambito.com.br/2016/08/21/cultura-negra-estaiada-na-ponte-reune-quase-100-terreiros/>. Acesso em: 30 ago. 2016.

¹²⁰ Cabe enfatizar que em 2016, por meio de Lei ordinária nº 4908, de 3 de junho de 2016, institui-se, no calendário oficial de eventos do município de Teresina, o Dia Municipal da Cultura Negra Estaiada na Ponte, a ser comemorado, anualmente, no penúltimo sábado do mês de agosto. Assim, o evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte” tornou-se lei municipal. Para Povos de Terreiro da cidade, o evento e a recente assinatura desta lei representam uma conquista para as religiosidades de matrizes africanas em Teresina. Ao passo que chama a atenção para a discriminação racial e religiosa, serve também para dar visibilidade às culturas religiosas afro-brasileiras na cidade.

que se referiam a ele como um momento de afirmar sua identidade religiosa para a sociedade e celebrar as culturas de matrizes africanas na cidade (Figura 14). Depois, movida pela curiosidade, passei a buscar, em sites e jornais locais, notícias e/ou reportagens sobre a realização do “Cultura Negra Estaiada na Ponte” em Teresina. O material com o qual me deparei indicava, de fato, que o evento era algo grandioso e movimentava os Povos de Terreiro da cidade e de municípios vizinhos.



Figura 14: Imagem fotográfica do evento Cultura Negra Estaiada na Ponte, ano 2013. À frente, Mãe Eufrasina de Iansã. Ao fundo, Pai Bitá de Barão, do Estado do Maranhão, que conferiu bênçãos ao evento. **Fonte:** Yala Sena, em agosto de 2013.

Porém, ao seguir com os adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas do Parque Potycabana ao estacionamento da Ponte Estaiada, no que chamam de “caminhada do Axé”, percebi, pela quantidade de pessoas que ali se aglutinava, em grupos ou sozinhas, seguindo em passos lentos e/ou dançando, fazendo coreografias que pareciam ter sido treinadas e/ou improvisadas, criadas e apresentadas ali mesmo, em uma das avenidas mais conhecidas e movimentadas da cidade, que eu era mais uma no meio de uma multidão de fiéis/simpatizantes das religiões de matrizes africanas que tomava parte da Avenida Cajuína. E nos acompanhando com os olhos, máquinas e celulares estavam curiosos, que das calçadas e das portas de prédios e shoppings da cidade, registravam aquele momento. Alguns esboçavam sorrisos e pareciam gostar do que assistiam, outros, ao verem, animadas por um trio elétrico, centenas de pessoas (Figura 15) que simpatizam e/ou professam, como religião, a Umbanda e o Candomblé, agiam de maneira indiferente.



Figura 15: Imagem fotográfica do evento Cultura Negra Estaiada na ponte, ano 2016, com destaque para a multidão que seguia em caminhada do Parque Potycabana para o estacionamento da Ponte Estaiada. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em agosto de 2016.

A tarde estava começando quando os primeiros representantes dos Povos de Terreiros de Teresina chegaram ao Parque Potycabana (figura 16). Levando o nome de suas tendas e barracões em faixas ou em vestimentas, estavam organizados basicamente em grupos, a partir de suas famílias de santo. Mulheres, homens e crianças vestiam roupas coloridas, apesar de o branco ser predominante. Algumas casas trouxeram seus filhos e filhas de santo com vestimentas padronizadas, que indicavam a qual terreiro pertenciam. Muitos usavam turbantes e traziam guias no pescoço. Outros estavam bem ornamentados, com roupas brilhosas e tecidos com recortes diferenciados. Esses se destacavam no meio da multidão. Havia também quem se vestira de caboclos de penas, embelezando ainda mais o evento. O preparo e o cuidado com o modo de vestir e de se apresentar na avenida, além da representatividade do evento para os Povos de Terreiro, indicavam que aquele era um dia de festa.



Figura 16: Imagem fotográfica do evento Cultura Negra Estaiada na Ponte, ano 2016, com destaque para a área de concentração dos adeptos e adeptas da religião de matrizes africanas, no Parque Potycabana. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em agosto de 2016.

Junto com as famílias de santo, chegavam ao local da concentração do evento grupos de capoeira, que logo faziam roda e começavam a jogar. O mesmo acontecia com algumas casas, cujos filhos e filhas de santo puxavam pontos cantados e davam ritmo ao tambor. Em meio àquelas pessoas e ao som de berimbaus e batuques, teresinenses das mais variadas idades e tribos misturavam-se naquela paisagem. Curiosamente, no mesmo dia, no espaço de eventos do Parque Potycabana, ao lado da área em que se concentravam para sair em caminhada fiéis da religiosidade de matrizes africanas, grupos religiosos da igreja católica, em suas congregações e comunidades, estavam reunidos para um evento católico, e prestavam informações/orientações para as pessoas que se aproximavam, sobre os valores da sua comunidade e da Igreja Católica Apostólica Romana.

A caminhada iniciou-se com pedidos e homenagens a Exu, o “*Padê* de Exu”¹²¹, seguindo a etiqueta das tradições ritualísticas africanas. Quando os foguetes foram lançados, já cantávamos o hino da Umbanda (Figuras 17 a 19). Os Povos de Terreiro, que costumam

¹²¹ O termo *padê* significa encontro, em ioruba, e é servido a Exu antes de cerimônias para acalmá-lo e dele, obter a promessa de não perturbar a ordem do ritual. Nos terreiros Kêto, o *padê* se apresenta de duas maneiras: pode consistir em cânticos a Exu e/ou em oferendas de farofa amarela, cachaça e azeite de dendê (VERGER, 1997).

frequentar espaços de cultos, geralmente localizados em eixos periféricos da cidade, naquele momento, estavam mostrando suas culturas, religiosidades, cores e sentimentos à população de Teresina, ocupando uma área da cidade considerada “nobre” (como se diz no jargão da gestão pública e do empresariado do ramo imobiliário). Cada um em seu ritmo, embalados pelo tambor, seguíamos em direção à ponte Estaiada. No trio, um líder religioso cantava para a multidão, que parecia conhecer todos os pontos entoados, e repetia-os a uma só voz.

Levamos pouco mais de meia hora de caminhada para terminar o trajeto. No estacionamento da Ponte Estaiada (ver figura 20), um palco e tendas onde vendiam produtos alimentícios, bijuterias, artesanato e produtos ligados ao que se denomina “moda afro” foram montados, dando indícios de que a festa estava apenas começando. No local, grupos culturais afro, como Magia das Três Raças, Ilê Axé Oxaguian, Ijexá e Coisa de Nego apresentaram-se.



Figura 17: Imagem fotográfica do evento “Cultura Negra na ponte Estaiada”, ano 2016. À frente, Mãe Eufrasina de Iansã e Pai Ítalo de Logm Edé cantando o Hino da Umbanda. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em agosto de 2016.



Figura 18: Imagem fotográfica do evento Cultura Negra na ponte Estaiada, ano 2016, com destaque para religiosas que levam na cabeça um balaio com flores. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em agosto de 2016.



Figura 19: Imagem fotográfica do evento Cultura Negra Estaiada na Ponte, ano 2016, com destaque para cartaz que traz mensagem contra a intolerância religiosa. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em agosto de 2016.



Figura 20: Imagem fotográfica do evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte”, ano 2016. Na parte superior da imagem a Ponte Estaiada. Na parte inferior, tendas e adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em agosto de 2016.

Ainda como parte da festa, o mirante da Ponte Estaiada, durante toda a semana de comemoração do aniversário de Teresina, recebeu a exposição “Xiré dos Orixás”, organizada pela professora e pesquisadora de religiões de matrizes africanas L’hosana Tavares¹²². Na mostra, estavam expostos, em círculo, lembrando o Xiré dos Orixás (como se chama a grande roda onde dançam filhos e filhas de santo nas cerimônias de Candomblé) miniaturas dos dezesseis orixás mais cultuados do Brasil (Exu, Ogum, Oxóssi, Omolu, Ossaim, Oxumarê, Nanã Buruku, Oxum, Obá, Ewá, Iansã, Iemanjá, Xangô, Oxalá, Logunedé e Iroco). Próximo a

¹²² A exposição “Xiré dos Orixás” faz parte da pesquisa intitulada “Roupas de Santo: marcadores identitários das religiões afro-brasileiras”, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPI. A exposição prioriza o corpo e as indumentárias de filhos e filhas de santos e líderes religiosos e religiosas, mostrando a simbologia das roupas de santo usadas em rituais de Umbanda e Candomblé, seja nas cerimônias dentro dos terreiros (as roupas de ração), seja as utilizadas durante as festas em momentos que antecedem a incorporação, possessão ou o transe, e as roupas específicas de cada orixá. Entendendo que roupas de santo marcam a identidade religiosa de umbandistas e candomblecistas, a exposição as apresenta como instrumentos valiosos no processo de desconstrução de preconceitos e de intolerâncias etnocêntricas aos cultos religiosos e rituais afro-brasileiros. Para saber mais sobre a Exposição “Xiré dos Orixás”, consultar Tavares (2017).

elas, pequenos bonecos e bonecas vestidos com roupa de sacerdote, de baina e de ração, uma feminina e outra masculina¹²³.

Segundo a organização do evento, cerca de 100 casas de cultos afro-religiosos de Teresina e de cidades vizinhas participaram, no ano de 2016, do “Cultura Negra Estaiada na Ponte”, que reuniu terreiros das mais diversas regiões de Teresina, entre eles os localizados na zona Norte, e de municípios como União, Picos e Campo Maior. Cobrindo a caminhada, equipes jornalísticas de uma rede local de televisão. Além desses profissionais, pesquisadores e pesquisadoras da universidade faziam, ali, um documentário sobre as culturas religiosas de matrizes africanas em Teresina. Em meio às apresentações culturais e à agitação da festa, um Preto-Velho desceu “na coroa de seu cavalo” neste dia e passou a atender ali mesmo, próximo ao palco. Já passava das 21h, e as pessoas, que estavam agora no estacionamento da Ponte Estaiada, não demonstravam querer ir embora.

2.2.3 Presença difusa no espaço público da cidade: alguns percursos

Ainda em relação à presença de religiosidades de matrizes africanas na cidade de Teresina, quando se vai em direção ao centro da cidade é fácil encontrar pessoas, geralmente jovens, distribuindo panfletos coloridos que anunciam serviços religiosos de pais e mães de santo para transeuntes, atraindo interesse daqueles que querem recuperar um amor perdido, conseguir um bom emprego, curar enfermidades e restabelecer a saúde, consultar os búzios e descobrir, talvez, algo sobre o futuro. Se avançarmos mais um pouco, podemos notar a presença, também, de lojas especializadas na venda de artigos religiosos de Umbanda e Candomblé. Essas lojas facilitam a vida de consulentes e de pais, mães, filhos e filhas de santo, que podem encontrar os artigos necessários para realizarem suas práticas religiosas, como ervas, raízes, defumadores, essências, porções e patuás contra doenças. Entre as apertadas bancas do Mercado Velho de Teresina, facilmente é possível encontrar produtos naturais para preparação de lambedores, garrafadas e os tradicionais banhos, o que também faz dele uma boa opção para quem pretende fazer “trabalhos” e “simpatias”.

¹²³ A abertura oficial desta exposição foi na Câmara Municipal de Teresina, em abril de 2016. Como foi criada para ser móvel, o “Xiré dos Orixás” já esteve na Biblioteca da UFPI, na ocasião do I Simpósio de Antropologia; na sede campestre do Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural de Teresina (EMATER), durante o 9º Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais, promovido pelo grupo Matizes; no IFPI, em Teresina, na abertura do Curso Superior de Moda, e no Campus da cidade de Pedro II; em João Pessoa, na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia; no Teresina Shopping, no Parque da Cidadania e na Tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá, que tem como líder Espiritual Bita do Barão, na cidade de Codó, no Maranhão (TAVARES, 2017).

Ainda, na região Centro-Norte, não chega a causar tanta surpresa encontrarmos, em plena Avenida Miguel Rosa, nas proximidades do mercado do Mafuá, um enorme *outdoor* oferecendo consultas com irmãs, pais e mães de santo. Seguindo do Centro em direção à zona Norte da cidade, também já não gera muita admiração a quem ocupa ou transita pelos espaços urbanos, deparar-se, na rua Sergipe, nas proximidades da UESPI, com o templo religioso Ilê Axé Opásoro Fadaká, casa de axé tradicional na cidade. Dotado de bela estrutura, com suas edificações na cor branca (predominante) e amarela, esse terreiro de Candomblé chama a atenção de passantes na rua, despertando curiosidade por parte de alguns, e sensação de desconforto por parte de outros, que não raras vezes esboçam um sorriso debochado, fazem pequenas orações e se benzem, fazendo o sinal da cruz no corpo. Mas há também passantes que sequer associam o imóvel a um templo religioso. Esses sentimentos são compartilhados por pessoas que, ao trafegarem pelas ruas do bairro Itaperu, também se deparam com um grandioso terreiro, o Ilê Oyá Tade. Na zona Norte de Teresina, essas são as duas casas de cultos afro-religiosos que mais se destacam arquitetonicamente no tecido urbano. Ainda no que diz respeito a traços arquitetônicos, outros dois templos na zona, de menores proporções guardam, em suas fachadas, desenhos característicos da arquitetura de terreiros e os contornos de seus muros lembram, traços de um castelo.

Acordar e deparar-se com um “despacho” na porta da sua residência, como aconteceu com alguns moradores e moradoras da Avenida Boa Esperança, na região Norte, no final do ano 2016, vista a riqueza e a diversidade do cenário afro-religioso em Teresina, sobretudo nesta área da cidade, também já não trazem tantos “arrepios”, indignação ou medo, como antes. Ter estabelecimentos comerciais e/ou residenciais que fazem menção a elementos das religiosidades afro-brasileiras, como o Condomínio dos Orixás, na zona Leste, ou o quiosque Vovó Candinha, no Parque da Cidadania, administrado por Povos de Terreiros, que vendem, no estabelecimento, dentre outras coisas, algumas “comidas típicas” dessas religiosidades, ou mesmo ter festas e eventos voltados para a celebração da cultura negra em espaços públicos, como o próprio Parque acima citado, apenas mostra que o diálogo da cidade com religiões de matrizes africanas torna-se mais comum.

Ter expressadas as religiosidades, as culturas e o protagonismo negro no evento Piaulismo¹²⁴, no Clube dos Diários, e/ou em peças teatrais apresentadas para grande público no Teatro 4 de Setembro e Teatro do Boi, representa também como religiões de matrizes africanas

¹²⁴ Evento promovido, em fevereiro de 2017, pelo Departamento de Moda da Universidade Federal do Piauí, para lançar a nova turma de Moda e Estilismo da Instituição.

têm-se apropriado de espaços e da cena cultural da cidade. A apresentação de grupos culturais de dança afro, como União das Três Raças, Afro Ijexá, Afro Ilê Oya Tade, Afro Cultural Coisa de Nego e do grupo de capoeira Raízes do Brasil, na passagem da Tocha Olímpica pelo Piauí, em junho de 2016, apenas reforça os novos lugares que Povos de Terreiros e suas expressões religiosas vêm assumindo na cidade e põem em evidência suas relações com o espaço urbano e poder público.

Em que pese a relevância da participação de fiéis das religiosidades de matrizes africanas em eventos importantes da cidade, como o da Passagem da Tocha Olímpica, principalmente no que diz respeito ao reconhecimento das tradições africanas na formação da vida religiosa e cultural de Teresina, penso que essas ações de colocar Povos de Terreiros para se apresentarem em palcos provocam novas interrogações. Assim, longe de levar grupos afro “a fazer um mergulho musical na história e na ancestralidade afro-brasileira”, “com alguns instrumentos musicais e toques de tambores, cânticos de exaltação e danças”, de modo que toda a comunidade de povos tradicionais de terreiro, formadora da identidade cultural da zona Norte de Teresina”, possa pedir a bênção dos orixás aos Jogos Olímpicos, para que ocorram em uma aura de luz, harmonia e amizade”, como disse uma religiosa ao veículo de comunicação da cidade, fazem-se pensar sobre o modo como as culturas religiosas de matrizes africanas são vistas por representantes do povo, incluindo os próprios Povos de Terreiros.

A forma como o poder público vem tratando religiões de matrizes africanas, em Teresina, dá indícios de que elas, cada vez mais, para lideranças governamentais, têm ganhado contornos folclóricos, passando a serem inseridas na “política de eventos” da cidade. Ademais, a visibilidade dada a Povos de Terreiros, como vem sendo possibilitada por quem detêm o poder político-econômico e administra a máquina estatal, também pode servir a outros propósitos, como à legitimação de ações de uma política pública de intervenção urbanística – o PLN – e como estratégia para o governo, especialmente o municipal, conquistar popularidade e aceitação por parte de segmentos religiosos e culturais, o que, na pior das hipóteses, serve para fortalecer uma gestão. Em síntese, os acontecimentos narrados acima revelam, em parte, como se dão os usos religiosos do espaço de Teresina por adeptos e adeptas das religiões de matrizes africanas, para além dos espaços dos terreiros.

Apesar da presença do sagrado afro-brasileiro compor o cenário e o cotidiano de Teresina, essa ainda provoca nas pessoas que não são de tradições afro-religiosas sentimentos de estranhamento, surpresa, medo e repúdio. Muitas pessoas ainda compreendem estas culturas religiosas como feitiçarias, termo que guarda consigo uma aura de proibido e de mistério. Esta representação no campo é alimentada diariamente por outras forças religiosas que atribuem às

religiosidades de matrizes africanas um status subalterno de crenças. Para Cruz (2014, p. 116), esta situação leva “ao fenômeno do colocar medo sem conhecer”, o que, por sua vez, fortalece a construção de um imaginário popular “equivocado” sobre as religiões de matrizes africanas. Na perspectiva de Marcel Mauss, citado por Cruz (2014), a ideia do proibido e do mistério que perpassa as religiões de matrizes africanas atua como fonte de eficácia simbólica nessas religiões, apresentando também um caráter sedutor, atraindo as pessoas em geral, ainda que de maneira inconfessável. O medo nutrido por muitas pessoas em relação às religiões afro, neste caso, também pode ser visto, no entender de Cruz (2014, p. 116), como um “componente essencial na manutenção do poder no contexto afro-religioso”. Uma forma, inclusive, de a religião continuar existindo, ou seja, de garantir a sobrevivência desses cultos na sociedade brasileira.

O certo é que no contexto teresinense, como dizem Cruz (2014) e Sousa, R. A. (2012), a invisibilidade social e institucional atribuída aos Povos de Terreiros tem passado, ainda que de forma gradativa, por um processo de reversão. Os movimentos de militância social, como o movimento negro, movimento de homens e mulheres de terreiros¹²⁵, o movimento da juventude de terreiro¹²⁶ e tantos outros que reivindicam políticas de governo voltadas para o atendimento das demandas dessas comunidades, historicamente esquecidas pelo poder público e segregados por outros grupos na sociedade, está sendo fundamental nesse processo.

Nestes últimos anos, assiste-se na cidade de Teresina a pais, mães, filhos e filhas, netos e netas de santo conquistando novos espaços e assumindo cargos na gestão pública, tornando-se representantes estaduais e municipais de instituições e conselhos nacionais (governamentais e não-governamentais), estabelecendo parcerias com projetos internacionais, dialogando com outras unidades federativas a respeito de assuntos importantes para a efetivação dos direitos das comunidades de terreiros, dentre outros, além de parcerias nas esferas acadêmicas.

¹²⁵ Este movimento é composto por homens e mulheres que declaram como fé religiosa a Umbanda e/ou Candomblé. O movimento propõe políticas públicas a diversas esferas do poder estatal para Povos de Terreiros de Teresina e reivindicam os direitos das mulheres e homens de terreiros. O CENARAB, na cidade de Teresina, é um dos principais responsáveis pela organização do movimento de terreiro da cidade, sendo parte de seus membros ativistas deste movimento. Ressalva-se que um dos objetivos da instituição é formar lideranças religiosas para fortalecer a luta contra o preconceito e a discriminação. Em Teresina, o movimento de Terreiro confunde-se com o próprio movimento negro, haja vista que muitos pais, mães, filhos e filhas de santo, por se reconhecerem como negros e negras, também participam deste movimento.

¹²⁶ Movimento formado por jovens frequentadores e frequentadoras de terreiros. Em Teresina, o movimento da juventude de terreiro também tem como uma das principais instituições responsáveis pela sua organização e articulação o CENARAB.

Seguindo a tendência da saída dos Povos de Terreiros da invisibilidade, nota-se, na capital, o aumento do número de eventos em órgãos públicos (universidades, faculdades, Ordem dos Advogados do Brasil - OAB etc) preocupados em discutir a condição de adeptos e adeptas das religiões de matrizes africanas no Estado do Piauí, abordando temas referentes à intolerância religiosa, arte, danças, moda, saúde dos Povos de Terreiro, educação, emprego e geração de renda, mulheres negras, laicidade do Estado, dentre outros. Vale destacar que o CENARAB e da RENAFRO, como instituições formadas por Povos de Terreiros em Teresina, têm desempenhado um papel importante nas discussões de temáticas, na articulação de eventos, na conquista de espaços públicos para fiéis de religiosidades de matrizes africanas e, claro, na construção de políticas públicas, sociais e culturais direcionadas a esse segmento religioso, junto a esferas governamentais. Essas instituições têm concretizado, predominantemente, ações de cunho social e educacional para comunidades de terreiros da cidade.

Embora ainda muito limitadas, como pude observar ligeiramente em campo, a problemática da promoção de políticas públicas voltadas diretamente para Povos de Terreiros fomenta debates acerca de intervenções estatais, no que se refere à promoção de políticas sociais e culturais, as últimas, defendidas em Constituição Federal (1998), no Plano Nacional de Cultura (2010) e no Sistema Nacional de Cultura (2011) a religiosos e religiosas de matrizes africanas, o que merece um estudo atento e detalhado de pesquisadores e pesquisadoras interessados e interessadas em conhecer melhor a realidade dos Povos de Terreiros de Teresina.

Ainda nesse campo de discussões, é possível verificar na cidade, também, o crescimento do interesse de veículos midiáticos pelas religiões de matrizes africanas, uma vez que se pode encontrar com mais frequência, em jornais da cidade (impressos e eletrônicos) e revistas, reportagens e notícias sobre Povos de Terreiro, enfatizando, muitas vezes, suas culturas religiosas e suas lutas pela promoção da igualdade étnico-racial. Na feitura deste trabalho, por exemplo, por diversas vezes participei de congressos, seminários, simpósios, reuniões, ou mesmo rodas de conversas, debatendo sobre problemáticas de interesse das comunidades de terreiro. E em minhas incursões ao campo, conheci dois jovens vinculados a uma revista da cidade que estavam colhendo informações para fazer matéria sobre as religiões afro em Teresina. Quando indagados sobre o porquê do interesse em trabalhar com o tema, obtive a seguinte resposta:

Quando um membro do nosso conselho editorial levou para a equipe o livro 'Fiéis da Ancestralidade-comunidades de terreiros de Teresina'¹²⁷, ficamos surpresos com os números daquele mapeamento, os 400 terreiros catalogados por regiões, renda, idade e suas histórias. Achamos que renderia um bom

material, por entender que a religião é uma cultura do povo, principalmente as religiões de matrizes africanas, que são verdadeiros exemplos da nossa miscigenação. Em paralelo, tínhamos o dado do senso de 2010 do IBGE, revelando Teresina como uma das capitais mais católicas do país. [...] o que fazemos é levantar a discussão, trazer à tona, dar um pouco de visibilidade a determinados assuntos (Comunicação Oral. Luana Sena, Jornalista)¹²⁸.

Sem dúvida, não se pode generalizar. Nos meios de comunicação, as notícias sobre terreiros e pessoas que os frequentam nem sempre são positivas, e quem as idealiza/transmite nem sempre faz isso de maneira ética e responsável, contribuindo até para deturpar a visão das pessoas acerca dos sistemas simbólicos das religiões afro, e reforçar preconceitos. Assim ocorreu com notícia veiculada de maneira espetaculosa, no ano de 2016, em Teresina, em que se atribui a morte de uma garota de dez anos a rituais de magia negra¹²⁹. Infelizmente, informações como essa, a todo momento surgem no cenário nacional. Entretanto, o fato de existirem, hoje, instrumentos de largo alcance trazendo, em suas páginas, abordagens sobre as culturas religiosas de matrizes africanas é, em si, importante para fomentar discussões/reflexões e dar mais visibilidade a essas religiões e a seus adeptos e adeptas.

Para Cruz (2014) e Souza, R. A. (2012), Povos de Terreiros, cada vez mais vêm saindo da invisibilidade e ganhando “as ruas”, “as praças” e outros espaços públicos, adquirindo inclusive o poder de negociar/propor medidas que venham atender aos interesses das comunidades de terreiro. Na pesquisa de campo, por vezes testemunhei situações que me levam a concordar com os autores. Como diz Cruz (2014), “usualmente contida nas quatro paredes e muros altos dos terreiros que suspeitamente ocultavam qualquer coisa que o imaginário amedrontado e excitado da sociedade elucubrava sobre os cultos afros”, e continua o autor, “adornado com uma suposta liberação pelo transe em danças orgiásticas e ritos sangrentos do romantismo gótico”, as religiões de matrizes africanas têm deixado a clandestinidade dos terreiros, emergindo, em espaços públicos, ao passo que também vêm reapropriando-se e ressignificando espaços urbanos para dar continuidade às suas práticas culturais.

¹²⁸ Entrevista concedida à autora, no dia 22/03/2016, no bairro Mafrense.

¹²⁹ Para saber mais sobre o caso ver <http://cidadeverde.com/noticias/218603/garota-intoxicada-em-suposto-ritual-de-magia-negra-morre-e-corpo-e-submetido-a-autopsia>. Em conversa com uma funcionária do Ministério Público de Timon-MA, lugar onde a família da garota residia e frequentava um terreiro de Umbanda, foi relatado que a criança já estava doente há um bom tempo, tendo sofrido abuso sexual. Pelo que observei, a família buscou no terreiro outros meios para o tratamento da garota, com vistas ao restabelecimento da sua saúde. Até onde tomei conhecimento, a menor não faleceu devido à participação em rituais de magia negra, como exaustivamente relatou a imprensa. Infelizmente, os meios de comunicação deixaram de falar sobre o caso, esquecendo de relatar que a morte da criança estava relacionada à doença de que já padecia e a abusos sexuais que estava sofrendo.

Neste contexto, os fiéis das religiões afro-brasileiras veem-se regularmente obrigados a testemunhar e defender na sociedade sua própria fé, por vezes, testadas em ambientes hostis, onde supostamente não são desejados (CRUZ, 2014). No entanto, esta emergência dos Povos de Terreiro no cenário público trata-se de uma realidade relativamente nova, que está muito longe do ideal de uma sociedade justa e igualitária e de um estado laico, como prediz a Constituição Federal. Se hoje existe um movimento de descortinar as religiões de matrizes africanas na sociedade teresinense, é bom lembrar que nem sempre foi assim. Basta recordar que em outras épocas, os adeptos e adeptas das religiões afro sofriam forte discriminação social, muitas vezes somadas à violência e à repressão policial. Não raro, as perseguições policiais incitadas por membros das outras igrejas, populares, políticos e membros da elite, frequentemente resultavam na invasão de templos e na prisão de seus membros, por diversos motivos, desde o barulho dos tambores, a bebedeira, os maus costumes, a desordem e o medo de rebeliões, como informam Silva, M. C. (2008), Lima, S. O. (2014), Lima, S. V. (2013) e Sousa, R. A. (2012) em pesquisas sobre as religiões de matrizes africanas em Teresina, mais especificadamente a Umbanda.

Tal cena não era exclusividade da cidade de Teresina, ao contrário, ações como essas multiplicavam-se pelo país, fazendo parte da história cultural das religiões de matrizes africanas aqui no Brasil. Nos dias de hoje, essas perseguições às casas de cultos afro-religiosas continuam a existir, agora, sobretudo, sob o disfarce do progresso e do desenvolvimento, como as que são promovidas por certas políticas urbanísticas, em nível nacional, estadual e municipal. Assim, é de se perguntar sobre as relações entre uma política de amplo espectro, como o PLN, e os Povos de Terreiro da zona Norte de Teresina. Tema do quarto capítulo desta dissertação.

CAPÍTULO III

“LEVANTANDO A BANDEIRA DE OXALÁ”: religiosidades de matrizes africanas e Povos de Terreiro na zona Norte de Teresina

*“Sonhei um sonho lindo
 Sonho tão lindo que me encantou
 Eu banhava com as águas da Oxum
 Que desciam da pedreira de pai Xangô
 O tempo virava
 Ventos e trovões roncou
 Ela bela Oyá
 Que no meu sonho, vinha para me ajudar
 Ela bailava sem ter os pés no chão
 Com sua espada e seu cálice na mão
 Era Iansã me dando a sua proteção. (Ponto Cantado de Umbanda).*

Na literatura piauiense/teresinense, escassos são os estudos que tratam sobre o surgimento e o desenvolvimento de práticas religiosas afro-brasileiras em Teresina, e o lugar que ocupam nos campos religiosos nessa cidade. Muitas são as perguntas sobre o universo religioso afro-piauiense e teresinense, e, ainda, poucas são as respostas oferecidas por pesquisas, sobre a realidade local. Como aludido no primeiro capítulo desta dissertação, os estudos sobre religiosidades de matrizes africanas em Teresina (CARIBÉ, 2008; CAVALCANTE, 2011; 2013; RIBEIRO, 2014; SILVA, H. R., 2013; SOUZA, A. M. F, 2015; SOUZA, R. A, 2012; TAVARES, 2017) estão circunscritos, em larga medida, a temas como rituais, festividades, obrigações, práticas educativas e assistencialistas, realizados em casas de cultos afro-religiosos, geralmente focalizando um terreiro específico.

Essas pesquisas, muito ajudam a entender processos de construções identitárias sociais e culturais das comunidades de terreiro de Teresina. Todavia, investigações sobre as origens e institucionalização das religiões de matrizes africanas na cidade, tais como as de Lima, S. V. G. e Lima, S. O. (2016), apesar de serem uma tarefa árdua e complexa, também seriam muito profícuas para compreender a trajetória e a história cultural, em especial, da Umbanda e do Candomblé, no Piauí e na cidade de Teresina. Ainda pouco explorado cientificamente, estudos sobre o surgimento de religiosidades afro-brasileiras na cidade, possibilitaria entender melhor como afloram e se consolidam essas religiões no cenário teresinense. Pesquisas, a partir dessas abordagens históricas, permitiriam, assim, conhecer um pouco mais sobre o modo como Povos de Terreiros dialogavam/dialogam com o espaço da cidade.

Neste contexto, ao direcionar o olhar para o universo religioso afro-brasileiro na zona Norte, onde Povos de Terreiros e poder público, por meio de levantamento de comunidades de terreiros realizado no ano de 2013, declaram encontrar-se o maior número de terreiros em Teresina¹³⁰, procuramos identificar elementos das origens históricas/culturais das religiões afro-brasileiras e a configuração que estas expressões culturais e religiosas assumem nesse território, além de atentar para como se apropriam, significam e usam este espaço da cidade. Para conhecer as raízes destas religiões na zona Norte, e entender como se desencadeou, nessa região, o processo de formação e difusão dessas religiosidades, recorreremos a narrativas orais, no trabalho de construção da memória coletiva¹³¹ de Povos de Terreiro na região.

Sabemos que religiões de matrizes africanas constituem-se em um dos marcadores culturais da zona Norte de Teresina, podendo serem vistas como parte do patrimônio cultural¹³² e religioso da região e da cidade. O mapa etnográfico das comunidades de terreiro da zona Norte, construído nesta pesquisa, a partir do mapa político da cidade, revela tanto a densidade do número de terreiros que se situam nessa região, assim como na área identificada como das Lagoas do Norte, palco das intervenções do PLN¹³³. Neste caso, no mapa, as casas de culto afro-religiosos da zona Norte aparecem georreferenciadas segundo suas caracterizações religiosas (Umbanda, Candomblé e/ou Candomblé e Umbanda).

Dada a importância dos laços estabelecidos em uma família de santo e a necessidade de obediência a uma hierarquia religiosa própria de Povos de Terreiro, realçadas por autores como Silva, V. G. (2005), Bastide (2001), Prandi (1990; 1995; 2000), Moura (2004), Joaquim (2001) e Maggie (2001), entre outros autores e autoras, e constatada em pesquisa, traçamos, ainda neste capítulo, uma rede de parentesco de santo dos pais e mães de santo da zona Norte, que residem e exercem a função de líderes religiosos em terreiros localizados nas áreas de intervenção do PLN. Na construção desta espécie de mapa genealógico de algumas famílias de santo que

¹³⁰ Durante a pesquisa não tive acesso a esse suposto levantamento. Fiquei sabendo da sua existência nas notícias veiculadas no site oficial da PMT (www.portalpmt.com.br) sobre a Praça dos Orixás, objeto de discussão do próximo capítulo.

¹³¹ A propósito, ver Halbwachs (1968), que na esteira da teorização durkheimiana sobre representações coletivas, volta-se à elaboração teórica do tema memória coletiva, para referir-se ao processo social de construção de memórias de grupos. A contribuição de Maurice Halbwachs, como observa Moraes (2000), tem sido ampliada nas abordagens do tema da memória social.

¹³² Refiro patrimônio cultural a partir de uma perspectiva antropológica de cultura, compreendendo-o não apenas como bens de natureza material, muitas vezes herdados de antepassados, aos quais atribuímos grande valor, mas também como bens culturais, imateriais, que guardam uma dimensão simbólica e referem-se a identidades, memória, modos de fazer, viver e morrer de um povo. Para mais informações sobre Patrimônio cultural, ver Magnani (1986) e Pelegrini (2006).

¹³³ Voltarei ao tema no quarto capítulo desta dissertação.

formam o universo afro-religioso desta região, tomei como base informações transmitidas oralmente.

Partindo da concepção de experiência religiosa como uma experiência cultural, conhecer a rede de parentesco das famílias de santo destas áreas é fundamental para apontar as raízes religiosas dos cultos afro na zona Norte, em especial, na área pesquisada. Isso permite perceber como essas influenciam na formação identitária, litúrgica, doutrinária e ritualística das comunidades de terreiro visitadas/mapeadas durante a pesquisa. Identificar as origens das religiões afro-brasileiras dos terreiros pesquisados ajuda também a entender a configuração das culturas religiosas de matrizes africanas nesta região da cidade. Ressaltamos que a rede de parentesco de santo apresentada mais adiante, neste capítulo, ainda não tem o aprofundamento necessário¹³⁴, entretanto, ela ajuda a visualizar laços religiosos entre comunidades de terreiro da região.

Terreiros, como espaços sagrados socialmente construídos, em que se cultuam orixás e outras divindades do panteão das religiões de matrizes africanas, funcionam como unidades autônomas, autossuficientes, quase domésticas, compostas por grupos que se reconhecem e se relacionam entre si, estabelecendo vínculos baseados em laços de parentesco religioso, os quais se denominam famílias de santo (PRANDI, 2003; 2004; SILVA, 2005). Os terreiros, vinculados às heranças culturais de matrizes africanas, com organização social estruturada a partir de hierarquias de cargos e funções, nas quais a figura do pai e mãe de santo assumem as funções principais (SILVA, 2005), têm, assim, um governo independente, uma dimensão comunitária, e um caráter étnico religioso.

No território brasileiro, além de terreiros de Candomblés, denominados normalmente pelo povo de santo como barracão, que devem ser compostos pelo *ilê-ori-xá* (casa das divindades) e pelo *ilê-semi* (casas dos mortos) (BASTIDE, 2001), podem-se encontrar terreiros de Umbanda. Acrescentam-se às heranças culturais africanas, traços de culturas indígenas e ocidentais, de vinculação católica e do espiritismo kardecista, como assevera Prandi (1990; 1995; 2000; 2003), Ortiz (1976), Jorge (2013), Concone (1987) e Negrão (1993). Não raro, também, podem-se encontrar templos religiosos que cruzam linhas, misturando práticas umbandistas e candomblecistas, os chamados terreiros cruzados (FERRETTI, 2001) e outros chamados Candomblés de Caboclos (SILVA, V. G, 2005; BRAGA, 1999).

¹³⁴ Construída a partir de relatos obtidos em entrevistas e/ou conversas informais, a rede de parentesco de pais e mães de santo da região das Lagoas do Norte não apresenta o nome de todos os líderes religiosos da área. A complexidade do campo e a ausência de tempo hábil para mapear os laços de parentesco dificultaram o processo de elaboração da rede. Os nomes apontados no mapa genealógico foram informados por pais, mães e filhos e filhas de santo da região.

Cada terreiro tem suas singularidades e cada liderança religiosa tem sua forma de trabalhar, daí a necessidade de compreender a diversidade deste universo afro-religioso. Sobre a pluralidade cultural e identitária das religiões de matrizes afro-brasileiras, Viviam Brandim, em Colóquio de História que tratava sobre Mundos da Escravidão e Pós-Emancipação, realizado em maio de 2016, na UFPI, do qual tive a oportunidade de participar na condição de ouvinte, afirmou, após analisar a Umbanda nos Estados do Piauí e Maranhão, onde desenvolveu sua pesquisa de mestrado, que não existe Umbanda, no singular, mas “Umbandas”, no plural, apontando para as múltiplas e híbridas culturas religiosas existentes no cenário religioso afro-brasileiro, no geral, e na Umbanda, em particular. Essa pluralidade cultural/religiosa, em parte, deve-se ao amplo panteão das religiões ditas “negras”, expresso no número de linhas e de falanges, nos diferentes orixás e entidades, nas encantarias, nos rituais, no toque ou não do tambor, e até no hibridismo religioso com o Catolicismo Apostólico Romano.

Os elementos que formam as culturas religiosas de matrizes africanas, apontadas, durante anos, por alguns estudiosos e estudiosas, como uma subcultura típica de religiões classificadas como primitivas, fetichistas e mágicas, como mostra Maggie (2001), indicam que esta religiosidade é, em sua essência, rica e diversificada. “Cada terreiro é um terreiro!”, “Cada pai de santo tem uma forma de trabalhar!”, como bem explicou uma mãe de santo da zona Norte de Teresina, ao falar das diferenças existentes entre as casas de culto religioso de origem africana na cidade.

Nessa direção, esta pesquisa não esgota a análise do campo afro-religioso da zona Norte, mas traz algumas constatações de sua configuração empírica na área estudada, visando a uma melhor compreensão desse universo cultural.

3.1 “AXÉ!”: os terreiros na vida cultural da zona Norte

A região centro-norte de Teresina ocupa área territorial equivalente a 71,51 km², representando 29,8% da área urbana do município. Com densidade demográfica em torno de 3,201 ha/km², estima-se residirem, nessa parte da cidade, em seus quarenta bairros, cerca de 228.906 pessoas (TERESINA, 2016)¹³⁵. Delineada, como diz Lima (2010), no ano de 1980, por meio de medida legal (Decreto nº 120, de 2 de maio de 1980), a zona Norte (figura 21) situa-se em uma área de topografia plana, na região de confluência dos rios Parnaíba e Poti (CARMO, COELHO, 2014). Como parte do sistema natural de macrodrenagem de águas, existiam, na

¹³⁵ Informação disponível em <<<http://semplan.teresina.pi.gov.br/sdu-centronorte/>>>.

região, originalmente, em torno de 34 lagoas, naturais e/ou artificiais, com dimensões e profundidades variadas. Atualmente, apenas 12 lagoas permanecem, como parte da paisagem urbana/ambiental da região (TERESINA, 2008).

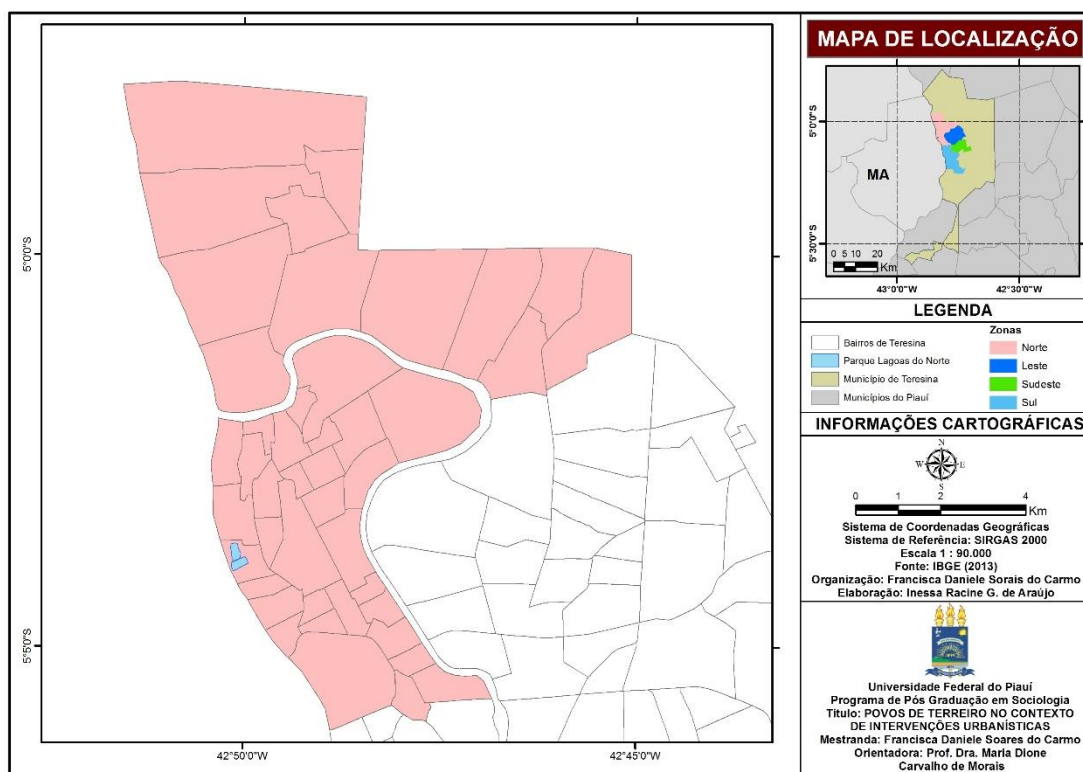


Figura 21: Mapa da zona Norte de Teresina. **Fonte:** Elaborado por Inessa Racine G. de Araújo, técnica em geoprocessamento, em abril de 2017.

A concentração de mananciais d'água nesta região possibilitou/impulsionou o extrativismo mineral (exploração de seixo, areia, etc.) por parte de moradores e moradoras e empresários e empresárias locais, e a realização de atividade oleira, ceramista artesanal e pesqueira. Tais atividades mereceram atenção de vários estudos de cunho ambientalista e urbano (MOURA, 2006; MOURA e LOPES, 2006; MASCARENHAS, 2008; BÁRTIRA, 2007; LIMA, A. J. (2006), CARMO e COELHO, 2014). A zona Norte de Teresina detém, ainda, entre seus contornos territoriais circundados por lagoas, canais e rios, um dos bairros¹³⁶ reconhecidos como marcador identitário e lugar de memória social, que demarca o ponto de povoamento original da cidade, o bairro Poti Velho¹³⁷.

¹³⁶ Sobre bairros, ver Lefebvre (1978) e Mayol (2003).

¹³⁷ Moraes (2013) analisa imaginários e representações deste bairro, como invenção cultural e política, examinando uma sociografia que reúne várias expressões do pensamento social sobre o Poti, ora como

Com vida cultural rica e diversificada, expressa nos modos de criar, fazer e viver de habitantes da região, inscritos em territorialidades urbanas específicas, tanto o Poti Velho quanto outros bairros da zona Norte de Teresina constituem um espaço significado como lugares¹³⁸, ao longo do tempo, por meio de uma “geografia imaginativa que lhe confere sentidos e significados, ora pela cultura cotidiana de *insiders*, ora pela cultura letrada/institucional de *outsiders*” (MORAES, 2013, p. 25), assim como por interlocuções entre ambas. Para Carmo e Moraes (2016, p. 5), “os aspectos físico-geográficos da área dialogam com os modos de vida, tradições, saberes locais e memórias sociais” da região. Isso pode ser visto nas lendas locais, como a do Cabeça de Cuia¹³⁹, nos grupos ditos “culturais” da região (capoeira, grupos afro, blocos carnavalescos etc), na tradição do bumba meu boi (PEREIRA, 2011), nas atividades oleiras e artesanais (MORAES, 2013), na pesca e criação de peixes em reservatórios, na criação de animais de pequeno e médio porte (cabras, porcos, coelhos, galinhas, patos, vacas, cavalos e outros), no cultivo de pomares, hortas comunitárias e vazantes (PEREIRA, 2016; 2017)¹⁴⁰ e, sem dúvida, na religiosidade. Neste campo, destacam-se a cultura religiosa católica, incluindo-se a presença do catolicismo popular (PEREIRA, 2014) e de matrizes africanas (CARMO e MORAES, 2016; SILVA, H. R., 2013; SOUZA, A. M. F., 2015; RIBEIRO, 2014), além do avanço da presença de igrejas cristãs evangélicas.

No âmbito da cultura religiosa na zona Norte, Pereira (2014) focaliza a religiosidade católica, sobretudo do catolicismo popular, destacando sentidos atribuídos à padroeira local, Nossa Senhora do Amparo, bem como o festejo de São Pedro, dentre os quais se inclui a procissão fluvial. O autor fala da fé e das festas católicas que marcam o universo cultural e

mito de origem, ora como alteridade à cidade. Moraes e Pereira (2012), e Moraes (2013), referem significados do bairro em três tempos: 1/lugar das origens; 2/ lócus de pobreza, 3/ polo cerâmico, turístico, e lugar de políticas de urbanização. O Poti Velho, nos últimos anos, tem sido alvo de importantes estudos, que buscam entender a identidade cultural do bairro. Moraes e Pereira (2012), e Moraes (2013) desenvolveram pesquisas sobre mulheres ceramistas no Poti Velho, focalizando identidade de gênero, economia criativa e empreendedorismo no artesanato cerâmico; Pereira (2014), realizou estudos sobre a história cultural do bairro, memória e marcadores indenitários; Moraes *et al.* (2014), escreveram sobre cultura “barrial”, intervenções urbanísticas e direitos culturais, tomando o Poti Velho como referência empírica de análise; Moraes e Monte (2015; 2016), e Monte (2016) pesquisaram sobre artesanato ceramista e direitos culturais frente ao PLN; abordaram o tema das paisagens culturais, intervenções urbanísticas e direitos culturais no Poti Velho.

¹³⁸ Relembro a reflexão teórica referida no segundo capítulo desta dissertação, sobre espaço e lugar.

¹³⁹ Para detalhes, ver Monte (2016).

¹⁴⁰ São atividades praticadas por moradores e moradoras da região, especialmente aqueles residentes nos bairros Poti Velho, Olarias e São Joaquim. Diariamente, frutas, legumes, cereais e carnes produzidos nos quintais das casas, nos “baixões”, “altos” e “lombos”, como fala Pereira (2016; 2017), situados ao longo das margens dos rios e de canais que drenam estes bairros, são vendidos em feiras, mercados municipais, pequenos comércios, sendo utilizados também no autoconsumo das famílias cultivadoras.

religioso da zona Norte, em específico, do Poti Velho e bairros adjacentes, e faz menção a um terreiro de Umbanda nesta parte da cidade¹⁴¹, embora esse não fosse seu objeto de estudo. Mas no mesmo cenário desta religiosidade católica, os terreiros da zona Norte, com seus saberes, celebrações, expressões, memórias, musicalidade, religiosidade, transmissões de conhecimento intergeracional, fazem parte da história da região. Estão presentes no cotidiano de moradores e moradoras, e de quem por lá transita, como se pode observar nos trabalhos de Silva, H. R. (2013), Souza, A. M. (2015), Ribeiro (2014) e Carmo e Moraes (2016).

Silva, H. R. (2013) focaliza, na região, um terreiro de Umbanda como *locus* de práticas educativas. Souza, A. M. (2015), por sua vez, etnografa a experiência do dar-receber-contribuir, e as festas e rituais de uma casa de culto religioso localizada no extremo Norte da região, no grande Santa Maria da Codipi; Ribeiro (2014) fala das práticas terapêuticas religiosas no trabalho de cura com caboclos da Umbanda em terreiros da região, e Carmo e Moraes (2016) abordam o tema de sentidos agenciados na relação entre Povos de Terreiro da zona Norte e o poder público municipal, no âmbito do PLN.

3.2 AFRO-RELIGIOSIDADE NA ZONA NORTE DE TERESINA: um trabalho da memória com base na oralidade

A literatura registra que desde o início da constituição e definição territorial da zona Norte de Teresina, as culturas religiosas de matrizes africanas fazem parte da paisagem cultural da região, estando inscritas de maneira indelével na história desta área, em especial, na atual região das Lagoas do Norte, onde se registra significativo número de casas de cultos afro-religiosos. A memória oral de umbandistas e candomblecistas desta parte da cidade traz importantes nomes para se pensar a constituição, disseminação e consolidação das práticas culturais e religiosas da Umbanda e do Candomblé na zona Norte e na cidade de Teresina. Pais e mães de santo, como Zé Padeiro, Francisca Pé de Boneca, Antônio Miranda, Antônio Campo, Amélia, Maria Feliciano, Mimosa, Pedrina, Paulina, Nair, Maria Badé, de tradição Umbandista; e pai Oscar de Oxalá, do Candomblé, dentre outras lideranças religiosas já falecidas, com terreiros e/ou congás na região¹⁴², são constantemente lembrados por adeptos e adeptas de matrizes africanas e demais moradores e moradoras da zona, simpatizantes ou não, das culturas

¹⁴¹ O terreiro referido localiza-se no bairro Mafrense, é dirigido por Mãe Dora.

¹⁴² Das casas dos pais e mães de santo citados, sabe-se que apenas a Tenda São Jorge Guerreiro, fundada por Maria Badé, e o barracão Ilê Axé Opossoró Fadaká, cujo chefe era Pai Oscar de Oxalá, continuam a funcionar, mesmo após a morte de seus líderes espirituais. Os filhos e filhas de santo dessas casas de cultos afro-religiosos, agora sob novas lideranças, dão continuidade ao trabalho de seus/suas líderes religiosos e religiosas.

religiosas Umbanda e Candomblé, pelo trabalho, sabedoria e pelo poder mágico, espiritual e religioso¹⁴³.

Essas lideranças religiosas, durante o tempo em que permaneceram em atividade, dedicando-se ao culto a entidades da linha umbandista e aos orixás africanos, formaram, em suas casas, muitos filhos e filhas de santo, tendo influenciado diretamente nos modos de saber fazer e viver religioso umbandista e candomblecista na região. Alguns filhos e filhas de santo das casas consideradas tradicionais pelos Povos de Terreiro na zona Norte da cidade, que compõem/compuseram o cenário religioso da região, estabelecendo territórios sociais, residindo e/ou frequentando terreiros, continuam trabalhando, desenvolvendo novos médiuns, agora, em suas próprias casas, também na zona Norte, onde desenvolveram e fixaram suas raízes religiosas.

Após receberem a autorização de madrinhas e padrinhos¹⁴⁴, ao concluírem o trabalho de desenvolvimento mediúnico e estarem aptos e aptas a fundarem suas casas e formar seus próprios filhos e filhas de santo, pais e mães de santo formados em terreiros da região edificaram, em locais próximos à sua casa de formação, ou em localidades mais afastadas, porém, situados nas fronteiras territoriais da zona Norte, seus terreiros e/ou congás, continuando, ali, a dedicar-se à vida espiritual.

O trabalho da memória via oralidade revela que no final dos anos de 1970, na região da Boa Esperança, existia um terreiro de Umbanda, a casa de Pai Temístocles, hoje desativada¹⁴⁵. Segundo moradores/as, o batuque dos tambores, as festas, e as tradicionais giras no terreiro atraíam muitas pessoas da região para essa casa de culto. Como relatado por um morador, “a comunidade, como um todo, costumava participar das festas do terreiro e mantinha boas relações com o pai de santo”, que trabalhava com curas. Naquele tempo, continua, “as pessoas viviam na base da troca e da partilha”. O mesmo lembra ainda que quando criança, ele e outros garotos da região costumavam brincar na casa de pai Temístocles, junto com os filhos e filhas

¹⁴³ Com o falecimento da liderança religiosa da casa, o terreiro encontra muitas dificuldades para se manter em funcionamento. É provável que isso explique o fato de muitas casas da região Norte de Teresina terem sido fechadas após a morte de seus chefes. Voltarei ao tema ainda neste capítulo. Para mais informações sobre a sobrevivência de um terreiro mesmo com a morte de seus fundadores ver Silva, V. G. (1995) e Prandi (1996; 2000).

¹⁴⁴ Os termos madrinha e padrinho são utilizados por filhos e filhas de santo para referirem a seus pais e suas mães de santo.

¹⁴⁵ Pai Temístocles foi embora de Boa Esperança há anos. Mas pessoas não souberam informar os motivos que o levaram a sair do lugar. Alguns cogitam o preconceito religioso como fator motivador para o pai mudar-se do local. Apesar de ter um bom relacionamento com a comunidade, como notado no depoimento de moradores e moradoras, o líder religioso, dizem, sofria preconceitos por parte de alguns vizinhos e vizinhas.

desse líder religioso. Filho de mãe católica, o morador, ao narrar suas aventuras no terreiro de Pai Temístocles, conta que, na época, não fazia ideia do que se tratava aquele espaço, e ia brincar ali porque na região não tinham muitas opções para lazer e diversão. Muitas crianças, revela o morador, tinham medo do pai Temístocles “porque ele era umbandista e mexia com os espíritos”¹⁴⁶. Pai Temístocles, “aquele negão, ele era bem grande!, era uma pessoa muito respeitada e conhecida na região, e costumava ajudar muitas pessoas, tanto na parte espiritual quanto material”¹⁴⁷.

Vista a importância dos laços estabelecidos entre membros de comunidades de terreiros, a figura 22 traça uma rede de parentesco de santo de líderes religiosos da região das Lagoas do Norte.

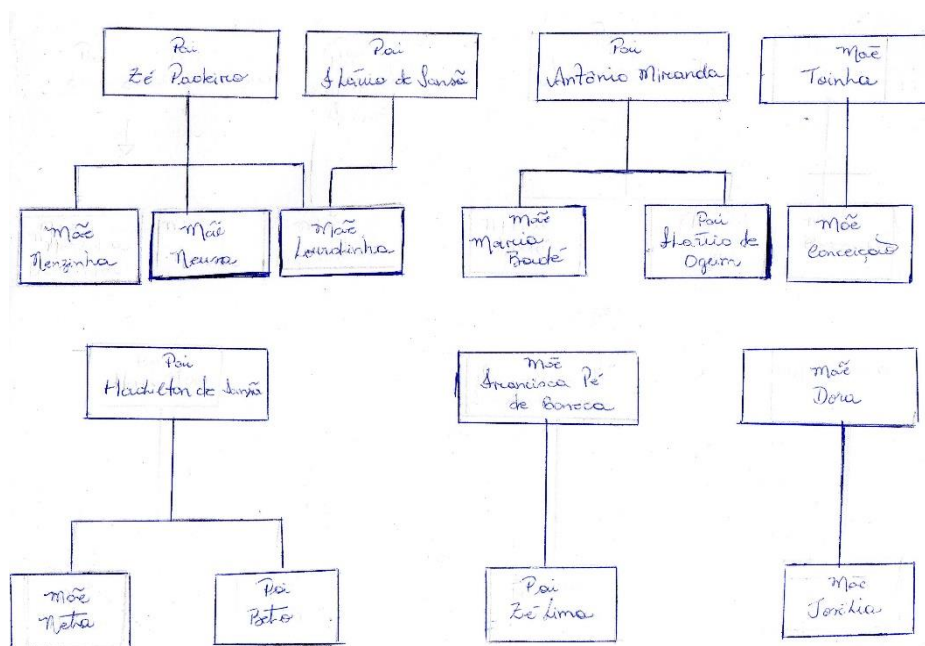


Figura 22: Rede de parentesco de santo de lideranças religiosas da região do Lagoas do Norte. **Fonte:** Elaborada por Francisca Daniele Soares do Carmo, em abril de 2017.

¹⁴⁶ Informação obtida em conversa no cotidiano com Francisco Souza, morador da região da Boa Esperança, no dia 06/03/2016, no bairro São Joaquim, Teresina.

¹⁴⁷ Informação obtida em entrevista a D. Dalvina, 75 anos, moradora da região da Boa Esperança, realizada por esta pesquisadora no dia 06/03/2016, no bairro São Joaquim, Teresina.

3.3 “ATOTÔ MEU PAI!”: características e localização das casas de cultos afro-religiosos na zona Norte de Teresina

A zona Norte da cidade é considerada pela PMT, de acordo com o texto do Relatório de Avaliação Ambiental e Social do Programa Lagoas do Norte (RAA), de 2014, como espaço “de rica atividade cultural” ligada a cultos religiosos afro-brasileiros. No entanto, não há um consenso entre informações do poder público, Povos de Terreiro e pesquisadores e pesquisadoras da temática, sobre o número de casas de culto afro-religioso existentes na região. Sabe-se, apenas, que há uma vasta quantidade de terreiros instalados nas ruas e vielas dos bairros da zona Norte. Silva, H. R. (2013) estima haver ali cerca de 210 casas de cultos religiosos afro-brasileiros, ressaltando, porém, que esses dados não podem ser comprovados, devido às poucas pesquisas sobre essas casas na região.

No documento que mapeia as comunidades de terreiro de Teresina, organizado por Lima, S. O. (2014), não há confirmação sobre o número exato de terreiros encontrados nessa região. Apenas uma listagem de algumas dessas casas. Ao todo, na referida pesquisa, 90 casas, sendo 12 congás e 2 Federações, foram listadas no perímetro urbano que compreende a zona Norte de Teresina. Desses, 31 terreiros, 4 congás e 1 Federação localizam-se nas áreas de intervenção do PLN. Cabe lembrar que o mapeamento das casas de religiosidades de matrizes africanas foi realizado em 2009, e publicado em 2014, logo, há possibilidades de que esses dados, como mencionado no segundo capítulo, estejam desatualizados, uma vez que casas podem ter sido fundadas ou fechadas durante o período entre a realização do relatório e sua publicação.

Mapear os terreiros da zona Norte não é tarefa fácil. Além de ser uma região extensa territorialmente, as casas de cultos religiosos de matrizes africanas multiplicam-se de maneira acelerada, crescendo em número a cada dia, como relatado por mães de santo da região. Apesar de muitos pais e mães de santo declararem, com orgulho, sua vocação religiosa, a professora Haldaci Regina, em evento científico realizado em 2015 na UESPI, o “África Brasil”, ao falar sobre as dificuldades de identificar casas de culto afro-religiosos na cidade, enfatizou que frente ao forte preconceito em relação a religiões de matrizes africanas, e por receio/medo da reação e da aceitação, ou não, de populares, alguns pais e mães de santo, ao serem indagados sobre a fé que professam, e sobre a existência de templo religioso em sua casa, ou mesmo de elementos que façam menção às religiosidades afro-brasileiras em suas residências, ocultam sua condição de “fiéis da ancestralidade”, para utilizar a expressão de Lima, S. O. (2014).

Ademais, os campos religiosos afro-brasileiros, na zona Norte, guardam particularidades que dificultam a identificação dos espaços de culto na região da cidade para aqueles e aquelas que não os frequentam e que desconhecem sua localização. Escondidos/camuflados entre residências, prédios comerciais e outros templos religiosos, os terreiros da zona Norte encontram-se, geralmente, nos quintais de casas de morada de pais e mães de santo, e de filhos e filhas de santo. Realidade comum em outras regiões da cidade. Carmo e Moraes (2016) supõem que esta camuflagem deva-se à histórica estigmatização, marginalização e segregação socioespacial a que foram/são submetidas as religiões de matrizes africanas em Teresina. Assim, endereços e localizações de templos religiosos afro-brasileiros no espaço urbano da cidade reforçam a “invisibilidade” de Povos de Terreiros na cidade.

Podemos pensar esta invisibilidade, segundo Carmo e Moraes (2016), em dois sentidos: 1/ no âmbito das hierarquias sociais que produzem/reproduzem hierarquias culturais, como dizem Cucho (1999) e Bourdieu (2007). Isso remete ao preconceito presente em uma sociedade que não reconhece a diversidade cultural, sobretudo nos campos religiosos e, em particular, as religiosidades de matrizes africanas, que reúnem marcadores de identidades étnicas¹⁴⁸; 2/ no que pode ser visto como estratégia de resistência étnica/cultural/religiosa e territorial, na qual aciona-se a camuflagem para fazer funcionar a existência sociocultural. Ambos os sentidos podem ser associados, ainda, para as autoras, à condição, em alguns casos, de aparente pobreza material dos terreiros da zona Norte de Teresina.

No que se referem às condições socioeconômicas dos terreiros da zona Norte, Lima, S. O. (2014) destaca essa região como a que detém o maior número de terreiros erguidos em taipa, na cidade, embora, com cobertura de telhas. O autor fala, ainda, da precária situação de saneamento, com lançamento de dejetos da casa a céu aberto. Além do mais, refere outro indicador do quadro de pobreza material das casas: o rendimento das autoridades religiosas dos terreiros e de seus filhos e filhas de santo. De acordo com o autor, 75% das lideranças religiosas declararam não ter fontes formais de renda.

Ainda sobre as casas de cultos afro-religiosos na cidade, Silva, V. G. (1995, p. 168) diz que os terreiros, “por não constituírem uma arquitetura no seu exterior tão singularmente inidentificável como de outros templos de outras denominações” [como igrejas católicas e cristãs evangélicas, por exemplo], “confundem-se na paisagem urbana com as fachadas das casas residenciais, cujo modelo de construção em geral pode abrigar suas instalações”¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Sobre a problemática do reconhecimento e identidade étnica, ver Oliveira (2006).

¹⁴⁹ Para mais detalhes sobre os terreiros na cidade, consultar Silva, V. G. (1995).

Conforme o autor, os terreiros podem ser reconhecidos na paisagem urbana por certos símbolos do universo religioso de matrizes afro-brasileiras, como “a bandeira (um pano branco hasteado por um bambu numa altura superior ao telhado do terreiro) de Tempo (um deus rito da angola, representado por uma árvore), geralmente localizada por um muro, e as folhas de mariô (palmeira)”, que funcionam como uma cortina, emoldurando e protegendo portas, janelas e demais acessos às casas de energias negativas (SILVA, V. G., 1995).

Além desses elementos, Silva, V. G. (1995) refere as quartinhas (recipientes de barro) que também costumam ser colocadas sobre o muro ou nas soleiras da porta como indicativo de que no local há uma casa de cultos religiosos de matrizes africanas. Para o autor, o uso de placas de identificação postas nas fachadas das casas de cultos afro-brasileiros também é cada vez mais frequente no espaço urbano (SILVA, V. G., 1995). No caso dos terreiros estudados na zona Norte, poucos são os que trazem em sua fachada placas de identificação (Figura 23 e 24). Quando isso ocorre, geralmente as placas são pequenas e chegam a passar despercebidas por pessoas menos atentas (Figura 25). Outras, por sua vez, já sofreram a ação do tempo, encontrando-se desgastadas, o que dificulta a identificação do espaço por aqueles e aquelas que o buscam para os mais variados fins.



Figura 23: Imagem fotográfica da vista de residência onde se encontra instalada a Tenda São Jorge Guerreiro. No quintal da casa está o templo. Por Francisca Daniele Soares, em março de 2016.



Figura 24: Imagem fotográfica da vista de residência onde se encontra instalada o Congá de Nossa Senhora Santana. No quintal da casa, em um quarto está o templo. Por Francisca Daniele Soares, em outubro de 2016.



Figura 25: Imagem fotográfica da vista de residência onde se encontra instalada a Tenda de São Sebastião, com destaque para a Placa de identificação do terreiro, circulada na imagem. Em uma área anexa a casa está o terreiro. Por Francisca Daniele Soares, em outubro de 2016.

Percorrendo as territorialidades sagradas de matrizes africanas da zona Norte de Teresina, em específico, aquelas que geograficamente ocupam o território alcançado pelo PLN, foi possível notar um significativo número de terreiros erguidos em alvenaria, com estruturas simples, com salões com pequenas e médias dimensões. Mas, também, como referido por Lima, S. O. (2014), deparamo-nos com terreiros construídos com material do tipo taipa ou pau a

pique¹⁵⁰. Essas casas encontram-se localizadas, principalmente, nos fundos dos quintais das residências de pais, mães e/ou filhos e filhas de santo, seja como extensão da residência, sejam edificadas em construções independentes, ao fundo do terreno, como podemos observar nos mapas etnográficos, nas figuras 26 e 27.

¹⁵⁰ É um tipo de construção que usa madeira, cipós e/ou bambu. Os materiais são entrelaçados e os espaços vazios formados durante o entrelaçamento preenchido com barro.

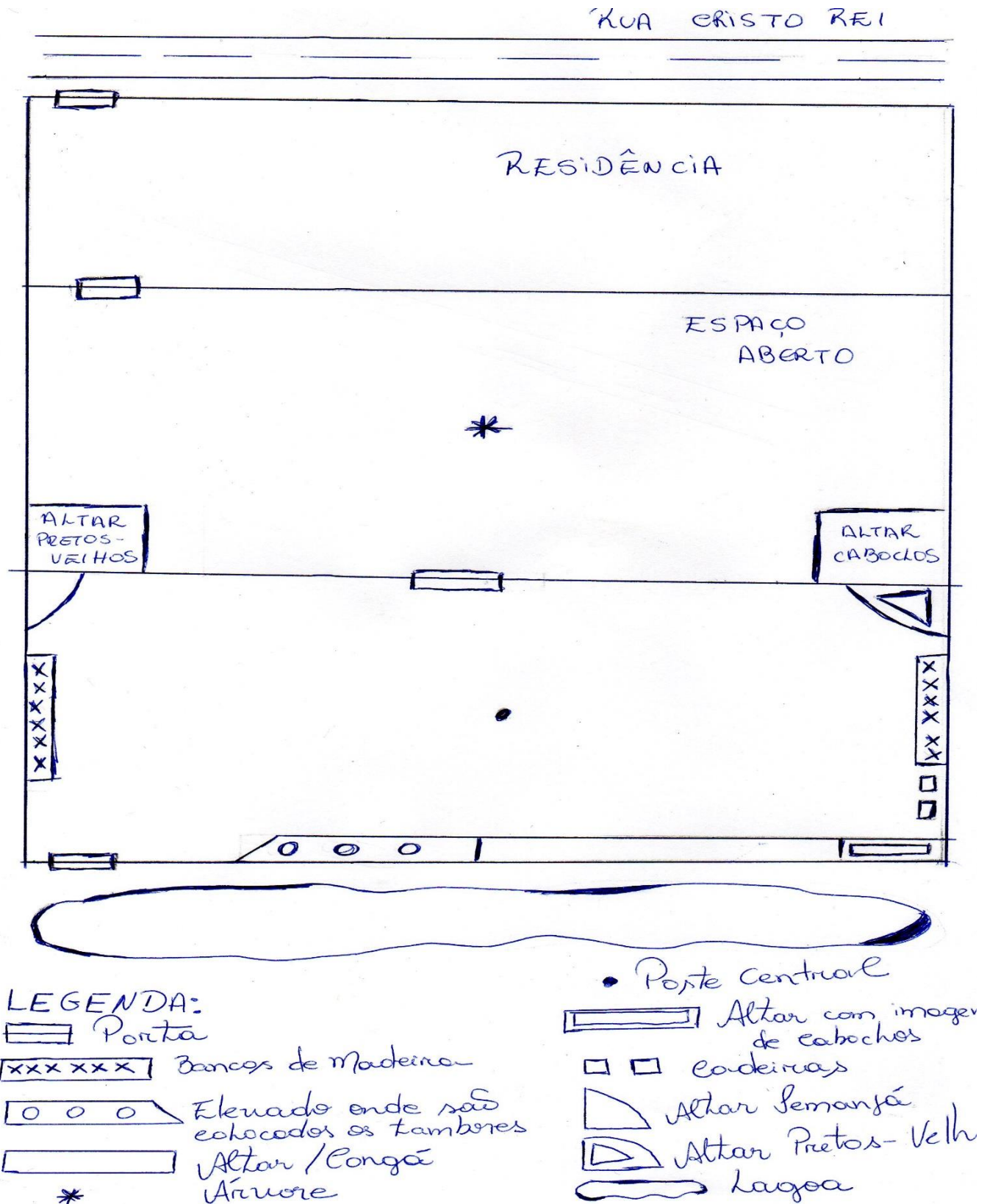


Figura 26: Mapa Etnográfico do espaço da Tenda Santa Joana D'arc. Este terreiro da zona Norte de Teresina está construído no terreno como uma construção independente. A entrada do terreiro se dá pela residência da mãe de santo. **Fonte:** Elaborado por Francisca Daniele Soares do Carmo, em abril de 2017

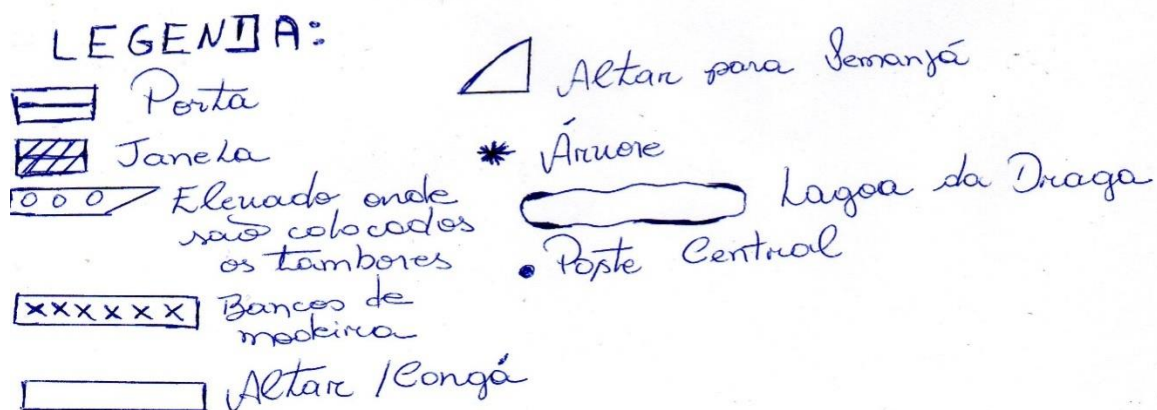
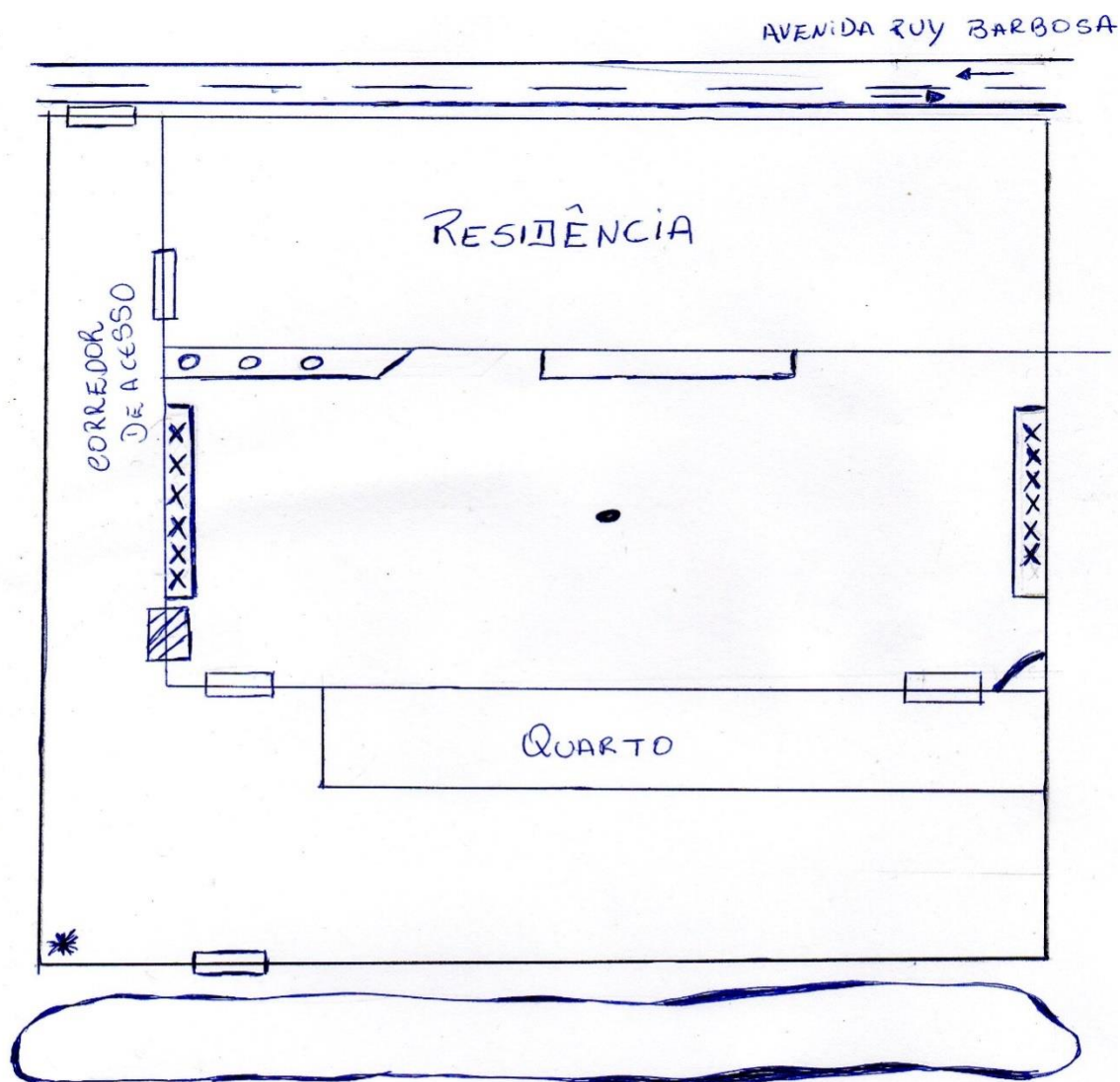


Figura 27: Mapa etnográfico do espaço da Tenda São Jorge Guerreiro. Este terreiro da zona Norte de Teresina está construído ao fundo da residência do avô da mãe de santo, em continuidade a construção da casa. A entrada do terreiro se dá por um corredor de acesso. **Fonte:** Elaborado por Francisca Daniele Soares do Carmo, em abril de 2017.

Nos terreiros, além do salão de festas, congás¹⁵¹ e *pejis* são assentados. Nas casas em que encontramos apenas congás, é comum que eles (figura 28), em geral, sejam erguidos em cômodos exclusivos para o culto a orixás e entidades.

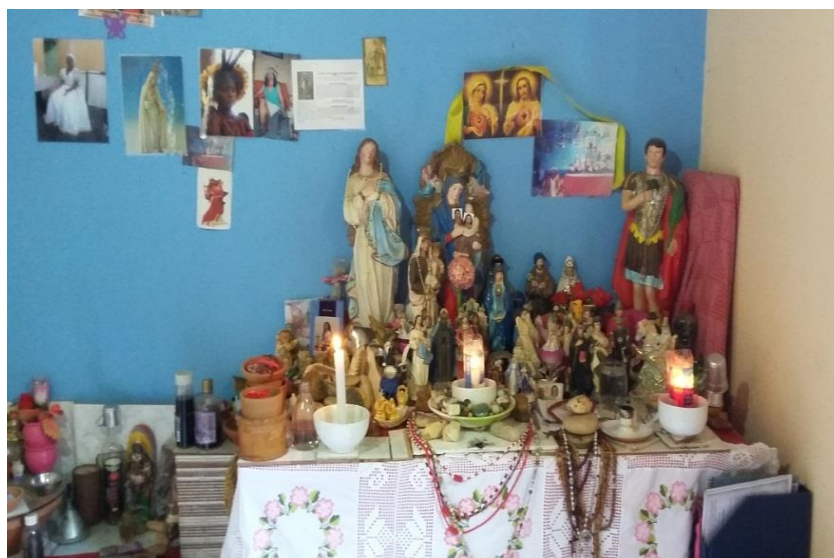


Figura 28: Imagem fotográfica do congá na casa de D. Nenzinha. Nas imagens de santos e santas católicos, terços e de entidades de religiões de matrizes africanas. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em novembro de 2015.

Um dos altares mapeados nesta pesquisa, por exemplo, estava abrigado entre paredes de pau a pique repletas com imagens de santos católicos e cobertas por um telhado em palha, no fundo do quintal. Trata-se da casa de Dona Neusa que, na ocasião desta visita, encontrava-se em reforma. Próximo ao sobrado de pau a pique, que já tinha algumas de suas paredes derrubadas, em razão da construção, erguiam-se cômodos em estrutura de alvenaria. Após finalizado, o congá deverá passar a ocupar um lugar na nova edificação. Pudemos observar parte do seu funcionamento nessas condições e, assim, apreender um pouco mais a respeito dos usos do espaço interno.

¹⁵¹ Congá é um altar. É uma mesa onde se faz orações para os santos, entidades e orixás. Nele se reza, faz oferendas, banhos, descargas, garrafadas e cantas doutrinas. O terreiro é onde se tem batuque, o tambor. É onde se faz as festas e se tem outros espaços de devoção. Às vezes, por não ter condição materiais de colocar um terreiro, haja vista os custos e a responsabilidade de dirigir uma casa, os seguidores e seguidoras de matrizes africanas, após formados na religião, o que lhes confere o direito de fundar sua própria casa, montam primeiro o Congá. Com o tempo, fundam os terreiros. É bom lembrar que é característico dos terreiros de Umbanda terem um altar sincretizado com santos católicos.

Ao chegar à residência de Dona Neusa, mãe de santo bastante conhecida na região do São Joaquim, logo fui convidada por seu esposo a dirigir-me até os fundos da casa para conhecer a Tenda Nossa Senhora da Conceição. Já na cozinha da casa, sentia-se o cheiro de incenso que, vindo do quintal, parecia pairar no ar, dominando/energizando todo o ambiente. Lá no quintal, embaixo de um sobrado erguido em paredes de pau a pique, com cobertura de palha, em “chão batido”, aguardava-me, próximo ao congá, uma senhora negra. Apesar de usar uma espécie de gorro na cabeça, feito de crochê, podia-se avistar, na mãe de santo, alguns fios de cabelos brancos. Muito simpática, a mãe, sempre com seu cigarro na mão, foi me atendendo e de maneira solícita, respondendo a todas as minhas perguntas. Entre uma conversa e outra, chegavam a casa, à sua procura, adultos e crianças, essas acompanhadas de seus responsáveis adultos, para serem benzidos e benzidas.

Assim que chegavam, a mãe tomava em suas mãos galhos da planta que cultivava ali mesmo em seu quintal. Ela se aproximava de quem a procurava, fazia-lhe algumas perguntas e então começava a benzer a pessoa. Fazia o sinal da cruz. Rezava baixinho, balbuciando algumas palavras por mim não compreendidas. Enquanto fazia suas orações, agitava sobre a pessoa os galhos que há pouco colhera no quintal. Já benzidos e benzidas, a mãe fazia suas recomendações e, se necessário, aconselhava as pessoas a voltarem outro dia. Em respeito ao momento, permaneci em silêncio, atenta aos gestos da religiosa e admirada com sua sabedoria. Neste dia, fiquei sabendo que a mãe de santo é uma das rezadeiras mais respeitadas na região. No Congá de Dona Neusa estavam dispostas imagens de santos católicos (Virgem Maria, São Jorge, dentre outros) e dependurados muitos terços. Imagens de índios (caboclos de pena), pretos-velhos e outras entidades também estavam no altar, além de algumas oferendas dedicadas a elas. Ainda nesse lugar, a vela que representa, na Umbanda, o ponto firmado, queimava lentamente. Nas paredes, muitos retratos de santos e mais terços. Logo ali perto, o “balaio da nega”¹⁵².

Nos terreiros que se situam na área de abrangência do PLN, observamos, também, a ausência ou o reduzido número de árvores, sobretudo aquelas de grande porte, situadas/plantadas no espaço físico das casas. Em alguns templos, por exemplo, não há o cultivo de plantas tradicionais de terreiros, isso porque os terrenos nos quais se situam esses lugares de cultos religiosos encontram-se totalmente urbanizados, higienizados e ocupados com

¹⁵² Espécie de cesto de palha onde pais e mães de santo guardam materiais de trabalho utilizados nos cultos, em atendimento a consulentes e/ou em obrigações. Em alguns terreiros da zona norte, líderes religiosos substituíram o tradicional cesto de palha por caixas de papelão. Nelas armazenam essências, incensos, raízes e etc.

instalações prediais que se ampliam por toda a área do terreno, tendo livres apenas alguns espaços, como corredores, que ligam o ambiente externo, “a rua”, ao terreiro.

Deste modo, para realizar os banhos, confeccionar garrafadas, lambedores e outros remédios da “medicina espiritual umbandista”, como disse uma mãe de santo da região, as lideranças religiosas que não detêm em seus templos locais para o cultivo de plantas/folhas/raízes consideradas elementos imprescindíveis na composição litúrgica dos terreiros, sendo fundamentais no preparo/realização de ritos/obrigações das religiões africanas, compram ervas, folhas e raízes no “mercado velho” de Teresina, ou em lojas que vendem produtos especializados de religiões afro-brasileiras. O mesmo acontece quando se tratam de obrigações ou outros trabalhos que precisam ser realizados por pais e mães de santo, demais membros de um terreiro e/ou consulentes. Nas casas em que há o cultivo de plantas de terreiro, essas são geralmente cultivadas em jarros de barro, ou em uma área mais específica da casa. Assim, em meio aos espaços urbanizados da cidade, os terreiros sobrevivem, alterando e ressignificando algumas de suas práticas no decorrer do tempo. Logo, como nos revela Silva, V. G. (2005), os terreiros lançam mão de estratégias na cidade para cumprir com sua função religiosa e social.

Nas casas visitadas, e cujo terreiro situa-se ao fundo do terreno, em geral, como referido, há corredores, localizados ao lado da residência, que ligam o espaço da rua ao templo religioso. Esses funcionam como uma espécie de entrada do terreiro. Por ele, na maioria das vezes somos convidados e convidadas a adentrar nos templos afro-religiosos. No universo afro-brasileiro, a possibilidade de um visitante dirigir-se até o terreiro, sem entrar no espaço de moradia de pais/mães e filhos e filhas de santos guarda uma dimensão simbólica. Segundo um pai de santo da região, não é aconselhável que pessoas estranhas entrem nas residências, porque, dependendo das suas condições de saúde física/mental/emocional, podem trazer doenças para a família. Daí ser importante conduzir as pessoas até o terreiro, por um espaço independente da área interna da casa.

Algumas imagens dessas áreas internas podem ser vistas abaixo, nas figuras de 29 a 34.

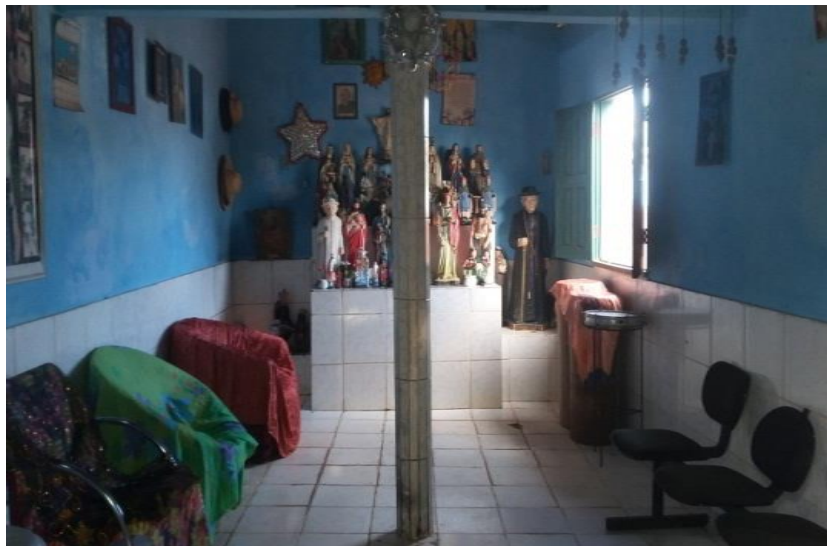


Figura 29: Imagem fotográfica da Tenda Nossa Senhora da Conceição, localizada no bairro São Joaquim. Ao centro, observa-se a Guma, e ao fundo, o altar do terreiro. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em março de 2016.



Figura 30: Imagem fotográfica da Tenda Nossa Senhora da Conceição, localizada no bairro São Joaquim. Na imagem, mãe Lourdinha, próxima ao altar dos Pretos-Velhos, erguido em um quarto da casa, ao lado da tronqueira de Exu. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em março de 2016.



Figura 31: Imagem fotográfica da Casa Ilê Axé de Obaluaê, localizada no bairro Nova Brasília, com destaque para o salão do terreiro. Ao fundo, o altar da Casa. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em março de 2016.



Figura 32: Imagem fotográfica da Casa Ilê Axé de Obaluaê, localizada no Nova Brasília, com destaque para a entrada do salão. Nos cantos do salão, altares dedicados a Pretos-Velhos e Caboclos. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em março de 2016.



Figura 33: Imagem fotográfica da Tenda São Raimundo Nonato, localizada no bairro Mafrense, com destaque para o salão do terreiro. Ao fundo, o altar da casa. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em março de 2016.



Figura 34: Imagem fotográfica da Tenda São Raimundo Nonato, localizada no bairro Mafrense, com destaque para o altar da casa. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em março de 2016.

Apesar de, em sua maioria, apresentarem-se camuflados no espaço urbano, há, na zona Norte, dois terreiros que se destoam na paisagem por seus traços arquitetônicos e pela magnitude (Figura 33), como já relatado no segundo capítulo. Estes terreiros, com estruturas grandiosas e dimensões amplas, e mesmo luxuosas, costumam atrair, sobretudo em dias de

festas, centenas de pessoas, incluindo políticos e outras figuras de grande popularidade na cidade. Essas características físicas do espaço religioso revelam “cuidado e preocupação” com a arquitetura e a beleza do templo, que contempla espaços mais higienizados, revestidos, com cerâmica. Em geral, tendem a frequentar esses espaços religiosos, tornando-se amigos e amigas da casa, pessoas residentes nos mais diferentes bairros/zonas de Teresina, e até de outras cidades e estados. Pessoas das mais distintas classes sociais, curiosos e curiosas, frequentadores e frequentadoras assíduas e demais interessados e interessadas pelas culturas religiosas de matrizes africanas, aglutinam-se, em dias festivos, no interior desses terreiros, com o predomínio, em certa medida, daquelas com médio/alto poder aquisitivo.



Figura 35: Imagem fotográfica da fachada do barracão Ilê Asé Opassoró Fadaká. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em novembro de 2016.

A presença, no espaço urbano da zona Norte de Teresina, de casas reconhecidas por sua grandiosidade, tanto em termos físicos/materiais quanto pelo número de fiéis que congregam, leva a se refletir sobre alteridades sociais no cenário afro-religioso teresinense. Afinal, assim como há casas pouco conhecidas, frequentadas, em grande parte, por pessoas de baixa renda, que residem nas intermediações do terreiro ou em bairros vizinhos, até mesmo em outras localidades, incluindo, filhos e filhas de santo, há casas dirigidas por líderes religiosos mais abastados e que se destacam em grandes eventos relacionados à cultura negra e de terreiro na cidade, caso do “Cultura Negra Estaiada na Ponte”. Esses são templos conhecidos na cidade, cujo trabalho espiritual/religioso e atividades, ganham pela popularidade, através de

frequentadores e frequentadoras do espaço e, muitas vezes, pelas mídias locais. São vistas como referência em Teresina e também em outros estados.

Merece atenção o diálogo existente entre as casas de cultos afro-religiosos da região, principalmente aquelas localizadas nas áreas de intervenções do PLN. Além de algumas casas dialogarem entre si, os templos religiosos da zona Norte também mantêm ligações com outras casas de matrizes africanas na cidade, que em datas especiais são convidadas para participar das atividades destes terreiros. Assim, em dias festivos, podemos observar em um mesmo terreiro a presença de várias famílias de santo, cada qual caracterizada a sua maneira (figuras 36 e 37). Estas relações e trocas culturais/religiosas demarcam, por sua vez, a pluralidade das culturas religiosas de matrizes africanas local. Cabe ressaltar que alguns líderes religiosos ainda detêm estreitas relações com casas localizadas em municípios vizinhos, no interior do Piauí, como Alto Longá e Campo Maior, e no Estado do Maranhão, com destaque para as cidades de Codó e Timon. Ressalto, ainda, que nestas minhas andanças pelos terreiros da região, em algumas festas, deparei-me, também, com toques de tambores que muito lembravam o terecô e/ou Tambor da Mata do Maranhão, como me relatavam filhos de santos e outras pessoas mais conhecedoras do assunto, o que reforça a concepção de que Teresina tem fortes influências religiosas desse estado, especialmente, da linha de Barba Soeira.

No entanto, nas minhas participações nas celebrações religiosas de terreiros na zona Norte, observei, algumas vezes, que nas festas em terreiros tidos como “menores” e “menos tradicionais”, não se tinha a participação de casas, reconhecidamente, como de maior expressão na região, o que me leva a concluir que o diálogo entre grandes e pequenas casas, dentre elas, aquelas localizadas nas áreas mais periféricas da zona Norte, como na localidade Inferninho, não é algo frequente. Se, por um lado, essa situação leva a pensar que no campo afro-religioso da zona Norte há estabelecimento de vínculos e relações, com base no prestígio religioso e financeiro de um terreiro, por outro, tal fato também permite refletir sobre algo que ouvi de forma recorrente durante a pesquisa de campo: falas, indicando que as comunidades de terreiros de Teresina não são unidas e que há muitos conflitos, concorrências, disputas de egos e divergências, inclusive, políticas, entre muitos pais e mães de santo.



Figura 36: Imagem fotográfica da Festa de Ogum na Tenda São Jorge Guerreiro na zona Norte de Teresina. Na ocasião, a Tenda Ilê Axé de Obaluaê se fez presente. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em abril de 2016.



Figura 37: Imagem fotográfica da participação da Tenda São Jorge Guerreiro na Festa de Seu Léguas Bogi da Trindade no terreiro Ilê Oyá Tade. Na imagem, mãe Maria Alice Neta e seus filhos e filhas de santo entrando no terreiro. À esquerda da fotografia, vestidos de marrom, membros da casa Ilê OyáTade; à direita, membros de outras casas da cidade, convidados para a festa. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em julho de 2016.

Tão mencionados na literatura sobre afro-religiosidades, terreiros, lugares de culto das religiões afro-brasileiras ganham, na zona Norte da cidade, outras denominações. Povos de Terreiro lançam mão de signos e de um repertório cultural que simbolizam/significam os templos. Boa parte de pais e mães de santo desta região referem-se a essas casas de culto como

“barracões”. Há quem use o termo terreiro; há quem refira “salões”. Somente um pai de santo, dentre os ouvidos na pesquisa, Pai Rondinele de Ogum, usou, por vezes, a denominação casa de axé. Este pai de santo do Candomblé e da Umbanda¹⁵³ cumpre suas funções em um terreiro localizado na faixa mais ao Norte desta região, em uma área que faz parte do Grande Santa Maria da Codipi, e que não está diretamente georreferenciada na área desta pesquisa. É muito conhecido dentre Povos de Terreiro, por seu engajamento na luta por direitos sociais e culturais desses povos

A expressão “tenda” também aparece na nomenclatura, a exemplo de “Tenda São Jorge Guerreiro”, “Tenda de São Sebastião” e “Tenda São Raimundo Nonato”. Os termos barracões e salões são utilizados, principalmente, por pais e mães de santo mais idosos, ou por aqueles e aquelas formados e formadas em casas tradicionais da região, lideradas por pessoas com muitos anos de vivência/experiência na espiritualidade¹⁵⁴, algumas delas falecidas. Registra-se, também, o uso da palavra roça¹⁵⁵, expressão utilizada por um pai de santo da região para fazer referência ao seu terreiro, continuando a chamar os demais templos religiosos localizados na zona Norte de terreiros/barracões.

Como referido, a zona Norte de Teresina concentra grande número das casas de culto afro-religioso. É provável que as condições físico/geográficas da região, além do processo de ocupação/povoamento e urbanização de Teresina, aliadas à especulação imobiliária na cidade, tenham favorecido, no decorrer dos anos, o surgimento de templos religiosos nesta parte da cidade, fazendo dela um dos polos de maior concentração local de terreiros. O fato de ser banhada por rios e de ter/manter em seu território mananciais d’água e algumas reservas naturais, com a presença de áreas verdes, principalmente acompanhando o leito dos rios e lagoas na região, margeando-os, deve ter contribuído também para fomentar a fundação de casas de terreiros e/ou incentivar o deslocamento de Povos de Terreiro para essa região, sobretudo

¹⁵³ Em razão do trabalho que desenvolve, o pai de santo já visitou vários estados brasileiros, em intercâmbios com outras casas de culturas religiosas afro-brasileiras. Talvez, o uso do termo “Casas de Axé” derive, também, da experiência cultural do sacerdote.

¹⁵⁴ O termo espiritualidade é utilizado por pais e mães de santo com mais vivência na espiritualidade para referir religiões de matrizes africanas, em específico, Umbanda. O uso da palavra remete à crença na dimensão espiritual das religiões que praticam. E costumam chamar aqueles e aquelas que cultuam deuses africanos, entidades e encantados, de “espíritas”. Portanto, é um nome utilizado por Povos de Terreiro para referir-se ao mundo mediúnico e suas entidades

¹⁵⁵ O termo roça faz alusão ao “plantio”, no espaço do terreiro, dos elementos ligados à cultura afro-religiosa. Nesta perspectiva, todos os dias, o referido pai de santo, que está desempregado, e vive daquilo que a espiritualidade lhe proporciona, diz “fazer roça para os santos”, e com isso, faz orações, cuida e zela por seus guias e orixás, e cumpre suas obrigações, acreditando no poder da espiritualidade. A expressão roça é muito utilizada por filhos e filhas de santo para designar Candomblés.

fugindo da perseguição policial e “empurrados” no processo de expansão da urbanização da cidade. Por um lado, rios e demais elementos naturais cumprem funções rituais na religiosidade de matriz afro-brasileira, sendo bastante “significados” entre os Povos de Terreiro; por outro, os valores de terrenos e moradias, em áreas da zona Norte, podem ter motivado a migração de Povos de Terreiro para essa região. A maioria dessas casas é registrada na federação.

Ao que tudo indica, nas áreas de abrangência do PLN, as casas de culto afro-religioso aparecem em maior número no eixo composto pelos bairros São Joaquim (07 casas), Mafrense (06 casas), Parque Alvorada (04 casas) e Nova Brasília (03 casas). Por conseguinte, também há registros de terreiros em bairros como Poti Velho, Vila São Francisco, Mocambinho, Matadouro e Itaperu. Com exceção do bairro Aeroporto, em que foi registrada a presença de duas casas de culto afro-religioso, os demais endereços constam com apenas, como verificado em campo, um templo religioso¹⁵⁶. Os Povos de Terreiro e moradores e moradoras da região também registram a existência de casas e congás em outras localidades da área, como a Vila Carlos Feitosa.

No trabalho de mapear os templos religiosos de matrizes africanas nas áreas de intervenção do programa, foram identificadas 27 casas. Número que se contrapõe ao indicado pela PMT, no que diz respeito à quantidade de terreiros encontrados nos bairros alcançados pelo PLN¹⁵⁷. Em demais bairros da zona Norte de Teresina, casas de cultos afro-religiosos podem ser encontradas, não sendo essa uma característica exclusiva das áreas de intervenção do programa. A esse respeito, tenho observado, nas incursões em campo, que a grande Santa Maria da Codipi, localizada no extremo norte da região, ao que parece, vem se tornando, também, uma importante área de concentração de terreiros na zona Norte da cidade.

¹⁵⁶ Os números e identificação das casas de cultos afro-religiosos nas áreas de alcance do PLN, em sua maioria, foram obtidos na pesquisa de campo. Outra ferramenta utilizada como guia na identificação dos terreiros foi a relação de terreiros da região utilizada pela SEMEST, no controle da distribuição de cestas básicas para Povos de Terreiro da zona Norte, e a lista de casas que a PMT organizou para ajudar na mobilização dos Povos de Terreiros para o evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte”. A última do ano de 2013. Mesmo sendo documentos importantes, estas listas (como observado em campo e informado por representantes dos Povos de Terreiro da região), não mapeiam todas as casas e congás da região Norte, deixando muitas fora dessa contabilidade. Não há, também, no poder público, ou entre os Povos de Terreiro, em especial, aqueles que exercem atividades/trabalhos no âmbito público municipal voltados à cultura de terreiro e/ou à promoção de políticas públicas para os Povos de Terreiro (até o ponto em que consegui avançar na pesquisa), nenhum documento formal, como relatório ou mapeamento, que traga com exatidão os endereços das casas de culto afro-religioso da zona Norte e de outras regiões da cidade. Quando indagados sobre isso, a referência, tanto da PMT quanto dos Povos de Terreiro, é o livro “Fiéis da Ancestralidade”.

¹⁵⁷ Representante da PMT, em audiência pública, confirmou ter identificado 21 casas de culto afro-religioso nas áreas de intervenção do PLN.

A significativa presença de terreiros na região da grande Santa Maria da Codipi explica-se por essa parte da cidade ter se apresentado, nos últimos anos, como um novo espaço de expansão, delineando novas fronteiras no perímetro urbano da cidade. Nessa região, observa-se o crescimento do mercado imobiliário, e investimentos habitacionais dos governos Federal/Estadual, na edificação de conjuntos habitacionais. Nessa área, os templos religiosos de matriz africana chegam a somar 17 terreiros. Na figura 38 apresento um mapa etnográfico de comunidades de terreiros na zona Norte de Teresina¹⁵⁸.

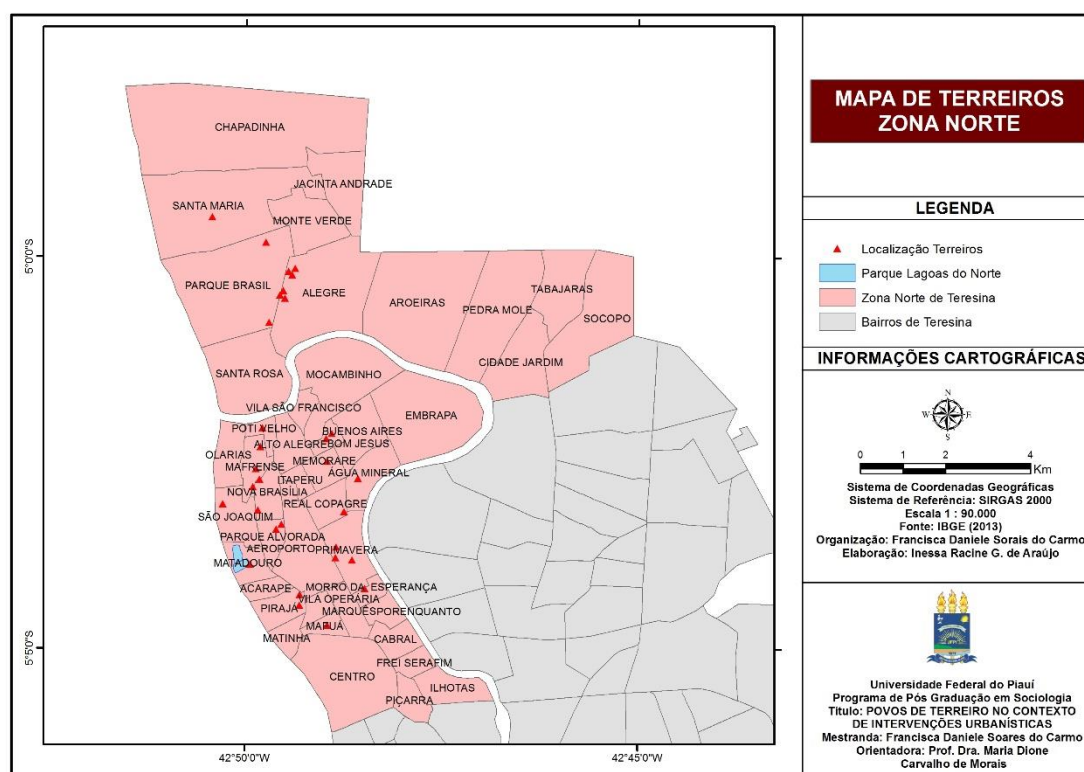


Figura 38: Mapa etnográfico com a localização de comunidades de terreiros na zona Norte de Teresina. **Fonte:** Elaborado por Inessa Racine G. Araújo, tecnóloga em geoprocessamento, abril de 2017.

Historicamente, a classe, raça/etnia e gênero constituem-se em marcadores identitários importantes das religiões de matrizes africanas no Brasil. Tais elementos, encontram-se estreitamente associados à trajetória histórica e cultural das religiosidades afro-brasileiras no país, como se nota nos trabalhos de Prandi (1990; 1996; 2000; 2003; 2004), Ortiz (1976), Silva (2005), Teixeira (2000), Bernardo (2005), Pires (2008) Bastos (2009), Landes (2002), Rezende

¹⁵⁸ O mapa etnográfico foi construído a partir de endereços contidos na Lista de Terreiros da PMT do evento Cultura Negra Estaiada na Ponte de 2013, do endereço de casas visitadas e outros disponibilizados por Povos de Terreiros.

(2013), Joaquim (2001), dentre outros e outras. Nesse sentido, conhecer a diversidade de classe, racial, étnica e religiosa de adeptos e adeptas dessas religiões, além de atentar às relações de gênero engendradas no interior dos terreiros, fornece subsídios que auxiliam na tarefa de compreender o processo de formação sociorreligiosa dos Povos de Terreiro da zona Norte e ajuda, também, no exame das configurações que as religiões de matrizes africanas assumem na cena contemporânea, na região.

Minha incursão no cenário religioso afro-brasileiro na zona Norte de Teresina, possibilitou identificar especificidades socioculturais e religiosas das comunidades de terreiro dessa região, importantes no delineamento de seus traços identitários e socioeconômicos. Nos terreiros pesquisados, as lideranças espirituais apresentam faixa etária entre 25 a 72 anos de idade, com predominância de pessoas com idade superior a 50 anos. Apenas quatro tem idade inferior a 40 anos. As casas, em grande parte, são lideradas por mulheres¹⁵⁹. A liderança feminina nas casas de cultos afro-religiosos reforça o matriarcado cultural das religiões de matrizes africanas e põe em evidência o papel das mulheres nas culturas religiosas afro-brasileiras. O destaque para o número de mulheres nos terreiros, seja em cargo de liderança e/ou como filhas de santo, leva, também, a refletir como o sexo feminino é visto e significado pelos Povos de Terreiro (LANDES, 2002)¹⁶⁰. Além do grande número de mulheres, destaca-se também, nos terreiros, um elevado percentual de homens e mulheres que se declaram homossexuais e/ou que, aparentemente, demonstram ter outros tipos de orientação sexual¹⁶¹.

No que tange ao rendimento financeiro de pais e mães de santo, importa destacar que os sacerdotes e sacerdotisas, em sua maioria, dizem viver da “espiritualidade” e daquilo que elas oferecem, prestando atendimentos/consultas a quem os procura. Cabe frisar, que na região há pais e mães de santos que não cobram pelos serviços prestados, realizando-os em forma de caridade/solidariedade. É um preceito da Umbanda, segundo uma mãe de santo da região, acolher, ouvir, aconselhar quem a procura, e ajudar naquilo que vem buscar. Acrescenta que, geralmente, “as pessoas quando se dirigem a um centro umbandista já vêm com uma carga grande de sofrimento, tendo passado por diversos lugares (igrejas católicas e evangélicas, hospitais, etc.) na busca da solução de seus problemas. O Terreiro, quase sempre é a última

¹⁵⁹ Na área pesquisada, apenas 09 terreiros são dirigidos por homens, que na linguagem africana, são chamados por babalorixás.

¹⁶⁰ Para mais informações sobre a presença feminina nos espaços de culto afro-religiosos, ver Landes (2002), Bernardo (2005), Bastos (2009), Pires (2008) e Teixeira (2000).

¹⁶¹ Para alguns filhos e filhas de santo, e/ou mães de santo da região, esse caráter agregador das religiões de matrizes africanas, em relação a pessoas de diferentes cores, estratos sociais e orientações sexuais, deve-se às próprias características das religiões afro-brasileiras.

alternativa”. Mas há quem chega a cobrar cerca de R\$ 300,00 por consulta com seus guias. O preço da consulta varia de acordo com o tipo de atendimento, de trabalho, e com os objetivos que se pretende alcançar. A depender de com qual entidade o consulente deseje conversar/consultar, o valor cobrado pelo atendimento apresenta variações. Além desses tipos de atendimento, também é costume entre mães e pais de santo da região o jogo de cartas¹⁶². Para algumas lideranças religiosas que vivem da espiritualidade, ser umbandista é uma profissão.

Há pais e mães de santo que são autônomos, outros que recebem aposentadorias relacionadas a algum outro tipo de trabalho, e também há aqueles que trabalham formalmente, exercendo profissão reconhecida pelas leis trabalhistas brasileiras. Na pesquisa, apenas um líder espiritual relatou exercer, em concomitância à sua condição de coordenador de terreiro, a profissão de segurança. Mas há também uma mãe de santo que, tendo formação em curso superior, declarou em evento público¹⁶³ ter interesse em seguir com seu lado religioso e exercer a profissão para a qual se qualificou, no caso, a fisioterapia. Provavelmente, um dos fatores que explicam o fato de a esmagadora maioria de pais e mães de santo restringirem suas atividades ao mundo da espiritualidade, deva-se à notável dedicação à vida espiritual. Coordenar uma casa, formar e cuidar de seus filhos e filhas de santo e pedir bênçãos/proteção para as famílias deles, cumprir com obrigações para com os santos, zelar pelos orixás, dentre outras atividades circunscritas ao interior dos terreiros, são tarefas de grande responsabilidade, e requerem disponibilidade e doação a orixás e guias. Na linguagem desses atores sociais “ os guias não deixam nada faltar”. Isso significa entre outras coisas que as pessoas atendidas levam doações ao terreiro como dádiva.

No que diz respeito ao nível de instrução dos pais e mães de santo, nos terreiros visitados foram encontrados, predominantemente, lideranças religiosas com ensino fundamental incompleto. As que não têm domínio da escrita e leitura recorrem a seus filhos e filhas, netos e netas, biológicos ou de santo, na realização de suas rezas, orações e trabalhos, quando se faz necessária a leitura de livros ou textos importantes no cumprimento de ritos durante as sessões

¹⁶² A depender dos fins que se pretende alcançar, os trabalhos realizados por pais e mães de santo são variados. Cada trabalho (amor, cura de doença, obter emprego, e etc.) há ritualísticas, *lôcus* e cuidados específicos de realização. Se é um trabalho para amor, por exemplo, como me disse uma mãe de santo, no geral, usam-se muitas rosas. Aqui, o termo trabalho refere-se a consultas, mas há casos em que pais e mães de santo referem trabalhos como o próprio funcionamento da casa: os trabalhos de abrir e fechar uma gira. Nesta dissertação, esses dois sentidos atribuídos à palavra trabalho, por Povos de Terreiros, são utilizados.

¹⁶³ I Jornada de Estudos das Religiões: experiências espirituais na contemporaneidade, realizada em novembro de 2016, pelo PPGANT, na UFPI.

ou execução de trabalhos no terreiro. No tocante a filhos e filhas de santo, uma análise mesmo superficial das comunidades de terreiros revela que do mesmo modo em que vamos encontrar muitos religiosos e religiosas que cursaram, ou estão cursando, cursos superiores, é possível encontrar, entre jovens, adultos e idosos, também quem tem ensino médio e/ou ensino fundamental, completo e incompleto. Muitas casas de cultos afro-religiosos da região agregam filhos e filhas de santo com baixo nível de renda. A essas casas, a SEMEST, em parceria com o governo federal e órgãos nacionais que desenvolvem políticas e ações direcionadas de promoção da igualdade racial, como a SEPPIR, tem distribuído cestas básicas¹⁶⁴. Além desse, um projeto aprovado recentemente pelo Banco Mundial, o “Projeto de Sustentabilidade de Terreiros”, também sob responsabilidade da PMT, via SEMEST, está em processos de implantação nas comunidades de terreiro da cidade¹⁶⁵.

Na zona Norte, todas as casas visitadas no decorrer da pesquisa funcionam em terrenos próprios, ainda que esses não pertençam às lideranças religiosas que a coordenam e administram. Os terreiros e congás são registrados na Federação Umbandista Piauiense¹⁶⁶ e,

¹⁶⁴ Terreiros de diferentes regiões de Teresina recebem cestas básicas. Essa não é uma situação específica daqueles localizados na zona Norte. A distribuição destas cestas, durante alguns meses de 2016 permaneceu suspensa. No 2º Encontro Estadual de Gestores com Comunidades Tradicionais de Terreiros, realizado em fevereiro de 2017, esta problemática, visto a importância deste projeto social para Povos de Terreiros, foi debatida. Atualmente, comunidades de terreiros estão-se organizando e (re)cadastrando-se junto aos Centros de Referências de Assistência Social (CRAS), para obtenção do Número de Identificação Social (NIS). É a partir desse registro que casas de culto afro-brasileiras vão receber e/ou continuar recendo cestas básicas. No caso da zona Norte, quando casas ainda estavam recebendo as cestas, os alimentos eram entregues a um “terreiro de referência” da região, que se responsabilizava pela distribuição das cestas para as outras casas da área.

¹⁶⁵ Este projeto, a princípio, contempla vinte casas de culto afro-religioso de Teresina, envolvendo aproximadamente duzentos religiosos e religiosas. Com foco na sustentabilidade, o projeto visa criar oportunidades de geração de trabalho e renda a fiéis das religiosidades de matrizes africanas, através da produção de vestimentas e bordados, e de outros produtos identidades afro-religiosas. Assim, cada templo selecionado para participar do projeto, em seus ateliês, deve receber um *kit* com cinco máquinas de costura, mesas e materiais necessários para confecção de roupas de santos, a serem utilizadas no próprio terreiro, ou vendidas no mercado afro-religioso. Povos de Terreiros devem receber treinamento e participar de consultorias que venham a fortalecer o protagonismo das comunidades de terreiros, rompendo com a discriminação baseada nas diferenças de crenças étnicas. Vislumbrando, principalmente, a produção de vestimentas de terreiro, nas casas alcançadas pelo projeto também poderão ser produzidas outros tipos de roupas a serem comercializadas com o objetivo de melhorar/complementar a renda da casa e dos filhos e filhas de santo envolvidos no projeto (TERESINA, 2016). Ressalva-se que no âmbito do vestuário, Povos de Terreiros, já chegaram a participar de eventos de moda do estado, como Ecomoda, Piauí *Fashion Week* e Piauí *Moda House*. Uma das ideias de Povos de Terreiros da cidade é apresentar as primeiras produções do Projeto Sustentabilidade de Terreiros em desfile durante o evento Cultura Negra Estaiada na Ponte referido no segundo capítulo desta dissertação.

¹⁶⁶ No caso de ter congá, pais e mães de santos recebem uma carteirinha de identificação do espaço. Quando o espaço religioso é um terreiro, as lideranças religiosas recebem documento de inscrição e identificação do terreiro, contendo os dados do templo, obrigações de religiosos e religiosas, dentre outras coisas. Sob a argumentação de ineficácia do trabalho de federações, Povos de Terreiros na

apesar do previsto em Constituição Federal, muitas casas continuam a pagar o Imposto Predial Territorial Urbano (IPTU)¹⁶⁷. Em termos de ancestralidade africana, na zona Norte da cidade foi identificado, nas áreas de intervenção do PLN, o estabelecimento de casas de culto afro-religiosas consideradas tradicionais em Teresina. As Tendas de São Sebastião, de 1969, dirigida por mãe Toinha de Oxóssi, e São Jorge Guerreiro, de 1984, que tem como líder mãe Alice Neta, ambas de Umbanda; o terreiro de Umbanda e Candomblé Ilê OyáTade, de 1980, que tem como babalorixá Pai Hadilton de Iansã, e o barracão de Candomblé Ilê Axé OpossoróFadaká, de 1985, administrado por Pai Oscar de Oxalá (falecido), são exemplos de casas de culto afro-religiosas tidas “de tradição” nesta parte da cidade.

A Tenda de São Sebastião, localizada no bairro São Joaquim, mais especificamente na rua Anísio Pires, em um trecho situado nas proximidades da Avenida Ruy Barbosa, é reconhecida pelos Povos de Terreiro da zona Norte como o terreiro mais antigo, em funcionamento, da área em análise nesta pesquisa. A tenda, que nasceu e cresceu ao lado de residências e que hoje se encontra, também, vizinha de um estabelecimento comercial, deve, em breve, quando concluído um dos projetos de mobilidade urbana executados pelo poder público municipal, ficar em frente, a um dos terminais de integração de ônibus da zona Norte de Teresina.

Considerada símbolo da tradição e da fé nas religiões afro-brasileiras da região Norte da capital, a Tenda de São Sebastião é uma casa de culto religioso umbandista fundada por Mãe Toinha de Oxóssi. Por ser, na atualidade, a mãe de santo com mais tempo de vivência/experiência religiosa na Umbanda, essa líder religiosa é vista como uma “pajé” entre os Povos de Terreiros da zona Norte, detendo o respeito da comunidade de terreiro teresinense. Em um contexto de transformações urbanas, a tenda, ao longo das décadas, tem assistido às mudanças socioespaciais que vêm ocorrendo, cada vez mais intensamente, na zona Norte da cidade.

Em reforço à ideia de identificação destes espaços de culto afro-religiosos no tecido urbano, por parte daqueles que desconhecem as suas localizações, lembro-me que durante o

cidade de Teresina estão reivindicando, em nível municipal, projeto de lei que prevê a legalização de Povos e Comunidades Tradicionais, dentre eles, Povos de Terreiros. Essa lei tem como objetivo retirar a obrigatoriedade de lideranças religiosas em tirar alvará de existência dos templos religiosos, o que já acontece em estados como São Paulo, Rio de Janeiro, Ceará e Bahia, como informado no 2º Encontro Estadual de Gestores com Comunidades Tradicionais de Terreiros no Piauí. Assim, Povos de Terreiros procuram, por meio de medidas legais, também, o reconhecimento de terreiros como Patrimônio Cultural Imaterial da cidade, o que efetivamente lhes retiraria a tributação.

¹⁶⁷ De acordo com o artigo 150, inciso VI, alínea b e §4º da Constituição Federal de 1988, “sem prejuízo de outras garantias asseguradas ao contribuinte, é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios”, cobrar impostos sobre “templos de qualquer culto” (BRASIL, 1988, p. 105).

processo de construção do meu trabalho de conclusão de curso, quando realizava entrevistas com moradores e moradoras de uma comunidade vizinha ao terreiro, por várias vezes, cheguei a esperar condução no ponto que fica em frente à casa. Em certa ocasião, recordo-me perfeitamente que reparei na placa de identificação fixada no lado direito do muro, próxima ao registro de luz, com o dizer: “Tenda Espírita de São Sebastião”. No entanto, o meu pouco conhecimento sobre as religiões de matrizes africanas, naquele tempo, só me levou a questionamentos sobre o que seria uma Tenda Espírita. Em nenhum momento cheguei a associar a palavra tenda a terreiro. No máximo imaginei que lá funcionava um centro espírita kardecista. E assim, continuei com meu ritual de pegar ônibus à porta do terreiro, e continuei a passar pela rua sem fazer ideia de que tratava-se de uma casa de culto afro-religioso.

A líder religiosa da Tenda São Sebastião, Mãe Toinha de Oxóssi, há 56 anos iniciada na Umbanda, relata sobre a fundação do terreiro, que sua “eira foi registrada em maio de 1969”, tendo sido “o primeiro tambor batido em maio de 1970”. Naquela época, como lembra mãe Toinha, a polícia proibia a prática de cultos religiosos umbandistas na cidade, pelo atribuído caráter fetichista, mágico-religioso das religiões afro-brasileiras. Para as autoridades públicas, nestes espaços sagrados reinava a bebedeira, os maus costumes e práticas religiosas/mágicas de caráter duvidoso. Desta forma, muitos pais e mães de santo, em Teresina, foram perseguidos e torturados, sob acusação de bruxaria/feitiçarias. Muitos terreiros, então, viram-se obrigados a fechar suas portas ou continuar agindo e professando sua fé na clandestinidade, negando, por receio da repressão social e policial, sua condição de umbandista.

Mãe Toinha de Oxóssi, em relato do ato de registro da sua “eira”, conta que em 1969, inaugurava-se em Teresina o Matadouro¹⁶⁸. Na época, segundo a mãe de santo, ainda não existia o bairro Acarape. O local que hoje recebe este nome era chamado “mata do Evandro”. Tendo comprado um terreno nesta parte da cidade, Mãe Toinha, juntamente como marido, construiu uma casa e, do lado, ergueu o salão de Umbanda para que pudesse trabalhar e zelar pelos orixás. Desde os 19 anos a mãe já prestava consultas em sua residência, e lembra de algumas passagens de sua trajetória. Em uma delas, conta que certo dia estava trabalhando com a cabocla índia, quando chegou uma mulher com sua filha à procura de atendimento. Recebidas por seu marido,

¹⁶⁸ Local onde era abatido gado e comercializado carne em Teresina. O primeiro matadouro público da cidade foi instalado no final do século XIX, na região próxima ao quartel do 25º Batalhão de Polícia. Em 1920, o matadouro municipal foi transferido para a zona Norte de Teresina. No local onde se instalou o prédio havia um local de solta de animais, que se estendia da rua Ruy Barbosa ao rio Parnaíba. Lá, alguns funcionários do matadouro ergueram suas casas, dando origem ao bairro Matadouro (SILVA FILHO, 2011; SOUSA, N. J, 2017). O bairro onde havia o matadouro recebeu o nome de bairro Matadouro.

a mulher relatou que a filha estava muito doente. Sentia desmaios, fraqueza e não queria comer. Quando a mãe e a filha entraram na sala de atendimento, relata mãe Toinha, o parecer do orixá sobre a situação da adolescente não foi agradável para a mãe da garota, que logo teceu uma série de xingamentos e desaforos à mãe de santo, prometendo denunciá-la na polícia. Assim, recorda Mãe Toinha:

Disse que o Orixá pegou aqui [tocando em meus pulsos, para exemplificar como foi], nos pulsos, e disse: “- Não minha filha, sua filha tá boa, tá doente não. Passe na farmácia e compre uma vitamina cê [C] para ela, um rarical¹⁶⁹ [...]. “- Sua filha tá grávida de três meses[...]”. Essa mulher saiu, Daniele, me esculhambando de tudo que era de nome: “-Essa vagabunda! Vou prender essa vagabunda, que essa vagabunda tá mentindo! Diz que minha filha tá grávida!”. Quando eu saí, terminou o derradeiro [atendimento], que eu saí, ele [o marido] disse assim: “- Minha filha, aqui andou uma mulherzinha que mora por trás do colégio Bezerra de Menezes. Veio com uma mocinha, amarelinha a bichinha... e essa mulher saiu brigando muito com você, te xingando muito”. “- Me xingando?”. Nessa época eu tinha dezenove anos; completei vinte anos em setembro. “- E que foi que fizeram?” Ele disse: “- a orixá sua disse que a filha dela tá prenha!. E ela disse que vai dar parte de você”. Eu digo: “- Valha-me Nossa Senhora, e agora? Pelo amor de Deus! Valha-me Nossa Senhora!”. Não demorou nada. Quando deu no outro dia, o Toyota [automóvel] bateu. Dois policiais dentro, me entregou a carta, intimação. O sétimo distrito [policial] nessa época, Daniele, era no Mafuá [bairro de Teresina]. Me intimando para mim ir no Mafuá. Aí, eu fui na casa da mãedesanto que eu frequentava e perguntei para ela, onde é que era que o Bena morava, que o Bena era um sargento da polícia[...]. Falei com o Bena. E ele: “- Que hora é sua audiência?” Aí eu disse: “- É amanhã, por volta de duas horas da tarde”. “- Pois eu vou pra lá! Mas se a moça não tiver grávida, minha irmã, você vai ficar presa”. “- Valei-me, São Francisco das Chagas!”. Tudo bem, vim para casa. Quando deu no outro dia, doze horas, doze e meia, eu fui para lá.[...] Me sentei num banquinho. A velha... pior de tudo é que eu nem conhecia a velha. A velha na hora que me viu foi logo dizendo: “-Vagabunda! Vai ficar é presa, vagabunda! Macumbeira sem vergonha!” [...]. Me xingando, né![...]. Naquela época, os exames de virgindade era feito no distrito. Passou o médico. Graças a Deus Daniele, graças a Deus. Passou nem dez minutos, essa mulher vinha batendo, dando porrada nessa filha, que nem... dizendo que ela matava ela de vergonha. A menina estava grávida mesmo! Faltava só poucos dias para completar os quatro meses. Chegou perto de mim e pediu desculpa: “- A senhora me desculpe, o seu orixá falou a verdade. Essa vagabunda tá grávida, fazer eu passar por um vexame desse, e lhe esculhambar, fazer a senhora passar...”. Eu disse: “-Não, tá tudo bem, faz parte, faz parte do meu trabalho”. Aí, o delegado me chamou lá [e disse]: “- seu trabalho...a senhora tem licença para trabalhar?”. Eu digo: “- Tenho, não”. “- Mas como o seu guia deu de primeira, disse que a moça estava grávida e tá mesmo, pegue esse papel e vá lá na [polícia] federal, na Praça Saraiva. Pegue aqui seu documento!” (Comunicação Oral. Mãe Toinha de Oxóssi, 61 anos)¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Medicamento polivitamínico e polimineral que funciona como estimulador de apetite. É indicado para pessoas aparentemente magras e com falta de disposição.

¹⁷⁰ Entrevista concedida à autora no São Joaquim, dia 23/03/2016.

Como observado no relato acima, à época, para se registrarem os terreiros, era necessário que pais e mães de santo se dirigissem à Polícia Federal, com sede no centro de Teresina. Sobre o registro da sua “eira”, mãe Toinha relata:

[...] Eu chamei uma comadre minha para ir mais eu. Nessa época, Daniele, eu toda jovem, toda moçuda, só andava no salto alto! Meu marido, também era da polícia, delegado, polícia de Parnaíba [município ao norte do Piauí]. Andava só no salto!. Aí, cheguei [para a Polícia Federal]: “-Oh, deu nada! A menina estava grávida mesmo. Aqui está meu papel para poder tirar meu registro do meu salão”. O salãozinho tava feito, né!. Faltava mesmo só tirar os documentos. E eu não sabia por onde começar. Eu acho, eu acho Daniele, que o Orixá fez isso, a fim que eu comesse. Aí, eu fui [...]. Eu contei que queria uma licença para trabalhar espiritualmente. Mostrei o papel. O papel estava explicando que eu estava precisando de um alvará para trabalhar. Me chamaram lá, em outra sala grandona. Quando entrei lá, o major era um macumbeiro cliente da minha mãedesanto, da mãe de santo que eu frequentava. Aí, eu disse: “- Major Araripe!”. Ele: “-Toinha, minha filha, que você está fazendo por aqui?”. Aí, eu contei para ele. “- Tá certo, venha cá!. Me dê sua identidade”. Aí... tan-tan-tan [imitando o som do preenchimento da ficha pelo major]. “- Agora você vai passar por um teste. Teste de bebida”. Eu digo: “- Eu não bebo!”. “- Mas compadre Estevão bebe!”¹⁷¹. Me chamou para outra sala que tinha uma prateleiras... assim com um bocado de vidros de bebidas. E encheu um vasilhame de cachaça e me deu um copo. Aí, Daniele, eu com quinze dias recebi meu documento, meu alvará. Quando eu tava com cinco anos [...] recebi o diploma que passou no teste de fogo. Eu passei no teste do fogo! Aí, recebi o diploma! (Comunicação Oral. Mãe Toinha de Oxóssi, 61 anos)¹⁷².

Este episódio revela, ainda, a presença de adeptos e adeptas das religiosidades de matrizes africanas em espaços diversos, e possibilidades de alianças, entre parceiros religiosos, na solução de problemas institucionais que de outro modo poderiam não ser resolvidos ou requereriam mais tempo.

Outro terreiro de tradição na região das Lagoas do Norte é a Tenda São Jorge Guerreiro, atualmente sob a responsabilidade de mãe Alice Neta¹⁷³, neta de sangue e de santo de Mãe Alice Badé, assim chamada por causa do guia que incorporava, seu Luís Badé. Mãe Maria Alice Badé é a fundadora da Tenda São Jorge Guerreiro. Filha de santo de Pai Antônio Miranda, líder espiritual que na década de 1970 detinha casa de culto afro-religioso na zona Norte da cidade, nas proximidades da atual Praça do Mafrense, Mãe Maria Alice Badé, falecida em 2013, aos

¹⁷¹ Compadre Estevão é uma das entidades que descem na coroa de Mãe Toinha.

¹⁷² Entrevista concedida à autora desta dissertação, no bairro São Joaquim, no dia 23/03/2016.

¹⁷³ Maria Alice Neta, hoje com 26 anos, após o falecimento da avó herdou a Tenda São Jorge Guerreiro, passando a assumir o posto de mãe de santo da casa. Com a morte da avó, foi decretado luto de um ano do terreiro. Neta, como é conhecida mãe Maria Alice entre os Povos de Terreiro, assumiu a direção da casa há 2 anos. É válido ressaltar que muitos dos objetos/imagens, incluindo os tambores que impõem ritmo às giras e demais ritos da casa foram deixados em herança para Mãe Maria Alice Neta.

61 anos de idade, iniciou sua vida como mãe de santo instalando um congá na sua residência, localizada na Avenida Ruy Barbosa, no bairro Mafrense.

Quando começou suas atividades, a casa contava com 14 médiuns. Passado alguns anos desde a criação do congá, Maria Badé ergueu o barracão de São Jorge Guerreiro. Neste templo religioso levantado com taipa¹⁷⁴, a mãe, reconhecida na zona Norte como uma grande mãe de santo, formou muitos filhos e filhas de santo, tornando-se uma referência na região. Como relatam filhos e filhas de santo de Maria Badé, a mãe, que administrava uma casa umbandista, soube orientar, doutrinar e ensinar cada médium da casa, ensinando-lhe sua defesa, seu ataque e o que mais fosse necessário no processo de desenvolvimento mediúnico. A mãe, como reforça filhos, filhas e netos e netas de santos, sempre demonstrava preocupação com sua família de santo, ajudando-a quando necessitava.

Silva (1995) e Prandi (2000) afirmam que é muito difícil para um terreiro sobreviver à morte de seus fundadores e fundadoras. E que algumas disputas podem ocorrer na busca de assumir o terreiro. O relato de mãe Maria Alice Neta, abaixo, nos mostra um pouco das lutas, conflitos e disputas no universo afro-religioso, em razão do luto e da necessidade de dar continuidade aos trabalhos de uma casa e cuidar dos ensinamentos dos pais e mães de santo falecidos.

Mãe Maria Alice Neta:[...] Ela escrevia. Ô mulher que gostava de escrever! Ela tinha alguma coisinha e pich..pich..[imitando o barulho do lápis no papel e fazendo o gesto da avó escrevendo], escrevia. Ela tava almoçando, sentada, ela parava de almoçar e ia escrever.

Filhadesanto: Então, os ensinamentos dela ficaram?

Mãe Maria Alice Neta: Ficaram. Isso. Quando ela faleceu, muitos médiuns antigos que já saíram - isso quando ela era viva ainda - que já têm seus barracões, que já tem seus congás, foram atrás de mim, para querer ler esses livros. Eu disse que não, que se desde uma vez que ela deixou para mim, então obviamente, não era para mim mostrar para ninguém. Aí, alguns ficaram com raiva, que até hoje estão, né. Mas eu também não vou pegar uma coisa que era dela e vou espalhar. Aí, tem uns que tem raiva, outros já esqueceram e voltaram, entendeu? Se aproximaram novamente. Mas assim, os ensinamentos dela é uma coisa, o meu já é outro (Comunicação Oral. Mãe Alice Neta. 26 anos)¹⁷⁵.

No que concerne à iniciação na “espiritualidade”, várias são as narrativas de pais e mães de santo sobre seus percursos até “chegarem” às religiões de matrizes africanas, em específico, à Umbanda. Os pais de santo iniciados no Candomblé, na área em estudo, fizeram isso após

¹⁷⁴ Nos dias atuais, o templo ainda guarda essa característica.

¹⁷⁵ Entrevista concedida à autora desta dissertação, no bairro Mafrense, no dia 21/03/2016.

anos como umbandistas. O trânsito Umbanda-Candomblé¹⁷⁶, para esses líderes religiosos, deuse, conforme declarado em entrevistas, em razão da necessidade em “fazer santo” no Candomblé. Um exame mais minucioso sobre o ingresso no universo religioso da Umbanda na área em foco, revela que há pontos que convergem e mesmo se repetem nos discursos de pais e mães de santo da região, entre eles, a situação de doença, postas como motivos fundamentais para o ingresso na espiritualidade, mesmo que no início estas pessoas tivessem preconceito em relação às religiosidades. Apenas três lideranças religiosas declaram terem percorrido caminhos diferentes. Dessas, uma cresceu dentro da Umbanda, por ter familiares ligados à tradição umbandista, outra começou a frequentar espaços de culto afro-religioso a pedido de sua entidade-guia, que já o havia irradiado quando criança e prometido voltar anos mais tarde, e a outra se considera médium de nascença¹⁷⁷.

Eu nasci dentro mesmo. No Maranhão, em Codó. Eu nasci dentro mesmo de salão de Umbanda. Desde eu pequena, com meus dozes anos de idade, eu recebia meus espíritos num terreiro de umbanda lá no Maranhão. [...] E eu também uma vez pensei assim, “- Como meu chefe morreu, agora eu vou sair”. Porque muitas vezes, assim, eu digo mesmo, eu vivo dentro não é porque eu tive aquela vontade...porque eu nunca tive aquela vontade de tá dentro mesmo, de assumir um terreiro! Eu nunca tive vontade de tá dentro daquilo ali [...] eu já nasci de berço, mas nunca pude sair, pejejei para não ficar, mas nunca pude sair. Nunca deu certo para mim sair, abandonar, não. Porque eu me sentia muito doente, muito mal. Eu não me sentia bem. Eu me sentia perturbada, atormentada, eu não dormia de noite [...] eu fiquei foi prostrada no fundo de uma rede, só o coro e os ossos. Médico nenhum me deu jeito! E eu digo: “- Meu Deus, que eu vou fazer?” Aí eu fui numa macumbeira, de menina ainda. Aí ela disse: “- Não, minha filha você não vai ter jeito não. Você sempre vai ter que assumir a sua religião, que você nasceu com ela!”. Que é o espírito. Aí eu tive. Quando meu chefe morreu, eu disse assim: “- Agora eu vou sair, agora pronto!”. Eu ainda estava naquela ilusão que eu podia sair e que não tinha mais nada. Estava com três meses que ele tinha morrido e nunca mais tinha pisado lá no salão. Eu nunca tinha feito mais nada, dizendo que não ia mais. Ah minha senhora... quando foi um dia rodou um negócio na minha cabeça, que eu fiquei tonta, que eu fiquei ruim. “-Eu sei o que eu vou fazer! O que que eu tenho!”. Aí, eu fui lá no Flávio de Iansã, meu segundo pai, aí ele: “- Minha

¹⁷⁶ Este trânsito Umbanda e Candomblé, como visto em Prandi (2003; 2004), vem ocorrendo em outras cidades e estados do Brasil. Como já dito nesta dissertação, um dos motivos para este trânsito religioso é o movimento de africanização.

¹⁷⁷ Existem vários tipos de mediunidade. Há médium auditivo, que somente escuta espíritos; médium de visão, que é capaz de ver e ouvir a entidade; médium psicográfico, que tem capacidades auditivas para ouvir e psicografar mensagens de espíritos; médium de coroa, também chamado médium de transporte, que recebe as entidades, incorporando-as. Médium de nascença é aquele que nasce “com a estrela para a religião”, tendo necessidade de assumi-la. Cada pessoa, segundo uma filha de santo, tem uma ciência para desenvolver sua mediunidade. Há aquelas que precisarão passar alguns anos desenvolvendo seu poder mediúnico no terreiro, até ter as condições para fundar sua própria casa. Porém, há quem já nasce confirmado na religião e, conseqüentemente, na mediunidade. Nesses casos, quando a pessoa não assume os “espíritos”, tende a sentir-se doente, com problemas de saúde física e/ou mental. A espiritualidade os chama, não se pode ignorar o chamado.

filha mas você também tá com quantos meses?” Digo: “- três”. “- Suas correntes tá arriada, tá entrando corrente negativa, porque você abandonou, e não pode. Você não pode”. Aí eu fiquei lá (Comunicação Oral. Mãe Lourdinha de Oxum. 55 anos)¹⁷⁸.

Sobre a iniciação nas religiões de matrizes africanas, lideranças religiosas e filhos e filhas de santo contam que “quem tá fora não queira entrar, e quem tá dentro não queira sair!”, pois “o mesmo orixá que cuida da gente, é o mesmo que castiga e mata. Ele dá e ele tira!”. Nesse sentido, há consenso entre seguidores e seguidoras dessas religiões quanto à necessidade de obediência, culto e respeito aos orixás e às entidades que formam o panteão das religiões de matrizes africanas. Para fiéis, muitas são as dificuldades para seguir nos caminhos religiosos, desde provações pelas quais os orixás os fazem passar, até situações de preconceitos e intolerância, muitas vivenciadas no âmbito da própria família.

Segundo pais e mães de santo da região, muitas pessoas estão ingressando nestas religiões por interesses diversos, como a beleza dos ritos e das roupas, a energia e animação do terreiro. Essas costumam não se manter fiéis à religião, e em movimento pendular, entram e saem dos terreiros, aproximam-se e afastam-se, seguindo suas vontades e desejos. Desta forma, como explicam as lideranças religiosas, estas pessoas acabam por assumir ou negar uma identidade afro-religiosa, sem entender o que de fato significa ser “Povo de Terreiro”, e o que a decisão de tornar-se ou não filho e filha de santo implica em sua vida.

Nos terreiros em tela nesta pesquisa, dentre os guias e entidades que orientam os trabalhos nas casas estão seu Luís Badé, seu Manoel Légua Bogi Bois da Trindade, seu Francisco Légua, o Nego Gersom, Rei Tupinanbá, Rei Sebastião e Pai Joaquim. Festividades são parte importante nesse universo religioso. Essas celebrações variam no calendário de cada casa, relacionando-se as entidades espirituais e divindades que protegem os terreiros, a quem são consagrados. Dentre as festividades na zona Norte, temos a Festa de São Sebastião, que corresponde a Oxóssi nas religiões de matrizes africanas; a Festa de Ogum¹⁷⁹, sincretizado com São Jorge, realizada em terreiros da zona Norte durante o mês de abril; a Festa da Preta Velha Mãe Joana¹⁸⁰, em maio e outras festas dedicadas a Pretos-Velhos; a Festa de Xangô¹⁸¹ (figura

¹⁷⁸ Informação obtida em entrevista com Mãe Lourdinha, com casa situada no bairro São Joaquim, no dia 21/03/2016.

¹⁷⁹ Ogum é o orixá da guerra e do fogo. Seus símbolos são a espada e ferramentas como a enxada e a pá. Conhecido como ferreiro, conhece os segredos da forja necessários para fabricação de instrumentos agrícolas e de guerra (SILVA, V. G., 2005). Em transe religioso, sua dança é viril, agressiva e guerreira. Pode ser sincretizado com Santo Antônio ou São Jorge. Suas cores são o azul mais escuro e o verde.

¹⁸⁰ Esta festa foi etnografada por Tavares (2017).

¹⁸¹ Sobre Xangô rever nota de rodapé 13, na introdução desta dissertação.

39), em sincretismo com São Jerônimo, comemorada em junho; a Festa em homenagem a seu Manoel Légua Bogi Bois da Trindade (figura 40), realizada durante o mês de julho; as Festas dedicadas a Exus¹⁸² e Pombas-giras¹⁸³ (figuras 41, 42 e 43), comemoradas em agosto; as festividades de Cosme e Damião (figura 44 e 45), chamados erês¹⁸⁴ na Umbanda, celebradas em setembro e a Festa de Santa Bárbara (figura 46), que na mitologia africana corresponde a Iansã ou Oyá¹⁸⁵, deusa iorubana dos ventos, realizada em novembro.

Terreiros da região Norte de Teresina, no mês de fevereiro, também fazem obrigações e/ou festas para Iemanjá. No período da quaresma, religiosos e religiosas permanecem em orações, rezando terços diariamente. No sábado de aleluia fiéis, em suas casas, fazem suas obrigações. Silva (2013) e Tavares (2017), em relação a festas de Umbanda da zona Norte, mencionam também a festa do Nego Gerson e a festa de Zé Pilintra, no terreiro Ilê OyáTade. Em terreiro de Candomblé da região Norte, localizado da Santa Maria da Codipi, também se festeja Omolu (TAVARES, 2017).

¹⁸² Orixá mensageiro entre os homens e os deuses. O Exu está associado ao poder da fertilização e à força transformadora das coisas. “Entre os objetos que o representam está o ogó, instrumento de madeira esculpido em forma de pênis e adornado com cabeças e búzios que representa os testículos e o sêmen”. O dia de Exu é segunda-feira, sua comida preferida é o galo, farofa de dendê e cachaça (SILVA, V. G., 1995, p. 70-71).

¹⁸³ Exu feminino responsável por ligar o mundo dos orixás a terra. É vista por muitos como um espírito de luxúria, a quem todos os prazeres são agradáveis. É muito vaidosa e gosta de bebidas como *champagne*, vinho. Suas cores são o vermelho e o preto. Gosta de enfeites, saias rodadas e blusas rendadas. A pomba-Gira é bastante utilizada em trabalhos voltados para o amor e relacionamentos.

¹⁸⁴ São entidades de caráter infantil que incorporam nos filhos e filhas de santo.

¹⁸⁵ Iansã ou Oyá é a deusa iorubana dos ventos, dos raios e das tempestades. O culto aos mortos também está relacionado a Iansã, vista como rainha do Bali, ou seja, do cemitério. Segundo o mito, foi ela que preparou roupas especiais para vestir os mortos, de modo que estes pudessem voltar a Terra e falar com seus/suas descendentes. É uma orixá independente, corajosa, ardente e ferosa. Usa roupas vermelhas, empunhando em uma das mãos um alfanje e o *eruexim*, espanador de rabo de boi. Em transe, solta gritos lancinantes de guerra (SILVA, V. G., 1995).



Figura 39: Imagem fotográfica da festa de Xangô no barracão de Candomblé Ilê Axé Opossoró Fadaká. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em junho de 2016.



Figura 40: Imagem fotográfica da Festa de'LéguaBogi da Trindade, no terreiro Ilê Axé Oyá Tade. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em julho de 2016.



Figura 41: Imagem fotográfica da Festa de Exu na Tenda Nossa Senhora da Conceição. Na imagem, a mãe de santo já está incorporada na entidade. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em agosto de 2016.



Figura 42: Imagem fotográfica da Festa de Exu na Tenda Nossa Senhora da Conceição, com destaque para o quintal repleto de convidados e convidadas. Ao fundo, avista-se o Cruzeiro da Tenda e a porta de entrada para o salão. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em agosto de 2016.



Figura 43: Imagem fotográfica do momento de oração para iniciar a Festa de Exu na Tenda São Jorge Guerreiro. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em setembro de 2016.



Figura 44: Imagem fotográfica da Festa de Cosme e Damião na Tenda São Jorge Guerreiro. Com destaque para a mesa com doces. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em setembro de 2016.



Figura 45: Imagem fotográfica da Festa de Cosme e Damião na Tenda São Jorge Guerreiro. Com destaque para distribuição de doces para crianças no terreiro. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, em setembro de 2016.



Figura 46: Imagem fotográfica dos Festejos de Santa Bárbara na Tenda Ilê Oya Tade. Por Ingrid Silva, em dezembro de 2015.

No que se refere às obrigações/trabalhos¹⁸⁶, pais e mães de santo acentuam a necessidade de cumpri-las. Dependendo do tipo de obrigação e da entidade à qual ela se destina, pais e mães de santo, acompanhados e acompanhadas de seus filhos e filhas de santo, precisam deslocar-se de suas casas para regiões mais afastadas da malha urbana, muitas vezes situadas em localidades rurais, em sítios ou em áreas de matas e águas limpas e abundantes, para efetuarem suas obrigações/trabalhos. Pais e mães de santo da zona Norte, contatados na pesquisa, direcionam-se mais para as matas do Estado do Maranhão, vistas como “terras boas” para a espiritualidade, ou para sítios e terrenos de filhos e filhas de santo, clientes e amigos e amigas, localizados nas áreas rurais de Teresina e de municípios vizinhos. Como observado em campo, essas casas também realizam alguns rituais no litoral piauiense, nas praias do município de Luís Correia. No final do ano, é tradição ver, ali, algumas comunidades de terreiros de Teresina, vestidas majoritariamente de branco, a acender fogueiras, a dançar, cantar e fazer orações em agradecimento ao ano velho e em celebração ao ano novo. Junto a elas, muitas pessoas fazem oferendas e lançam flores ao mar para Iemanjá.

No que diz respeito à busca por espaços/lugares para a realização de obrigações/trabalhos, a região da grande Santa Maria da Codipi¹⁸⁷, localizada no perímetro urbano de Teresina, também foi apontada como lugar de deslocamento para cumprimento de ritos e trabalhos. Entretanto, o aumento de índices de violência e criminalidade na região tem afastado líderes religiosos e religiosas que declararam usar o local. É importante sublinhar que muitos trabalhos nas religiões de matrizes africanas são realizados no período da noite, em áreas afastadas da movimentação dos centros urbanos. Existe uma ritualística na escolha do local para o cumprimento das obrigações e realizações de trabalho na Umbanda e no Candomblé¹⁸⁸.

Apesar do espaço urbano de Teresina ter sido pouco referenciado pelos Povos de Terreiros enquanto local destinado ao cumprimento de obrigações e realizações de trabalhos, a

¹⁸⁶ Obrigações é um ato litúrgico e ritualístico em que adeptos e adeptas “se obrigam” a realizar para os orixás ou guias espirituais, no intuito de agradecê-los, agradá-los ou alcançar alguns objetivos. As obrigações também podem se dá em forma de oferenda, sendo ofertadas aos orixás e entidades determinados presentes. Neste sentido, as obrigações podem-se apresentar sob diversos modelos. Já o uso da expressão “trabalhos”, nesta parte da dissertação faz referência a atos ritualísticos encomendados/solicitados por entidades e/ou lideranças religiosas, após atendimentos a consulentes.

¹⁸⁷ A opção de realizar trabalhos na região do Santa Maria da Codipi deve-se ao fato de essa localidade ainda concentrar algumas características que remetem à presença do que é tido como rural no urbano. Apesar dos avanços no processo de urbanização e modernização desta parte da cidade, ainda é possível observar áreas verdes e totalmente desocupadas. Geralmente, são esses espaços os procurados pelos Povos de Terreiro.

¹⁸⁸ Sobre obrigações e trabalhos das religiões de matrizes africanas na cidade, ver Silva, V. G. (1995; 2000).

literatura afro-brasileira aponta determinados espaços da cidade como locais sagrados, com usos e apropriações simbólicas por adeptos e adeptas das religiões afro-brasileiras. Exemplos clássicos desses lugares sagrados são encruzilhadas e os cemitérios¹⁸⁹. É comum, em períodos de festividades e durante o cumprimento de obrigações, seguidores e seguidoras das religiões de matrizes africanas absterem-se de comer determinados alimentos e de realizarem práticas sexuais com seus parceiros e parceiras.

No que tange à relação dos terreiros com a comunidade na qual se encontram instalados, pais e mães de santo relataram, em sua maioria, ter um bom relacionamento com vizinhos e vizinhas, e com outros moradores e moradoras que residem no entorno da casa. Segundo pais e mães de santo que partilham desse sentimento de aceitação e respeito por parte da comunidade, os moradores e moradoras respeitam a casa e a figura de seu e/ou sua líder espiritual, participando das festividades, procissões e de outros trabalhos realizados pela casa. Dizem, ainda, que alguns moradores e moradoras chegam a frequentar a casa e a realizar consultas com as entidades. No entanto, nem sempre a chegada de um terreiro, em um bairro, se dá de forma pacífica.

Na região Norte de Teresina, os terreiros desempenham importantes papéis sociais, estabelecendo laços de amizade e solidariedade com a comunidade na qual se encontram. Pais e mães de santo dessa região, com ajuda das entidades e guias, prestam atendimentos a quem os procuram, de perto e de longe, realizando curas, receitando “remédios” naturais, como “garrafadas”, “lambedores” e “banhos”. Para isso, fazem uso de plantas, ervas, raízes, essências e outros materiais. Acreditando no poder da fé e da espiritualidade, pais e mães de santo da região também realizam orações para “livrar” as pessoas de males espirituais e biológicos que as acompanham, benzendo crianças, adultos e idosos e idosas. Estas lideranças religiosas também são chamadas por consulentes para resolver problemas amorosos, em geral, de mulheres. Assim, assumem, muitas vezes, ao “cuidar e acolher a comunidade”, funções que deveriam ser cumpridas pelo poder público.

De acordo com o observado em campo, lideranças religiosas da área em estudo, atendem em sua casa pessoas oriundas de bairros da zona Norte e de outras regiões de Teresina. Entre os bairros da zona Norte, dos quais advêm consulentes aos terreiros mapeados, citados por pais e mães de santo, estão São Joaquim, Buenos Aires, Mocambinho, Santa Maria da Codipi e

¹⁸⁹ Para compreender os campos religiosos afro-brasileiros nas sociedades urbanas, ver Silva, V. G. (1995; 2000). O estudo de Maggie (2001) sobre rituais e conflitos nas religiões de matrizes africanas, também refere símbolos sagrados do terreiro em espaços urbanos, focalizando uma casa de culto religioso afro-brasileiro na cidade do Rio de Janeiro.

Matinha. Ainda, conforme líderes religiosos e religiosas contatados/as na pesquisa, pessoas advindas de outros estados também vêm em busca de atendimento nos terreiros da zona Norte. Cidades como São Luís, Codó, Imperatriz e Novo mundo, no Estado do Maranhão, além de pessoas de cidades como São Paulo, Brasília e Natal. Conforme relatado por pais e mães de santo da região, costumam ir aos terreiros em busca de serviços e trabalhos, pessoas de todas as classes sociais¹⁹⁰. Na região, há líderes religiosos altamente solicitados para serviços religiosos. Esses detêm agendas de atendimentos, e quase sempre, cobram pelos seus trabalhos.

3.4 ENTRE TAMBORES E ATABAQUES: Umbanda e Candomblé na zona Norte de Teresina e construções identitárias

Em Teresina, como referido, a cultura de terreiro é majoritária e tradicionalmente de Umbanda (RIBEIRO, 2014; LIMA, S. V. e LIMA, S. O, 2016; CARMO e MORAES, 2016). A zona Norte não foge a esse padrão. Todavia, verifica-se ali, nos últimos anos, uma forte tendência ao culto religioso do Candomblé. Na área em estudo, terreiros de Umbanda, de Candomblé, e terreiros que misturam práticas culturais e religiosas do Candomblé e da Umbanda, os conhecidos terreiros cruzados (FERRETTI, 2001), podem ser encontrados, como podemos observar na figura 46¹⁹¹. A presença de templos religiosos que cumprem obrigações tanto do Candomblé quanto da Umbanda, na zona Norte, preservando em seus espaços elementos característicos das duas religiosidades, demarca, dentre outras coisas, transformações culturais e identitárias que vêm sendo processadas, ao longo dos anos, nas religiosidades de matrizes africanas na cidade e na região em tela. Essas podem ser entendidas como um reflexo do movimento de “africanização do Candomblé”¹⁹² (PRANDI, 2003; 2004),

¹⁹⁰ Médicos, enfermeiros, advogados, políticos e pessoas consideradas de baixos rendimentos. Muitas, segundo líderes religiosos, buscamos terreiros de forma escondida e têm receio que alguém conhecido as veja nesse espaço. Estas pessoas chegam aos terreiros, em geral, por indicação de amigos/as que conhecem o trabalho dos/as líderes religiosos.

¹⁹¹ Na época de marcação de pontos em GPS para construção de mapas, em novembro de 2016, apenas 16 casas de culto afro-religioso na região das Lagoas do Norte tinham sido devidamente identificadas. Após esse período, tomei conhecimento de outros endereços na região das Lagoas do Norte, entretanto, por limitações de tempo, não trago esses templos no mapa etnográfico.

¹⁹² O movimento de africanização, no entender de Prandi (2003; 2004) compreende reformas de natureza intelectual, que envolvem o aprendizado de línguas e signos do continente africano, a recuperação de mitos e a restauração de cerimônias e ritos africanos. Composto o movimento denominado de africanização do Candomblé, está a desincetização e/ou descatoalização do Candomblé, processos em que a religião desliga-se do Catolicismo Apostólico Romano, abandonando símbolos, práticas e crenças católicas, e assume-se, excepcionalmente, como uma religião autônoma que carrega consigo origens africanas. Para o autor, é o Candomblé desvinculado a tradições católicas que mais cresce no Brasil, afinal, na atual conjuntura, “não é mais necessário mostrar-se católico para poder louvar os deuses africanos, assim como não é mais necessário ser católico para ser brasileiro” (PRANDI, 2003, p. 22).

que tem ganhado força em todo território nacional. Esse movimento iniciou-se com maior vigor nas religiosidades de matrizes africanas nas décadas de 1960 e 1970, quando o Candomblé retorna às suas raízes, buscando primeiramente na Bahia, e depois na África, os segredos perdidos da religião (PRANDI, 2003; 2004).

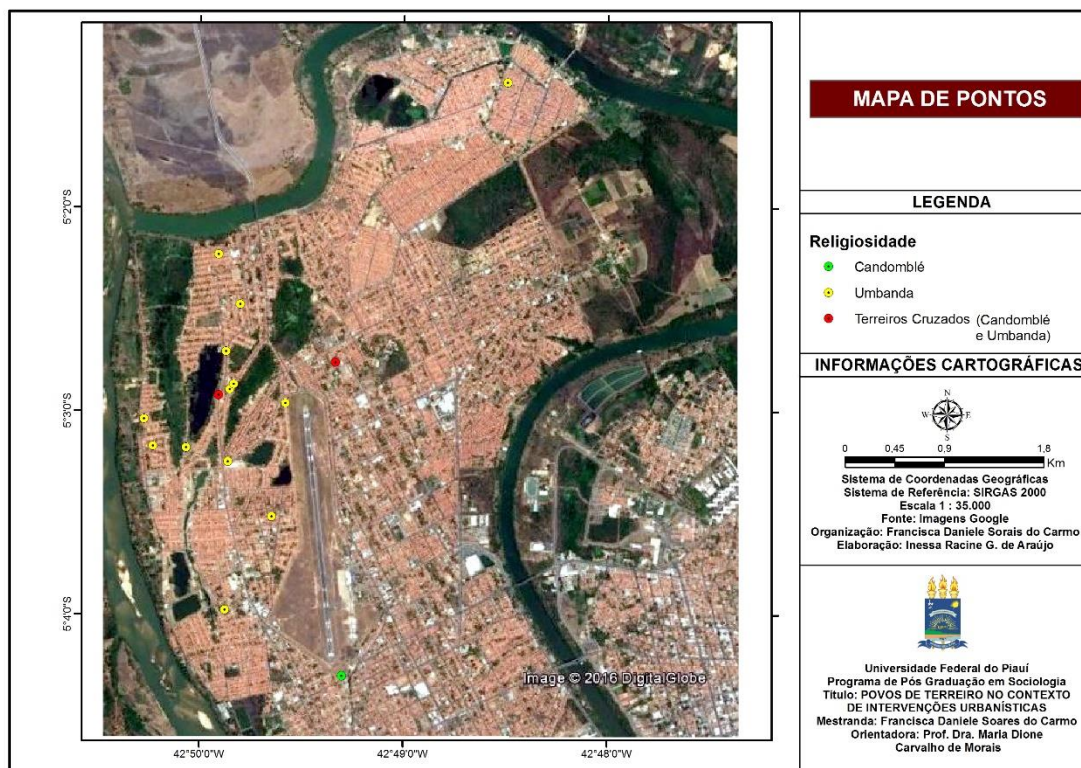


Figura 47: Mapa etnográfico de terreiros localizados na região das Lagoas do Norte quanto a sua caracterização religiosa. **Fonte:** Elaborado por Inessa Raciane G. Araújo, abril de 2017

Predominantemente marcada pelos cultos umbandistas, as culturas religiosas da zona Norte passam, nas primeiras décadas do século XXI, a assumir cada vez mais feições candomblecistas. Tive informação, na pesquisa de campo, sobre a existência de três casas de Candomblé no perímetro urbano/rural teresinense, sendo todas localizadas na zona Norte. Destas casas, a mais antiga foi erguida em 1985, no bairro Aeroporto¹⁹³. Outros dois barrocões, como são comumente chamados os candomblés pelos seguidores e seguidoras das religiões de matrizes africanas na cidade, encontram-se situados no extremo Norte de Teresina, em bairros da região conhecida como Grande Santa Maria da Codipi. Nesta parte da cidade, em específico

¹⁹³ Trata-se do Ilê Axé OpossoróFadaká, citado em páginas anteriores. Cavalcante (2011; 2013) e Caribé (2009) também fazem referência a essa casa. O último, em específico, elenca algumas festividades realizadas ao ano por esse terreiro.

no bairro Monte Alegre e na Vila Leonel Brizola, encontram-se, respectivamente, as casas IléAfeOloomiWura, que tem como líder espiritual Pai Maurício de Oxum¹⁹⁴, e a casa Ilê Axé OdenireOfacoPeram, coordenada por Pai Robson.

Dentre as casas de cultos afro-religiosos que realizam ritos da Umbanda e do Candomblé na zona Norte, destacam-se a Associação Santuário Sagrado Pai João de Aruanda (ASPAJA), que tem como líder espiritual Pai Rondinele de Ogum, e a casa IlêOyáTade¹⁹⁵, administrada pelo babalorixá Hadilton de Iansã, localizada no bairro Itaperu¹⁹⁶. A primeira, fundada no ano de 2004, no bairro Santa Maria da Codipi, além de abrigar espaços voltados para o cumprimento de ritos religiosos, exerce uma importante função sociocultural na região onde se encontra localizada. Ocupando-se de vários projetos que focalizam as culturas religiosas de matrizes africanas, estabelecendo parcerias com instituições nacionais e internacionais, o Santuário Pai João de Aruanda declara ter como objetivo desenvolver, junto aos povos e comunidades tradicionais de terreiro de Teresina, um trabalho de conscientização e valorização da cultura afro-brasileira, combatendo qualquer tipo de discriminação¹⁹⁷.

A segunda casa, dirigida por Pai Hadilton de Iansã, foi fundada em 1980, inicialmente com o nome de Tenda Santa Bárbara. A mudança do nome para Ilê OyáTade ocorreu no ano de 2010 (SILVA, H. R., 2013). Esse terreiro localiza-se nas proximidades de uma escola da rede pública estadual, e a um complexo de atendimento a adolescentes em situação de restrição de liberdade, em cumprimento de medidas socioeducativas, o Centro Educacional Masculino (CEM). A sua estrutura física/arquitetônica atual contempla dois grandes salões; um referente às atividades de Umbanda, e outro aberto, uma vez por ano, para cerimônias do Candomblé. Nesta casa, o culto ao Candomblé passou a ser incorporado, recentemente.

No espaço ainda encontramos uma casa para Exu e uma senzala para Pretos-Velhos. As paredes da casa, pintadas de branco, são decoradas com imagens de orixás e entidades exclusivas da Umbanda, símbolos africanos, entidades africanas, além de fotos do presidente da casa. No salão principal, há um altar onde estão dispostas imagens de santos e de entidades que protegem o terreiro e o assentamento da casa (SILVA, H. R., 2013). Logo ao lado, tem-se o local onde os tamborzeiros costumam tocar durante as festas e ritos da casa. Quando iniciou

¹⁹⁴ Para mais informações sobre essa casa, ver Tavares (2017).

¹⁹⁵ Sobre o terreiro Ilê OyáTade, consultar Tavares (2017) e Silva, H. R. (2013).

¹⁹⁷ Para mais informações sobre a ASPAJA e seu fundador, acessar: <<<http://ancestralidadeafricana.org.br>>> e/ou <<<http://aspajapi.blogspot.com.br>>>. Cavalcante (2011), em trabalho intitulado “Memória afro-brasileira, juventude e festa” tece algumas considerações sobre este terreiro e o líder espiritual que o coordena.

seus trabalhos, descreve Silva, H. R., (2013), o terreiro tinha apenas um cômodo, tendo ampliado suas instalações, no passar dos anos, com ajuda de seus médiuns e amigos e amigas da casa. Hoje, dispõe de um terreno com 18x40 m de extensão¹⁹⁸.

A casa Ilê OyáTade é bem conhecida na região Norte de Teresina. Em sua fachada, o extenso muro branco com imagens de orixás e símbolos africanos desenhados cuidadosamente em uma tinta na cor verde, e a presença de diversas plantas, formando uma espécie de jardim que segue o muro da casa, revelam tratar-se de uma casa de cultos afro-religiosos. Localizado em meio a residências e instituições públicas, nas proximidades de um bar e de uma praça, o terreiro destaca-se entre os imóveis que se situam naquele logradouro. Nos dias de festas, as luzes do terreiro iluminam uma faixa considerável da rua. Fácil é chegar neste espaço. Para aqueles e aquelas que ainda não conhecem e não sabem ao certo o endereço do lugar, basta perguntar a moradores e moradoras do bairro, que logo indicam o caminho. O terreiro de Pai Hadilton é bastante conhecido.

Ao passarmos pelo portão de entrada da casa, avistamos, no lado direito, as estátuas de Exu e Ogum, dispostas em uma espécie de casa. São responsáveis pela proteção da casa, guardando a entrada do terreiro. Do lado esquerdo, ao pé do muro, a casa de Exu e Ogum, ao centro uma grande mangueira. Essa árvore simboliza o comandante de todas as árvores sagradas, o senhor do tempo e do espaço, que no Candomblé recebe o nome de Irocô. Em dias de festas, a árvore ganha decoração e iluminação especiais. Ainda no salão de entrada, encontra-se uma loja de vestuário, com uma variedade de roupas de santo, com tecidos diversos, em várias cores. As roupas aparentam ser muito bem trabalhadas. Ao lado deste espaço, tem-se um bar. Lá, bebidas são servidas durante as festas. Adentrando um pouco mais no terreiro, deparamo-nos com um grande espaço coberto por uma estrutura metálica. Nele, a figura da Preta-Velha Mãe Maria soma-se a desenhos de orixás e símbolos africanos pintados na parede branca e presentes nas paredes de praticamente toda a casa. Seguindo adiante no terreiro, ao atravessar uma espécie de passagem, ornamentada com plantas, que liga um espaço a outro, chega-se ao salão principal, onde são realizadas as giras durante as festas de Umbanda. Do lado direito desse espaço, em um cantinho próximo a sua entrada, encontra-se uma gruta e, nela, a imagem de Iemanjá.

¹⁹⁸ Sobre o pai de santo e estrutura do terreiro Ilê Axé Oyá, sua fundação, metodologia educativa de formação de médiuns, festas, pontos cantados, ervas, tambores e outros elementos da religiosidade de matriz africana na casa, ver Silva, H. R. (2013). Para mais informações sobre as festas da casa, consultar também Caribé (2009).

Na parede de frente para a entrada, em posição central, ergue-se, acerca de um metro do solo, um altar com imagens de santos católicos em tamanho grande, e entidades características das religiões de matrizes africanas. Do lado esquerdo do altar, o espaço onde são colocados e tocados os tambores. Uma entrada, no lado esquerdo deste salão, leva à área chamada de senzala. Nesse espaço retangular, com alguns metros de largura, de um lado e de outro, há altares com imagens de Pretos-Velhos em tamanhos variados. Ainda nesse espaço, uma carranca esculpida em madeira, mesa e cadeiras, também em madeira, e uma bileira¹⁹⁹. Sobre ela, potes de barro e copos de alumínio. Ali perto, uma janela que permite àqueles e àquelas que se encontram nesse espaço, verem o que está acontecendo no salão principal²⁰⁰.

No chão revestido por cerâmica, um ponto firmado. Essa cerâmica cobre boa parte do solo da casa, menos a área exterior e aberta do terreiro, onde se localiza o altar dos caboclos, que é revestida por outro piso. Não há padronização nas cores/modelos do piso da casa. Saindo desse local, deparamo-nos com uma grande área, onde se encontra a cozinha do terreiro e dois quartos. Em um deles estão dispostos símbolos que lembram os vaqueiros. Há, também, a casa dos Pretos-Velhos, com paredes de pau a pique e teto coberto por telhas. Do lado, um pequeno número de degraus leva a uma área mais alta, erguida em formato de um círculo. Nela, um altar dedicado aos caboclos, aos índios. Ali, imagens, velas e quadros misturam-se, embelezando e significando o altar. Nessa área aberta do terreiro, é onde se encontram mais árvores. Algumas de pequeno e outras de grande porte. Cada qual com sua significação/representatividade. Em torno da árvore, bancos, para que os visitantes possam se acomodar. No lugar, há ainda a casa do pai de santo e o espaço de culto dedicado ao Candomblé, referenciados por Tavares (2017)²⁰¹.

Outra casa que realiza práticas culturais da religiosidade Umbanda e do Candomblé na zona Norte é o templo religioso “Kwe Ogum Vodum”, situado no bairro Mafrense. Essa casa tem como líder espiritual pai Flávio de Ogum, coroado como pai de santo aos 17 anos de idade. Com barracão já batizado no Candomblé, nessa casa, uma vez por ano, toca-se tambor para o Candomblé. Ainda em relação a candomblés da zona Norte, Pai Beto de Obaluaê, responsável pela casa Ilê Axé de Obaluaê, localizada no bairro Nova Brasília, também “fez santo no candomblé”, em maio de 2016, como me disse uma filha de santo da região. Segundo ele, por

¹⁹⁹ Móvel utilizado, principalmente em regiões interioranas, para colocara potes de barro, em geral, contendo água para o consumo doméstico. Na parte de cima do móvel há algumas prateleiras, onde se colocam copos.

²⁰⁰ Nas festas, o rol de entrada do terreiro e a senzala são decoradas tematicamente.

²⁰¹ Tavares (2017) faz uma descrição densa do terreiro Ilê OyáTade.

necessidade²⁰², já que estava se tornando comum na rotina desse líder espiritual, desmaios e problemas de saúde. Apesar de ter feito santo no Candomblé, pai Beto de Obaluaê ainda não faz rituais de Candomblé no seu terreiro, como me revelou em entrevista realizada em maio de 2016. As demais casas da zona Norte mapeadas nesta pesquisa, são de culto religioso exclusivamente umbandista.

No contexto, as sessões de Candomblé na zona Norte da cidade, em sua maioria, são realizadas em terreiros onde já ocorrem diariamente cultos umbandistas, e acontecem em dias específicos do calendário anual de cada casa, às vezes com a participação de pais de santo de outros estados e regiões da federação. Ao que tudo indica, o campo religioso afro-brasileiro na zona Norte de Teresina sinaliza uma forte tendência no que diz respeito ao trânsito religioso da Umbanda para o Candomblé. Observa-se, com certa constância, na região, um movimento de migração de seguidores e seguidoras das religiões de matrizes africanas da Umbanda para o Candomblé, muitos motivados, no caso de líderes espirituais, pela necessidade de “fazer santo” também no Candomblé²⁰³.

Nos terreiros que praticam rituais da Umbanda tanto quanto do Candomblé, a “feitura de santo no Candomblé” não impede que adeptos e adeptas das religiões de matrizes africanas assumam a identidade híbrida umbandistas/candomblecistas, uma vez que continuam a homenagear e cultuar as divindades das duas práticas religiosas. Entretanto, o caminho percorrido por fiéis das religiões de matrizes africanas, quando se fala em migração de uma prática religiosa para outra, ocorre, no geral, da Umbanda para o Candomblé. Dificilmente se dá no sentido inverso, como explicou Pai Flávio de Ogum, segundo ele, ao contrário do que se tem estabelecido no imaginário social, ambas as religiões situam-se em universos religiosos distintos, o que lhes conferem características diferentes, muitas até conflitantes. Nas palavras de Pai Flávio de Ogum:

São ritos totalmente diferentes. Porque na Umbanda nós cultuamos os nossos caboclos, nós cultuamos os nossos léguas²⁰⁴, nossos pretos-velhos, nossos

²⁰² Para atender ao chamado do santo do Candomblé, chamado esse podendo ser visto pelos sinais de adoecimento.

²⁰³ Como em Teresina o Candomblé ainda não tem a mesma tradição da Umbanda, pais de santo, para formar-se no Candomblé, recorrem a pais de santo de outros estados para doutriná-los, como da Bahia e de São Paulo, por exemplo.

²⁰⁴ A família de encantados bastante conhecida em Codó, no Estado do Maranhão, localidade nacionalmente conhecida por sua ligação ao Terecô e ao Tambor da Mata. São entidades lembradas por seu ofício de vaqueiro, lavrador, boiadeiro, como Maria Légua, Oscar Légua, Pedro Légua, Zé Légua, Dorinha BojiBuá etc. Uma das entidades mais conhecida da Família Légua é Légua BojiBuá da Trindade, apresentado em Codó como um príncipe guerreiro, filho de Dom Pedro Angasso e como preto-angolano. A entidade comanda a linha da mata de Codó. Essas entidades também são chefiadas

êres. A tradição da Umbanda mostra que nós temos o nosso altar, que é sincretizado com os santos católicos. Isso é historicamente, porque naquele tempo [período colonial] os negros não podiam promover sua fé, e aí, eles usavam os santos católicos para esconder os orixás deles. Daí vem o sincretismo, por isso a tradição de todo barracão de Umbanda tem que ter um altar com os santos católicos. E o Candomblé já é diferente. No Candomblé, no caso aqui [referindo-se ao altar], não teria nenhuma imagem de santo. Você imaginar um terreiro de Candomblé é como se você imaginasse sem esses altares, só com os atabaques ali no canto, o assentamento, que é um assentamento de Candomblé, que é da casa, que é a segurança da casa, que é a terra, a cumeeira, lá em cima [referindo-se ao teto da casa]²⁰⁵ (Comunicação Oral. Pai Flávio de Ogum).

Ainda sobre as distinções, pai Flávio de Ogum esclarece-as, no que diz respeito ao processo de desenvolvimento de médiuns nessas religiões:

[...] você passa na Umbanda pelo batizado, pelo acruzamento, pelo encruzo, pela confirmação. Como eu falei, no Candomblé é diferente. No candomblé você é iniciado, você nasce para o santo, ou seja, você é feito, o Orixá é feito na sua cabeça. Entendeu? Sua cabeça come, e você também. E o Candomblé é mais rígido um pouco, não diria mais rígido, mas diria mais demorado do que a Umbanda, porque você se inicia no Candomblé, não interessa a idade. Aí, seu pai, quando você procura uma casa de axé você vai saber se você é rodante e se você não é rodante. Se você for rodante você vai virar no orixá [...] se você não é rodante, o orixá não lhe pega, então você vai ser, se for mulher, vai ser uma ekedi²⁰⁶, e se você for homem você vai ser um ogã²⁰⁷, ou um axogun²⁰⁸, ou outro cargo na casa que não vire santo [...]. Depois de iniciado, você passa pela obrigação de um ano, aí depois pela obrigação de três anos, aí você tem a obrigação de cinco. Tem casa que não faz de três, só faz de cinco anos, depende da casa. Aí você toma a obrigação de sete. Quando você toma uma obrigação de sete anos, você recebe o seu decá. O que é o decá? O decá é suas ferramentas e o direito que você virou babalorixá de Candomblé, virou pai. Dali por diante você tem a autorização do seu pai, da sua casa, do seu axé para você fazer outros filhos, iniciar outros filhos no Candomblé. [...]. Durante esses setes anos você vai acompanhar o processo, como é que seu pai faz, como é que é feito na sua casa de axé, como é que nasce um orixá, como é que nasce. Cada orixá é uma feitura diferente, são coisas diferentes. Você, nesse tempo, você vai passar, digamos assim, por essa universidade, por esses estudos para poder aprender. Aprender a rezar, porque a maioria das rezas do Candomblé é diferente da Umbanda, é diferente não, é totalmente diferente, porque no Candomblé você reza em iorubá, você reza em africano, o santo só entende o africano [...]. Quando você vai trabalhar um santo, dependendo do santo, você vai ensinando certas coisas pra ele em

por Maria Bárbara Soeira, entidade associada a Santa Bárbara, e com ela, às vezes, confundida, razão pela qual o terecô também é chamado de Barba Soêra (FERRETI, M., 1993; 2001).

²⁰⁵ Entrevista a Pai Flávio de Ogum, realizada no dia 23/03/16, cedida por Luana Sena.

²⁰⁶ Ekedi é uma espécie de zeladora dos orixás. É função dela acompanhar, dançar, cuidar das roupas e demais apetrechos dos orixás. Também é a condutora dos orixás quando incorporados. Cabe-lhe recolhê-los, desvirá-los, observando as condições físicas do/a incorporado/a. A ekedi não entra em transe.

²⁰⁷ É quem toca para o santo. O ogã é um sacerdote escolhido pelo orixá, que não entra em transe, porém, não deixa de ter intuição espiritual. Sobre ogã, ver Braga (1999).

²⁰⁸ É o ogã da faca, encarregado do sacrifício de animais para realizações de ritos no Candomblé.

português. Mas a tradição reza que seja e diz que seja em iorubá. Por isso as cantigas são diferentes, o palavreado em si, que se trata com os santos é diferente, quando o santo levantar, quando o santo andar, quando pede para o santo deitar. São tudo palavras em iorubá (Comunicação Oral. Pai Flávio de Ogum).

Em relação aos distintos bens materiais, imateriais, sagrados e simbólicos que distinguem o Candomblé da Umbanda, nota-se, nas comunidades de terreiro de Teresina, a necessidade do acionamento de repertórios culturais na marcação das identidades de cada grupo religioso. A identidade dos Povos de Terreiro em Teresina, tomando por base o pensamento de Woodward (2000), constrói-se na diferença, na relação entre “eu” e o “outro”²⁰⁹. Entre os pais e mães de santo da zona Norte, em especial, reparei como importava para eles deixar claro em seu discurso que tipo de culto religioso realizavam, à medida que tocavam em marcadores simbólicos que os diferenciavam, enquanto fiéis de Umbanda e Candomblé. Mais do que isso, percebi o quão importante é distinguir a Umbanda do Candomblé, seja para aqueles e aquelas de identidade religiosa umbandista, seja para os de Candomblé. Inclusive, em campo, fui solicitada por pesquisados e pesquisadas a fazer essa distinção no trabalho final de minha pesquisa.

Ficou evidente, por parte de alguns fiéis das religiões de matrizes africanas, principalmente umbandistas, ao longo da pesquisa, o questionamento das ações e do poder “mágico” e espiritual de pais de santo que celebram em seus barracões ritos da Umbanda e do Candomblé. “Se é uma coisa tem que ser só aquilo”, disse uma mãe de santo da região. “Por que eu vou usar as duas coisas? Se eu sei lutar só com a Umbanda, eu fico só com ela; se eu sei lutar só com o Candomblé, eu fico só com ele. Não tem porque misturar”, finalizou a religiosa. Ainda sobre o Candomblé e seu crescente avanço em Teresina, alguns e algumas umbandistas com quem dialoguei no campo acreditam, com base em suas concepções religiosas, que é muito difícil para o corpo humano receber um orixá, o que coloca em xeque a condição de pais e mães de santo terem controle de duas linhas, a Umbanda e o Candomblé. No máximo, homens e

²⁰⁹ Woodward (2000) escreve sobre processos de formação da identidade, enfatizando seu caráter relacional. Para a autora, as identidades estão em constante construção, daí são fluidas e deslizantes de sentidos. Afirma que a identidade é uma construção simbólica e social, podendo o indivíduo ter diversas identidades. Essas, por sua vez, são delimitadas muitas vezes por fronteiras “borradas”, sendo possível a existência de identidades em conflito. Logo, as identidades são acionadas em determinados momentos e lugares, e podem ser utilizadas inclusive de maneira estratégica. Identidade é marcada pela diferença, por alteridades que as distinguem umas das outras. Essas diferenças são estabelecidas por sistemas classificatórios que conferem ordem social, sendo assim, as diferenças podem ser elencadas dependendo do contexto em que se fala e do momento histórico em que se encontra, em níveis hierárquicos de importância (WOODWARD, 2000).

mulheres, para esses religiosos e religiosas, em transe, receberiam algumas irradiações das divindades.

No cenário afro-religioso de Teresina, outros movimentos que remetem à dimensão identitária e religiosa de afro-brasileiros estão emergindo, como sinalizado por alguns filhos e filhas de santo, dentre eles o antropólogo pesquisador de religiões afro-brasileiras, Adilson Mattos. Observa-se que Povos de Terreiros teresinenses estão buscando inspirações religiosas (na realização de cultos e outros rituais) na Bahia, quando as referências religiosas e culturais de matrizes afro na cidade, segundo o pesquisador e outros membros de comunidades umbandistas são o Maranhão e o Ceará, o último com a corrente de ciganos. Foi a partir dessas raízes que a Umbanda formou-se no Estado do Piauí e em Teresina, como visto no primeiro capítulo.

Esta busca de referências culturais e religiosas em espaços dominados pelos Candomblés, como o território baiano, a exemplo do que vem acontecendo no trânsito religioso da zona Norte da cidade, tem como consequência o aumento das influências do Candomblé na cidade, o que pode, em médio e longo prazos, transformar potencialmente o cenário afro-religioso teresinense. Diante desta nova conjuntura, muitas interrogações sobre interesses e motivos de Povos de Terreiros irem atrás de referências candomblecistas para constituição de suas identidades religiosas, e como isso repercute na formação das identidades afro-religiosas de Teresina, surgem entre filhos e filhas de santo e, claro, entre pesquisadores e pesquisadoras da temática. A forte incorporação de modelos soteropolitanos, como já indicava Cruz (2014), nas religiões afro-brasileiras na cidade, renderia estudos salutareos para a discussão e a interpretação desse campo religioso em Teresina.

Esclarecidos alguns pontos importantes para caracterizar e entender as afro-religiosidades na zona Norte de Teresina, passaremos agora a direcionar as atenções para o PLN, suas intervenções e diálogos que têm estabelecido com Povos de Terreiros da região, temática abordada no próximo capítulo desta dissertação.

CAPÍTULO IV

POVOS DE TERREIROS E O PROGRAMA LAGOAS DO NORTE: a Praça dos Orixás e ameaça de remoção involuntária de terreiros na zona Norte de Teresina

*“Pedra rola na pedreira
Em cima de quem errou
Justiça quem faz é Ele
Porque ele é Xangô
Com seu leão do lado
Com seu machado na mão
Ele corta mironga
Pra seus filhos dá proteção
Justiça maior é de meu pai
Xangô
Justiça verdadeira
O seu brado é tão alto
Ecoa na pedreira” (Ponto
Cantado de Umbanda).*

Conforme apresentado no primeiro e segundo capítulos desta dissertação, Povos de Terreiros, ao longo das décadas, foram-se (des)territorializando e (re)territorializando em Teresina. Nestes processos de territorialização, adeptos e adeptas de religiões de matrizes africanas e indígenas²¹⁰, na maioria das vezes, fugindo de políticas de urbanização pautadas na higienização e modernização de espaços (NASCIMENTO, 1999; FAÇANHA, 1998 e 2007), dirigiram-se para áreas da zona Norte da cidade. Ocorre que a região, como refere Moraes *et al.* (2014), Pereira (2014; 2016; 2017), Carmo e Coelho (2014), Moraes e Monte (2015), Monte (2016) e Carmo e Moraes (2016a; 2016b), vem sofrendo, desde 2008, intervenções urbanas importantes, como o PLN. Essa política pública de intervenção urbanística, em particular, incide diretamente nos territórios sociais de Povos de Terreiros dessa parte da cidade.

Visto a fecundidade de produções bibliográficas sobre o programa e/ou de questões transversais a ele (MONTE, 2016; REGO e VARÃO, 2016; SOUSA, 2017; SANTOS, I. M. e LIMA, I. M. M., 2015; CARMO e COELHO, 2016; MORAES *et al.* 2014; CARMO e MORAES, 2016a, 2016b e PEREIRA, 2017), não me vou deter aqui a uma análise minuciosa

²¹⁰ Neste capítulo vou utilizar a expressão religiões de matrizes africanas e indígenas para referir o universo afro-religioso da zona Norte. Embora nem toda literatura sobre religiões de matrizes africanas faça essa definição, no caso da Umbanda, sobretudo, no caso de Teresina, não tem como não considerar a herança ameríndia. Nas falas de religiosos e religiosas da região há grande visibilidade da herança ameríndia na constituição da cultura religiosa local. Além disso, não se pode ignorar a abordagem de Pereira (2017) na região, salientando a presença das matrizes indígenas. Embora considerando as quatro matrizes da Umbanda (catolicismo, espiritismo, tradições indígenas e africanas), vou enfatizar a herança africana e ameríndia para efeitos desta dissertação.

do PLN. Neste capítulo minhas atenções voltam-se para o exame de intervenções que compõem a tão proclamada, pela PMT, dimensão cultural do programa, em específico, a obra direcionada a Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros de Teresina, a Praça dos Orixás. É devido à presença, à história e à importância das religiosidades de matrizes africanas e indígenas na região Norte da cidade, como abordado no capítulo três desta dissertação, que penso ser pertinente refletir sobre como o PLN dialoga com as culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas, e seus fiéis, na cidade.

Em razão de ter previsto, em sua programática, possíveis remoções involuntárias de casas de culto afro-religioso na zona Norte de Teresina, que se encontram instaladas em áreas de intervenção do programa, o que interpela discussões sobre direito à cidade (LEFEBVRE, 2001; HAVERY, 2009) e direitos culturais (ROCHA ARAGÃO, 2012; CUNHA FILHO, 2000, MORAES *et al.*, 2014; MONTE, 2016), ainda neste capítulo, refiro, também, as ameaças de desapropriação de terreiros da região. Sem ter um plano de atuação e/ou políticas de atendimento específicas que garantam direitos e que possam assistir, de modo adequado, Povos de Terreiros em possíveis situação de remoção e reassentamento, o PLN também tem afetado as culturas religiosas de origem africanas e indígenas na zona Norte, eclipsando narrativas e construindo outros cenários culturais para essas expressões de religiosidades. Para a melhor compreensão dos leitores e leitoras, esta parte da dissertação foi organizada em dois momentos. No primeiro, focalizo a Praça dos Orixás e suas implicações para Povos de Terreiro. No segundo, falo sobre possíveis desapropriações de terreiros e os sentidos destas entre adeptos e adeptas das religiosidades de matrizes africanas e indígenas. Porém, para que possamos entender melhor o caráter das ações do PLN, em especial, aquelas voltadas para estas expressões culturais religiosas, vale a pena fazer uma breve apresentação do PLN e das obras consideradas “culturais” do programa.

O PLN, como parte do Programa de Empréstimo Municipal Brasil – Umbrella APL²¹¹, é um programa que se autodeclara como se propondo a resolver, em longo e médio prazos,

²¹¹ Este Programa de Empréstimo Municipal – Brasil estrutura-se como Programa de Empréstimo Adaptável Horizontal (APL), com foco de ação, declarado, na demanda de “suavização” da pobreza em espaços citadinos, no meio ambiente urbano, no desenvolvimento econômico local e na governança municipal. De acordo com o Documento *Apraisal* do Projeto Lagoas do Norte, oito prefeituras brasileiras foram pré identificadas para participar no BMLP, com apoio do Banco Mundial, a saber: Uberaba, Recife, Belo Horizonte, Cubatão, Teresina, São Luís, Santos e Guarujá. Por entender que essas prefeituras constituem-se em centros econômicos e governamentais, em nível nacional ou regional, em conformidades com as leis de responsabilidade fiscal, foram pré-identificadas e selecionadas para participar de projetos estratégicos de apoio a cidades, com ações que visam a – nos termos do PLN – reformas e melhorias sustentáveis no espaço urbano, com ênfase

problemas estruturais, habitacionais, sociais, sanitários, culturais, econômicos e ambientais que acometem a zona Norte de Teresina. Constituído por três componentes básicos²¹², o programa está sendo executado pela PMT, com apoio técnico/financeiro e conceitual do Banco Mundial, em 13 bairros da zona Norte da cidade²¹³, que forma a região hoje denominada de Lagoas do Norte. O programa, com ênfase no que define, tanto como desenvolvimento urbano-ambiental quanto fortalecimento da capacidade de governança municipal, anuncia ter como objetivos modernizar a gestão da cidade e promover melhorias na qualidade de vida de teresinenses (TERESINA, 2008).

Por declarar envolver ações de (re)ordenamento urbano em áreas consideradas pela gestão pública municipal como de “preservação”, e conter em sua programática a implantação de obras que devem levar à remoção compulsória e ao reassentamento involuntário de populações e, paralelamente, a necessidade de avaliação e segurança de diques, em específico, o da Avenida Boa Esperança, no bairro São Joaquim (com execução de intervenções ditas de cunho cultural, voltadas, sobretudo, para a “preservação da cultura local”, como diz o texto do programa), o PLN, agora, em sua segunda fase de intervenção (PLN II), recebeu do Banco Mundial a classificação de Categoria Ambiental A1 (TERESINA, 2014). Com isso, além de ser necessário cumprir com diretrizes legais e institucionais comuns à realização de grandes empreendimentos urbanos, salvaguardas e políticas operacionais do Banco Mundial foram/estão sendo acionadas, a saber: a) Avaliação Ambiental; b) Habitats Naturais; c) Reassentamento Involuntário; d) Recursos Físico-Naturais (Proteção ao Patrimônio Cultural) e d) Segurança de Barragens (TERESINA, 2008; 2014).

A respeito das ações que contemplam o que o PLN define como “âmbito cultural”, convém lembrar que a gestão pública municipal tem anunciado um conjunto de intervenções que visam à “preservação” das culturas religiosas de origens africanas – Umbanda e Candomblé – e a proteção de tradições culturais do artesanato cerâmico, e outras “atividades correlatas”,

para a resolução e/ou alívio da pobreza urbana e de problemáticas ligadas ao meio ambiente, desenvolvimento econômico e gestão municipal (TERESINA, 2008).

²¹² O PLN é constituído pelos seguintes componentes: 1. Modernização da Gestão Municipal, Desenvolvimento da Cidade e Gerenciamento de Projetos; 2. Melhoria Urbano-Ambiental integrada nas Lagoas do Norte; 3. Desenvolvimento Econômico e Social das Lagoas do Norte (TERESINA, 2008; TERESINA, 2014).

²¹³ Situados à distância média de 6 km do centro da cidade, ocupando uma área de aproximadamente 1.300 ha, esses bairros foram agrupados em quatro áreas de intervenção, com referência às bacias hidrográficas da região: Área 1, “Canal do Pe. Eduardo” (Acarape, Matadouro, Parque Alvorada e São Joaquim); Área 2, “Lagoas dos Oleiros – São Joaquim (Nova Brasília, Poti Velho, Mafrense e Olarias); Área 3, “Alto Alegre – Aeroporto”, e Área 4, “São Francisco e Mocambinho” (São Francisco e Mocambinho) (TERESINA, 2014).

também de natureza artesanal, não especificando quais sejam, na zona Norte de Teresina. A construção do Museu das Águas e das Tradições de Teresina²¹⁴ e de uma controversa Praça dos Orixás, referida pelo PLN como um espaço de representação das religiosidades de matrizes africanas na região, são exemplos de intervenções que materializam a dimensão cultural do programa, atendendo a salvaguarda do Banco Mundial, que trata sobre os Recursos Físico-Naturais. Como mencionado, ainda neste capítulo, tomarei a Praça dos Orixás como objeto de análise, no momento, cito o empreendimento apenas para ilustrar as ações culturais do programa.

Na perspectiva da implantação de obras que, de acordo com o discurso oficial do PLN, almejam a valorização e a preservação da história e da cultura da cidade, podemos situar a construção do Centro Comercial de Artesanato²¹⁵ e de espaços para a realização de feiras-livres²¹⁶, e a reforma do Mercado do São Joaquim²¹⁷, como intervenções que também apresentam “caráter cultural”, embora estejam enquadradas pelo poder público no âmbito econômico do programa. Sem defender as ações do PLN, principalmente aquelas direcionadas ao âmbito da cultura, aqui em foco, penso que esses espaços, em particular, o Mercado do São Joaquim, remetem às memórias individuais e coletivas de cidadãos e cidadãs que vivem/viveram nessa região, e dizem respeito a marcadores identitários da zona Norte, à medida em que traduzem modos de vida e expressam, valores e visões de mundo. Portanto, ainda que alguns se configurem espaços de cultura instituídos pelo poder público, eles devem constituir-se em locais importantes na constituição da paisagem cultural da área.

²¹⁴ De acordo com o discurso oficial, este espaço deve servir de referência histórica e cultural para a cidade, pondo em relevo a importância da zona Norte para a fundação de Teresina, e a necessidade de preservação dos rios e do meio ambiente para o desenvolvimento econômico da região e, conseqüentemente, da cidade. Ainda consoante aos documentos do programa, o museu terá peças homenageando a atividade oleira, as tradições culturais, como o Bumba Meu Boi, Reisado, Tambor de Crioula, músicas locais, dentre outras manifestações (TERESINA, 2014).

²¹⁵ Este centro, quando construído, localizar-se-á no Parque Encontro dos Rios, que será ampliado na etapa 2 do PLN. O equipamento, segundo o Relatório de Avaliação Ambiental e Social do Programa Lagoas do Norte (2014), “compensará” a retirada de oleiros das áreas de intervenção do programa, valorizando a cultura piauiense de cerâmica artesanal.

²¹⁶ A PMT pretende criar um espaço a céu aberto para a comercialização de diversos produtos, locais e regionais. Consoante o disposto no texto do programa, a obra atenderá a solicitações de moradores e moradoras que desenvolvem atividades comerciais na região (TERESINA, 2014).

²¹⁷ O Mercado Rui Barbosa, mais conhecido como Mercado do São Joaquim, foi criado em maio de 1988. Ele surgiu para atender uma solicitação dos vendedores da feira livre que ocorria entre as ruas Monteiro Lobato e Rui Barbosa, na zona Norte de Teresina. Em junho de 2016, a PMT (re)inaugurou o espaço. As obras de reforma e ampliação totalizaram um investimento de cerca de R\$ 1,5 milhão, com recursos próprios da prefeitura e do Ministério das Cidades (PORTAL PMT, 2016).

Apesar de não estar elencado, explicitamente, dentre as intervenções de cunho cultural do programa, também, a criação do Espaço Cultural Encontro dos Rios²¹⁸ é uma ação pensada pelos gestores do PLN para “fomentar” e “proteger” a cultura local. Com exceção do Museu das Águas e das Tradições de Teresina, e da Praça dos Orixás, todas as obras de requalificação urbano-ambiental listadas acima aparecem nos documentos oficiais do programa como equipamentos comunitários e sociais destinados ao usufruto da população teresinense, incluindo moradores e moradoras das áreas de intervenção do PLN, vistos como “beneficiários e beneficiárias”²¹⁹ do programa. Esses equipamentos são descritos pelo PLN como empreendimentos que devem favorecer as atividades turísticas, comerciais e culturais da região (TERESINA, 2014).

Na etapa 1 do PLN, como parte de medidas em cumprimento das políticas operacionais e da salvaguarda do Banco Mundial vinculada à proteção do patrimônio cultural, encontram-se, para usar os termos do programa, a “reabilitação” do Teatro do Boi²²⁰ e, a “promoção de melhorias” no Parque Ambiental Encontro dos Rios. Essas ações têm como precursora a construção do Parque Ambiental Encontro dos Rios²²¹ e do Polo Cerâmico no Poti Velho²²². Na visão de Monte (2016), o programa, em sua primeira fase de execução, é reducionista, uma vez que desconsidera a pluralidade de expressões culturais da zona Norte da cidade²²³, atentando-se apenas para a reforma e ampliação do Teatro do Boi. Com base na análise da programática e ação do PLN, a autora informa que as intervenções propostas pelo programa

²¹⁸ Estão programadas, pelo PLN, ações de ampliação e melhorias no atual Parque Encontro dos Rios. A criação do Espaço Cultural Encontro dos Rios está associada diretamente à dimensão ambiental do programa.

²¹⁹ Conceitualmente beneficiário e beneficiária é quem se beneficia de algo ou alguma coisa (favor, vantagem, etc.). No contexto das políticas públicas os beneficiários e beneficiárias são aqueles que recebem benefícios sociais implementados pelo Estado no intuito de reduzir desigualdades estruturais decorrentes do modelo de desenvolvimento socioeconômico nas áreas de educação, saúde, habitação, saneamento, dentre outras (CASTRO, H.C.; WALTER, M. I. *et. al.*, 2009). O termo leva reflexões sobre cidadania e direitos sociais.

²²⁰ Visto como um dos polos de cultura da zona Norte de Teresina, o Teatro do Boi, foi restaurado com recursos do PLN, sendo (re)inaugurado em junho de 2012. O espaço faz parte do circuito cultural da cidade. Para mais detalhes sobre o Teatro do Boi, ver Sousa (2017).

²²¹ Localizado no bairro Poti Velho, este parque foi criado por Lei municipal nº 2.265, de dezembro de 1993, com o objetivo declarado de promover a preservação ambiental, o turismo ecológico e a valorização da cultura popular. Para saber mais sobre o Parque Encontro dos Rios, consultar Moraes (2013) e Monte (2016).

²²² O Polo Cerâmico Artesanal do Poti Velho foi inaugurado no ano de 2006, por meio de parceria entre o governo estadual e municipal, e a Associação de Artesãos em Cerâmica do Poti Velho, a ARCEPOTY. Seraine (2009), Moraes e Pereira (2012), Moraes (2013) e Monte (2016) trazem reflexões importantes sobre esse espaço significado no Poty Velho, discorrendo sobre suas origens e características.

²²³ No capítulo 3 desta dissertação, fiz referência a expressões e práticas culturais da zona Norte de Teresina.

reduzem-se a perspectivas essencialmente econômicas, seja no sentido de responder aos desafios-chaves de desenvolvimento urbano e de gestão, seja na tentativa de “suavizar” problemas de natureza estrutural nas áreas alcançadas pelo programa (MONTE, 2016).

Não chega a ser surpreendente, então, afirmar que mesmo as ações que dizem ser de “caráter cultural” no PLN, ou aquelas relacionadas a “melhoria na qualidade de vida” de habitantes da zona Norte, estão intimamente relacionadas ao crescimento econômico e turístico da região. Nessa perspectiva, Monte (2016) reconhece as intervenções físicas do programa como elementos centrais no desenho do PLN. Para esta autora, “percebe-se tão somente”, no interior do PLN, “a proposta de criação/ampliação de espaços e monumentos, tendo como referência algumas expressões culturais na região”, o que deixa clara a visão limitada de cultura nas políticas urbanas da cidade. Concordo com Monte (2016) quanto à fragilidade da preocupação do programa com ações de preservação e/ou de investimentos direcionados à cultura, direitos culturais, a tradições e identidades culturais de bairros alcançados pelo PLN.

Como intervenção urbanística cujo o discurso ancora-se na relação entre natureza e cultura (MORAES *et al.*, 2014), o PLN vem incidindo na vida cultural da zona Norte de Teresina, influenciando de modo significativo na construção de identidades culturais e religiosas da região. Indiscutivelmente, as ações planejadas e executadas pelo programa têm alterado as relações de homens e mulheres com espaços/lugares da região das Lagoas do Norte, afetando os modos de viver, fazer e morrer de moradores e moradoras das áreas de intervenção do programa. As ações de remoção e reassentamento de famílias são as principais responsáveis pela transformação da paisagem cultural da região. Como referido, nesta dissertação, as expressões culturais da zona Norte dialogam com os aspectos físico-geográficos da região e características do lugar privilegiam a prática de determinados ofícios e atividades culturais e, com base nisso, saberes e modos de vida são compartilhados. Neste sentido, à medida que o programa desapropria e realoca pessoas, transformando a paisagem urbana, ele também (re)significa espaços geossimbólicos e contribui até mesmo para a extinção de práticas culturais que dão/davam identidade à região.

A atividade oleira, em 2008, foi a primeira a sentir os efeitos devastadores desta intervenção (MORAES *et al.*, 2014; MORAES e MONTE, 2015, MONTE, 2016). Além dessas inferências no campo cultural ligado ao saber oleiro e cerâmico, Sousa (2017) levanta a hipótese de que a (re)vitalização do Teatro do Boi pelo PLN, na etapa 1 do programa, acabou gerando certo afastamento de comunidades da região das Lagoas do Norte em relação a esse espaço cultural, o que nos faz questionar a capacidade do PLN em desenvolver ações do que Botelho (2001) chama de “democracia cultural”. Pereira (2017), por sua vez, fala dos riscos dos

discursos da qualidade de vida, propagados pelo PLN, e a possível morte de quiabeiros das vazantes da região.

Importa ressaltar que o PLN II, inevitavelmente, deve gerar remoções e reassentamentos involuntários de famílias, seguindo o que aconteceu durante a primeira etapa do programa, quando 327 famílias que residiam na área 1 do PLN, onde hoje está edificado o Parque Linear Lagoas do Norte²²⁴, foram removidas e reassentadas no Residencial Zilda Arns, situado em Zona de Interesse Especial (ZIES)²²⁵, e 151 famílias foram indenizadas. Enquanto política de planificação/ordenação do espaço urbano, o programa impõe um conjunto de intervenções urbanísticas/sociais/ambientais que focalizam a tão propalada, pela gestão municipal, problemática das moradias e agravamento de questões sociais e ambientais na zona Norte. É com base nesse discurso que a PMT justifica e legitima as ações de desapropriações e remanejamento de famílias, defendendo que as pessoas a serem removidas de suas moradias e reassentadas em outros espaços são, em sua maioria, pobres, que residem em assentamentos irregulares e precários, muitos dos quais localizados, no dizer da PMT, em “áreas de risco”²²⁶.

²²⁴ Segundo Friedrich (2007), o parque linear é um instrumento de planejamento urbano-ambiental, com configuração linear e fins recreacionais, culturais, ecológicos e estéticos encontrados em muitos países em desenvolvimento. Em razão do avanço da degradação socioambiental dos centros urbanos, a construção de parques lineares nas cidades, geralmente está prevista em programas que enfatizam a dimensão socioambiental e que preveem a recuperação e requalificação de áreas ambientais devastadas pela ação antrópica, de maneira a integrá-las à paisagem urbana, dentro de um conceito de desenvolvimento sustentável (FRIEDRICH, 2007), como é o caso do PLN. O Parque Linear Lagoas do Norte, inaugurado em 2012, como parte das obras do PLN, está localizado no bairro Matadouro, ao longo da Avenida Boa Esperança, nas proximidades do bairro São Joaquim, Acarape e Parque Alvorada, na zona Norte de Teresina. Esse Parque urbano, hoje, é tido como referência em termos de intervenção do PLN, sendo considerado o maior parque aberto da cidade, com uma área de 12 hectares, onde estão instalados diversos equipamentos e serviços públicos, como quadras poliesportivas, ciclovias, áreas de recreação infantil com *playground*, academia de ginástica para pessoas com necessidades especiais e idosos, áreas de apoio com vestiários e banheiros, pista de corrida e caminhada, um anfiteatro com capacidade para 300 pessoas, pista de *skate*, pontilhões decorativos que servem como passarelas entre as lagoas, ecoponto, quiosques e uma praça conhecida como Praça Monumental (PORTAL PMT, 2012). Além dos equipamentos destinados ao uso público, nas intermediações do parque situam-se o prédio da administração desse espaço, a UPS, e um Batalhão da Polícia Militar. Apesar de ser uma intervenção que envolve um grande volume de recursos, pensada para usos diversos pela população, o parque é subutilizado por teresinenses. Nota-se que o lugar já foi depredado por vândalos e há quem diga que no parque é comum a ocorrência de casos de violência urbana. À noite, como observado em pesquisa de campo, o local é mal iluminado. Santos e Lima, I. M. (2015), Carmo e Coelho (2014), Monte (2016) e Pereira (2017), em estudos sobre o PLN, tecem importantes reflexões sobre esse parque, seus usos e efeitos na região das Lagoas do Norte.

²²⁵ Instrumento urbanístico que reconhece a diversidade de ocupações existentes na cidade, preservando áreas da malha urbana para o assentamento de conjuntos populacionais destinados, em geral, à população de baixa renda. As ZIES fazem parte dos institutos políticos e jurídicos do Estatuto da Cidade (MELO e SOUSA, F. L., 2012).

²²⁶ A propósito do discurso do risco acionado pelo PLN em relação a vazanteiros e vazanteiras da região, ver Pereira (2017).

O componente 2 do PLN, de Requalificação Urbano-Ambiental, é o gerador de ações de deslocamento involuntário e realocação populacional.

No que refere às ações de remoção e reassentamento previstas na segunda etapa do PLN, ao que tudo indica, expressões culturais, saberes e ofícios, como o de oleiros e oleiras, tendem a “desaparecer” e/ou se transformar. De acordo com o declarado pela PMT em documentos oficiais do PLN, estima-se que cerca de 1.730 imóveis sejam desapropriados e, aproximadamente, 2.180 famílias, com residências nas áreas de remoção do programa, sejam removidas e reassentadas em outras partes da cidade. Entretanto, há divergências entre gestão pública municipal e moradores e moradoras alcançados pelas ações do PLN, no tocante à quantidade de famílias que deverão passar por processo de remoção e reassentamento involuntário. Para atingidos e atingidas pelo PLN, o número de deslocamento e realocações nas áreas de intervenção do programa ultrapassa aquele diagnosticado por técnicos municipais, pondo em xeque o contingente de famílias consideradas “elegíveis para atendimento”, previsto pela PMT na fase 2 do PLN.

A chamada requalificação urbana e ambiental do PLN, consoante o Marco de Reassentamento Involuntário das famílias e Imóveis Afetados pela Implantação da Segunda Fase do PLN²²⁷, elaborado em 2014, engloba, como dito, intervenções de infraestrutura físico-urbana e socioambiental. Na fase 2 do PLN, as intervenções propostas, como diz o texto do programa, apresentam-se de forma articulada e integrada, estando estruturadas em três eixos de ação, a saber: 1. Obras de saneamento (abastecimento d’água, esgotamento sanitário e macrodrenagem); 2. Obras no setor viário (reforma e ampliação de ruas e avenidas e construção de corredores viários, como a ponte que deve ligar o bairro Poti Velho e outros circunvizinhos ao Santa Maria da Codipi, para melhorar o fluxo de trânsito da região) e 3. Obras no setor urbanístico (requalificação urbana, construção e reformas de equipamentos comunitários/sociais e melhorias habitacionais) (TERESINA, 2014).

Nesse contexto, as ações no setor da habitação são direcionadas quase exclusivamente ao reassentamento involuntário de famílias, havendo intervenções para melhorias habitacionais. As atividades que acarretam a remoção e a aquisição de terrenos por parte da PMT, para realocação populacional, em virtude das intervenções do PLN, incluem: a) recuperação do sistema de macrodrenagem das Lagoas do Norte, no que refere ao controle de enchentes; b)

²²⁷ Esse documento apresenta as diretrizes básicas e procedimentos que compõem a Política de Reassentamento Involuntário da Fase 2 do PLN – PRI 2, tendo sido formulado com base na Política Habitacional da PMT, na Política de Reassentamento Involuntário do Banco Mundial e na avaliação *ex-post* da PRI 1 do PLN.

conformidade com a legislação ambiental brasileira, que trata da necessidade de criação de zonas de amortecimento para mananciais, as chamadas Áreas de Preservação Permanente (APPs); c) sistema de infraestrutura de coleta e tratamento de esgoto e d) sistema viário (TERESINA, 2008).

Os imóveis a serem removidos nas áreas 2, 3 e 4 do PLN, conforme Marco de Reassentamento Involuntário de Famílias (2014), devem situar-se, assim, em espaços destinados à reabilitação dos sistemas de macrodrenagem, a obras de requalificação urbana e a melhorias de sistema viário. Está previsto, também, dentre as situações de imóveis para desapropriação e remoção, aqueles encontrados em áreas tidas pelo poder público municipal como de risco²²⁸, o que justifica a desobstrução, por parte do PLN, de territórios sujeitos a inundações. Consoante os documentos do PLN, o atendimento à legislação ambiental brasileira que estipula uma faixa de proteção e segurança de 30m para a edificação de moradias em ambientes lacustres e/ou drenados por recursos hídricos, sob a perspectiva de possíveis extravasamentos d'águas, e a necessária desobstrução da área de segurança do aeroporto Senador Petrônio Portela²²⁹, constituem-se em situações, na visão do poder público, que deve gerar, também, o reassentamento involuntário de famílias²³⁰. Há, ainda, imóveis remanescentes na área 1 que devem ser removidos.

A pesca artesanal, o cultivo de vazantes e a horticultura são práticas diretamente ameaçadas pelas intervenções de remoção e reassentamento involuntário do PLN II. A PMT alega não ter plano de atendimento a vazanteiros e vazanteiras da região. Como disse uma técnica do programa, os projetos executivos direcionados para essa atividade “ainda estão em estudo”. O certo é que em nenhum momento do texto do PLN há qualquer referência à existência de vazantes nas áreas de intervenção do programa. Essas concentram-se principalmente às margens do rio Parnaíba, ao longo da Avenida Boa Esperança, em áreas da

²²⁸ A propósito, ver Pereira (2017).

²²⁹ Ao longo dos anos, as mediações do aeroporto de Teresina passaram por um processo de povoamento e ocupação. Hoje, famílias residem próximo ao aeroporto, e correm riscos de serem desapropriadas pelas obras de reforma e ampliação previstas pelo Estado para o Aeroporto Senador Petrônio Portela. O discurso de proteção e segurança impulsiona moradores e moradoras da zona Norte da cidade a saírem da região e a desocuparem as áreas circunscritas nas proximidades do aeroporto, dentre elas, a Avenida Campo Maior, no bairro Nova Brasília, onde se encontra uma casa de culto afro-religioso.

²³⁰ Os planos de ação da PRI 2 têm como marco legal a Lei Federal nº 12.608/12, que diz ser “dever da União, dos Estados, dos Municípios e do Distrito Federal adotar medidas necessárias à redução dos riscos de desastres”, o Artigo 5º da Constituição Federal, que declara que “a lei estabelecerá o procedimento para desapropriação por necessidade ou utilidade pública, ou por interesse social, mediante justa e prévia indenização de dinheiro, ressalvados os casos previstos nesta Constituição”, o Decreto-Lei 3.365, de 21.06.41, que dispõe sobre a desapropriação para utilidade pública em todo o território nacional, e a Portaria Interministerial nº 477/13, em seu artigo 6º, que trata sobre o Programa Minha Casa Minha Vida.

União. Como declara a PMT, se tomar como base as intervenções propostas pelo programa, moradores e moradoras da região serão impedidos de cultivar seus “legumes” nessas áreas²³¹, sendo expropriados e expropriadas de suas terras.

Como esta política pública de intervenção urbanística tem dialogado com culturas religiosas de matrizes africanas na cidade? É do que falo, a seguir.

4.1 “PRAÇA DOS MARGINALIZADOS”: a Praça dos Orixás como lugar de Povos de Terreiros em Teresina

Arelada a contextos urbanos e a processos de formação histórica, política, social, cultural e econômica de sociedades, a praça, como uma manifestação morfológica da espacialidade urbana, reflete formas específicas de ocupação, organização e apropriação do espaço citadino (CLADEIRA, 2007). Comumente definida como espaço coletivo de caráter multifuncional e de significativos marcos visuais, ligados estreitamente ao desenvolvimento socioespacial da cidade, estando a ela integrada, a praça, é território de referência, demarcado e significado na malha urbana (MENDONÇA, 2007; CLAREIRA, 2007). E diferencia-se de outras áreas da urbe por apresentar “vazios” que possibilitam rupturas com a paisagem moldada e transformada pelas edificações (CLAREIRA, 2007).

A praça, em geral, com desenho arquitetônico de expressiva cobertura vegetal, e com mobiliário lúdico, esportivo e contemplativo (MENDONÇA, 2007), tem sido objeto permanente de políticas de planejamento e de intervenções urbanísticas, sobretudo daquelas ditas de “(re)qualificação e (re)vitalização”, caso do PLN. Longe de ser uma invenção moderna, que tem como sustentáculo para sua edificação a retórica acerca da necessidade de criação/recuperação de espaços públicos voltados à promoção de melhoria da qualidade de vida em ambientes urbanos – que muitas vezes aparece apoiada em intervenções que acionam temáticas ambientais e culturais, e em discursos que reforçam, enfaticamente, a importância estética, urbana e turística da praça no traçado geométrico e paisagístico da cidade – esse equipamento urbano pode ser encontrado em diversos modelos de sociedades e urbes, inclusive naqueles pertencentes à antiguidade clássica, como as grega e romana.

Nessas civilizações, a praça, reconhecida publicamente por sua arquitetura, normalmente monumental, constituía-se em centro vital da cidade, estando diretamente relacionada à formação político-administrativa da cidade-Estado. A Ágora e o Fórum, como

²³¹ Sobre a construção de territorialidades nas vazantes na zona Norte de Teresina, consultar Pereira (2016).

era chamada a praça na Grécia e em Roma, era o lugar da vida cívica, o espaço, por excelência, de encontro daqueles considerados “cidadãos”. O centro da vida religiosa de um povo (CALDEIRA, 2007). Estrategicamente situada na área central da cidade, a praça, assim, era símbolo da manifestação da esfera pública, do exercício da vida ativa e política de gregos e romanos.

Apesar de ter adquirido significados diferentes ao longo da história, Gonh (2013) diz que em todas as épocas a praça tem uma função comum, expressa em seu caráter político/social. De lugares de memórias e de acesso, esse equipamento foi e continua sendo lugar de acolhimento de importantes acontecimentos da cidade, entre eles, as lutas sociais. Para Gonh (2013), no século XXI, com a ebulição de novos movimentos sociais, marcados pela expressiva participação da juventude e o uso de tecnologias, a praça, além de ser o espaço do lúdico, da convivência e da manifestação da vida, como refere Mendonça (2007), Barros, R. C. (2010) e Melo e Jesus (2016), é, também, o lugar das reivindicações, das marchas, dos protestos e das ocupações. A praça é o lugar dedicado ao exercício da cidadania (GONH, 2013).

Na contemporaneidade, com a retomada de espaços públicos por cidadãos e cidadãs, esse equipamento, que nas cidades modernas parecia esquecido na imensidão urbana, como enfatiza Caldeira (2007), com base em Sitte (1988), ressurgiu como espaço coletivo, reafirmando sua vocação e retomando antigas funções, enquanto espaço público (CALDEIRA, 2007). Nesse sentido, a praça, conforme Gonh (2013), voltou a ser centro de mobilizações sociais, reavendo seu conteúdo político. A praça tornou-se, então, o espaço dos indignados, ou simplesmente do povo, podendo ser o próprio fato político que impulsiona conflitos e disputas territoriais, culturais, religiosas e identitárias entre grupos no espaço urbano, caso da Praça dos Orixás, em Teresina.

Entendendo a praça não apenas como um espaço físico-geográfico, mas, também, como espaço simbólico, capaz de englobar elementos socioculturais que remetam a territorialidades e sociabilidades, a construção de memórias, a (re)conhecimentos identitários, a manifestações políticas e a experiências culturais diversas, inclusive, religiosas, como mostram Caldeira (2007), Gonh (2013) e Barros, R. C. (2010), e que as maneira de se apropriar/utilizar e significar o espaço urbano fogem à planificação urbanística (CERTEAU, 1996). Nesta dissertação, trato, metaforicamente, a Praça dos Orixás, como lugar dedicado a povos que historicamente vivem na diáspora (HALL, 2003)²³². Amplamente reconhecida entre Povos de Terreiros como um

²³² Seja a original, desde o processo de colonização europeia no continente americano, seja a diáspora interna, no próprio espaço urbano.

lugar de reparação ao abandono do Estado a pessoas de religiosidades de matrizes africanas e indígenas, a Praça dos Orixás, como “Praça dos Marginalizados”, aqui é vista como um lugar para a “gente negra em Teresina”. Um lugar para Povos de Terreiro. O lugar dos que historicamente foram/são “marginalizados”. Estas são as expressões ouvidas localmente entre representantes de Povos de Terreiros na pesquisa.

No entanto, se “a praça é do povo como o céu é do condor”, como já dizia o poeta Castro Alves, e como atualizado por Caetano Veloso²³³ cabe perguntar quais os “lugares”, “os não lugares” e os “entre-lugares” (BHABHA, 1998) das culturas religiosas de matrizes africanas em Teresina, e por que não dizer, de negros e negras na nossa sociedade? Será a Praça dos Orixás a da cidadania negra? Será que o lugar público de Povos de Terreiros em Teresina é esta Praça? Afinal, que lugar é esse na paisagem urbana, cultural e religiosa da cidade? Que lugar é esse para os Povos de Terreiros de Teresina?

Vale lembrar que em cumprimento a uma das políticas de salvaguardas previstas pelo Banco Mundial²³⁴, acionadas pelo PLN II, a Praça dos Orixás, é parte das “intervenções físicas e culturais” do PLN, elencadas no componente 3 do programa – Desenvolvimento Econômico e Social nas Lagoas do Norte – deve ser edificada na Rua Jardim Borralho (figura 48), no bairro São Joaquim, às margens do Canal Padre Eduardo, que interliga os bairros São Joaquim, Matadouro e Olarias (TERESINA, 2014).

²³³ Na canção “Um frevo Novo”, do álbum “Muitos Carnavais”, lançado em 1977.

²³⁴ Política de Salvaguarda 4.11 que trata sobre os recursos físico-culturais e proteção ao patrimônio cultural.



Figura 48: Imagem por satélite da localização da futura Praça dos Orixás. Em destaque, o local exato para a construção da praça. **Fonte:** *Googel Earth* (2016).

Vista pelo poder público municipal como um espaço de memória/celebração de cultos afro-religiosos na zona Norte de Teresina, destinado à “preservação da cultura religiosa de origem africana – Umbanda e Candomblé” (TERESINA, 2014, p. 47) e à proteção das identidades e culturas de Povos Tradicionais de Terreiros, a edificação da Praça dos Orixás é um projeto arquitetônico agregado ao desenho original da segunda etapa do PLN. A sua construção insere-se no conjunto de equipamentos comunitários/sociais²³⁵ voltados para o

²³⁵ De acordo com o RAA (2014), os equipamentos comunitários/sociais fazem parte do conjunto de intervenções com vistas a requalificação urbana e ambiental da região das Lagoas do Norte e deve favorecer atividades turísticas, comerciais e culturais na região. A PMT diz que esses equipamentos são importantes para o sucesso do programa, para melhoria da qualidade de vida de moradores e moradoras das áreas alcançadas pelo PLN e para mudanças nos indicadores sociais da região. Particularmente, penso, também, que a execução de obras como construção de espaços para a realização de feiras livres e a comercialização de produtos locais e regionais, como artesanato, ou mesmo a construção de espaços públicos para a realização de eventos culturais e, ainda, a melhoria do estacionamento do Parque Encontro dos Rios, previstos no rol de intervenções qualificadas como equipamentos comunitários/sociais, servem para facilitar a aceitação de moradores e moradoras dos bairros situados nas áreas de intervenção do programa e da sociedade teresinense, de forma geral, das intervenções que o PLN vêm operando na zona Norte da cidade. Estas intervenções, a meu ver, são utilizadas pelo poder público de forma estratégica para evitar possíveis atitudes contrárias ao programa, por parte da população, e para conquistar os cidadãos e cidadãs. Nesse contexto, os equipamentos comunitários/sociais construídos, e a serem construídos pelo PLN, estão tipificados em 4 eixos: Saúde, Educação, Econômico, Cultural. A Praça dos Orixás, como intervenção física e equipamento comunitário/social, como diz o documento do programa, situa-se no “eixo cultural”.

chamado “eixo cultural” do programa, o que leva a reflexões sobre os diversos usos da cultura na sociedade (CERTEAU, 2012) e sobre cultura e representação política (VENTURA, 2010).

Apesar de ter sua construção associada à ideia de proteção e preservação de expressões históricas e culturais de religiosidades de matrizes africanas na zona Norte da cidade, ressalva-se a ausência, no texto do programa, daquilo que o poder público compreende como “proteção e preservação” das práticas culturais, identitárias e religiosas afro-brasileiras, que constituem a paisagem cultural e religiosa da região²³⁶. Nesse âmbito, cabe-nos as seguintes indagações: o que o poder público considera, de fato, patrimônio cultural da zona Norte? Em que sentido a PMT concebe a ideia de proteção ao patrimônio cultural? O que a PMT entende como preservação da cultura local e das culturas religiosas de matrizes africanas?

A construção da Praça dos Orixás, nessa perspectiva, justifica-se no discurso do poder público municipal, em razão da atividade cultural ligada aos cultos afro-brasileiros na zona Norte. Como dito no capítulo 3 desta dissertação, nessa região, registra-se a presença marcante das culturas de terreiros. Por outro lado, a edificação de um espaço direcionado às culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas pode ser considerada, também, como uma tentativa, por parte da gestão pública municipal, de compensar históricas agressões às identidades cultural e religiosa de Povos de Terreiro da cidade, novamente reforçadas, à medida em que, concomitante à criação da Praça dos Orixás, terreiros na zona Norte encontram-se ameaçados de remoção involuntária – para utilizar os termos do programa – devido a obras do PLN.

Tal fato revela, pois, uma profunda contradição no interior do PLN. Afinal, a retirada de casas de cultos afro-religiosos em decorrência de intervenções urbanas deve causar prejuízos irreparáveis às culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas da cidade, indo de encontro à própria ideia de proteção ao patrimônio cultural defendida pelo PLN. Vê-se, assim, que é impossível pensar a edificação de um espaço público para as religiões de matrizes africanas e indígenas dissociado da ameaça de remoção involuntária de terreiros e de famílias de santo. Essas duas ações do PLN dão-se de maneira imbricada.

²³⁶ Vale enfatizar que não há informações referentes às casas de culto afro-religioso e ameríndio da zona Norte e/ou dados que façam menção a Povos de Terreiro na região e à presença histórica das comunidades umbandistas/candomblecistas nessa parte da cidade nos documentos do programa. Não foram identificados na pesquisa estudos específicos, por parte da PMT, que abordem a relevância social, cultural e identitária dos Povos de Terreiros da zona Norte e que sirvam para subsidiar a proposta de intervenção urbanística e cultural da Praça dos Orixás. Por enquanto, a pesquisa acionada para fundamentar a importância da construção de um espaço público para religiões de matrizes africanas é o mapeamento das comunidades de terreiro de Teresina, organizado por Lima, S. O. (2014), e outros dados censitários sobre a população de terreiro da cidade, disponíveis no IBGE. Além desses, esses estudos e dados, o discurso de alguns pais e mães de santo da região enfatiza a presença marcante de comunidades umbandistas e candomblecistas na área.

Voltarei ao tema da ameaça de remoção dos terreiros na zona Norte de Teresina na seção seguinte desta dissertação. Por ora, pretendo apresentar as motivações para a criação da Praça dos Orixás, na região das Lagoas do Norte, e o projeto arquitetônico desse empreendimento, com ênfase no processo de construção da praça e os consensos e dissensos internos entre Povos de Terreiro, e desses com o poder público, de modo a atentar para as problemáticas que têm marcado as discussões sobre a Praça dos Orixás e refletir sobre os lugares de Povos de Terreiros em Teresina. Assim, o foco das análises recai na busca de apreender os sentidos que vêm sendo construídos e acionados pelas comunidades de terreiro, no que diz respeito a esta intervenção que contempla a “dimensão físico-cultural” do PLN. Nesta parte do capítulo, as identificações de interlocutores e interlocutoras serão omitidas²³⁷, só sendo feitas por desejo espontâneo de interlocutores e interlocutoras da pesquisa.

No que tange à edificação da Praça dos Orixás em Teresina, um representante do Comitê Lagoas do Norte²³⁸ relata que ainda na primeira etapa de implantação do PLN, o Comitê registrou uma “perda da identidade cultural da região Norte da cidade”, expressa na remoção de barracões de grupos de Bumba Meu Boi, e na possibilidade de algumas comunidades de terreiro, em virtude das obras do programa, serem removidas/desapropriadas²³⁹. Dada a vasta concentração de templos na região, esse Comitê, entidade da sociedade civil, diagnosticou ser necessário “resgatar a cultura da região”, tendo em vista que os principais afetados pelas transformações na paisagem cultural da zona Norte, ocasionadas pelas intervenções do programa, seria a própria comunidade e a população teresinense. Vê-se, aqui, que o representante do Comitê Lagoas do Norte reconhece a incidência do PLN na vida cultural da região, em específico, na configuração, inclusive, territorial, das culturas religiosas de matrizes

²³⁷ A decisão de omitir o nome de interlocutores e interlocutoras da pesquisa deve-se à necessidade de preservar identidades de pais e mães de santo, evitando exposições desnecessárias, dada a natureza política do objeto desta pesquisa.

²³⁸ De acordo com o Regimento Interno do Comitê Lagoas do Norte, este Comitê tem como objetivo fiscalizar e acompanhar as obras do programa, propondo, quando julgar necessário, novas diretrizes e metas para aperfeiçoar e melhorar as intervenções do PLN, verificando se as ações do programa estão sendo executadas dentro do tempo previsto e, principalmente, se estão sendo implementadas de maneira correta e eficiente.

²³⁹ Francisco Pereira, autor da dissertação “Bumba Meu Boi! (Cultura popular e política de eventos em Teresina-Pi: encontros e desencontros na arena pública da festa)”, em palestra ministrada para discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS), realizada em julho de 2016, alertou para a redução do número de grupos culturais de Bumba Meu Boi na cidade. Segundo ele, da época em que realizou sua pesquisa, entre os anos de 2010-2011, até 2016, mais da metade dos grupos culturais de Bumba Meu Boi de Teresina haviam acabado. Dentre os que ainda sobrevivem na cena cultural na cidade, Francisco Pereira ressaltou a redução de brincantes na folia do Boi. A zona Norte foi uma das regiões de Teresina em que este quadro anunciado pelo pesquisador ganhou contornos significativos.

africanas e indígenas. Reforço que o texto do programa parece desconsiderar as influências do PLN na (re)construção de territórios, paisagens, memórias, identidades e culturas de bairros localizados na zona Norte. Quando o assunto são as religiões de matrizes africanas e indígenas, a mudez dos documentos é ainda mais evidente.

De acordo com o representante do Comitê Lagoas do Norte, a entidade, em 2012, organizou o seminário “Sustentabilidade e Cultura: um Norte para Teresina”, e na ocasião foi discutida a ideia de construção de uma Praça dos Orixás, em memória e homenagem ao Povo de Terreiro da zona Norte da cidade. Depois disso, como explica essa liderança, foi realizada uma reunião com grupos de matrizes africanas e indígenas da região, para refletirem sobre a construção da praça²⁴⁰, dado o possível remanejamento de terreiros das áreas de intervenção do programa. Adeptos e adeptas das religiosidades de matrizes africanas e indígenas que participaram dessa reunião, como assevera o representante do Comitê, também concordaram acerca da incidência do PLN no processo de formação de identidades, e nas culturas de terreiro na zona Norte de Teresina. Além de discursos que acionaram a (des)territorialização de terreiros como fator motivacional para edificação da Praça dos Orixás, o representante do Comitê associou o empreendimento à necessidade de investir e dar visibilidade às culturas de terreiro da região, pontuando que a praça, também, poderia gerar renda à população local.

Observa-se, então, que neste primeiro momento, a criação da Praça dos Orixás estava estritamente relacionada às ameaças de remoções/desapropriações de terreiros das áreas de intervenção do PLN, e suas consequências na (re)constituição do campo religioso (BOURDIEU, 2007) da região e de seu patrimônio cultural e religioso. Essa ideia foi reforçada por uma filha de santo, que em entrevista realizada no ano de 2016, afirmou que a praça funcionaria como uma espécie de “compensação” à remoção de casas de cultos afro-religiosos e indígenas da área. No entanto, outros discursos sobre a edificação da Praça dos Orixás também passaram a ser acionados, os quais, por sua vez, já não se encontram mais relacionados à remoção/desapropriação de terreiros.

Esses outros discursos focalizam a importância das culturas religiosas de matrizes africanas para a zona Norte da cidade, questões étnico-raciais, e outras questões culturais e identitárias que tem ganhado força no debate sobre a Praça dos Orixás, sendo acionado com frequência pela gestão pública municipal e demais partidários da construção da praça, incluindo Povos de Terreiros. A propósito, um técnico da PMT, advoga:

²⁴⁰ Informação obtida por meio de entrevista a representante do Comitê Lagoas do Norte, em 17/11/2015, no bairro São Joaquim.

Teresina tem uma tradição muito grande de terreiros e tem uma grande concentração na zona Norte, tanto na região das Lagoas do Norte como na região da Santa Maria da Codipi. Eu acho [sic] que em 2013-2012 o pessoal do Comitê Lagoas do Norte fez um seminário. Acho [sic] que foi chamado de um Norte para Teresina e, aí, dentro desse contexto, eles viram a questão de terem um espaço para homenagear os orixás e as religiões de matriz africana. Eles também queriam espaço para fazer homenagens, mas não necessariamente rituais, mas um espaço de confraternização e eventos. Em 2014, a gente começou a fazer os projetos da segunda fase do Lagoas do Norte e a gente lembrou [sic] dessa parte já em 2014. A gente colocou, fez um aditivo a empresa projetista do que a gente queria fazer. A ideia inicial era fazer a Praça dos Orixás nas novas intervenções [...]. Esse processo foi um processo muito discutido com a comunidade. Então, eu acho que a gente teve umas seis ou setes reuniões que foram feitas e que o projeto foi discutido. Eles deram o programa de necessidade deles e, aí, a gente foi atrás de um arquiteto que conhecia essa cultura, que fazia especialização no tema arquitetura de terreiros, e então tinha conhecimento sobre o assunto (Comunicação Oral, Técnico do Programa Lagoas do Norte)²⁴¹.

Por seu turno, lideranças religiosas de terreiro, também reclamam para si a ideia inicial de construção da Praça dos Orixás, afirmando que há cerca de dez anos esperam e lutam pelo direito de ter, no espaço público, símbolos da sua fé e religiosidade²⁴². O movimento de terreiro de Teresina²⁴³, nessa perspectiva, é apontado entre alguns religiosos e religiosas, como o grande idealizador do projeto da Praça dos Orixás. Para um pai de santo representante desse movimento na cidade, o projeto da Praça dos Orixás surgiu, ainda no ano de 2003, dez anos antes da data referida [pela PMT], quando ele e Pai Oscar de Oxalá, hoje falecido, pensaram em um espaço para as comunidades tradicionais de terreiro de Teresina²⁴⁴.

Acompanhando essas múltiplas razões, em meados de 2013, moradores e moradoras do bairro São Joaquim, adeptos e adeptas das religiosidades de origens africanas e indígenas, membros do Comitê Lagoas do Norte, e outras lideranças locais e políticas da cidade, realizaram ato público em favor da construção, como parte das intervenções do PLN, de um espaço destinado a religiões de matrizes africanas e indígenas na zona Norte da cidade. Este espaço foi batizado por moradores e moradoras, e demais envolvidos com esse pedido, como Praça dos Orixás. Na época, as pessoas que participavam do ato informaram à imprensa que cobria a manifestação que o local deveria receber o nome do escritor piauiense Julio Romão da

²⁴¹ Entrevista cedida em 17/12/2015, à pesquisadora, na Prefeitura Municipal de Teresina.

²⁴² Sobre a presença das religiões no espaço público, ver Giumbielli (2008).

²⁴³ Sobre movimento de terreiro, rever nota de rodapé 125, no segundo capítulo desta dissertação.

²⁴⁴ Informação oral de pai de santo da zona Norte de Teresina, no dia 27/10/16, em evento organizado pelo CENARAB para discutir Lei, Polícia e Religião de Terreiro: equívocos e acertos nas formas de abordagem, na sede do Centro de Formação e Aperfeiçoamento de Praças (CFAP-PI).

Silva²⁴⁵. Naquele tempo, já se falava o que o espaço teria 12 estátuas de orixás, com iluminação própria, edificação de palcos para apresentações artísticas, e instalação de bancos e arquibancadas²⁴⁶.

Por seu turno, em entrevista com um pai de santo da região foi mencionado que a comunidade de terreiro teve algumas dificuldades para escolher o local de construção da Praça dos Orixás, demorando a entrar em consenso quanto ao lugar da edificação. Quando perguntado sobre isso, o pai de santo preferiu não comentar sobre os motivos do desacordo entre Povos de Terreiro quanto à escolha do lugar. Em outras entrevistas, esse conflito não foi relatado. É oportuno enfatizar que conforme o observado em campo e registrado em entrevistas a pais e mães de santo da região das Lagoas do Norte, algumas lideranças religiosas tomaram conhecimento da construção da praça somente no dia de demarcação do território da Praça dos Orixás, em 21 de novembro de 2015, quando seus irmãos e irmãs de santo as convidaram para se dirigir até o local para participar da cerimônia de bênçãos ao lugar. À PMT e técnicos envolvidos com o projeto ligam a concepção da Praça dos Orixás a uma demanda dos Povos de Terreiro de Teresina, e afirmam terem sido eles os responsáveis pela escolha do local onde deve ser erguida a praça²⁴⁷.

A comunidade dizia que eles não tinham nenhum local que eles se sentissem acolhidos para manifestar a religiosidade deles [Povos de Terreiros], né. Assim, eles queriam um local que eles [Povos de Terreiros] não achassem, por exemplo, que estariam invadindo uma praça de igreja [Católica Apostólica Romana], que não estariam marginalizados. Um local que teria que ser pensado especialmente para eles [Povos de Terreiros] para que eles se sentissem à vontade para fazer as manifestações religiosas deles [Povos de Terreiros] (Comunicação Oral. Técnica contratada pela PMT, responsável pelo Projeto da Praça dos Orixás)²⁴⁸.

A escolha do local, realmente... Assim, a gente tinha uma área, lá [referindo-se a região das Lagoas do Norte onde vai ser construída a praça]. Tem uma praça. [...] E porque que a gente também escolheu lá? Também tem uma questão arquitetônica. Além de precisar ser na zona Norte, por causa da maior quantidade de terreiros ser lá, foi uma solicitação da comunidade, que mora próximo do Lagoas do Norte, que tivesse um espaço lá. Para que isso fosse feito, a gente alinhou vários elementos. Precisava ser perto da água,

²⁴⁵ Escritor, jornalista e poeta piauiense considerado um dos pioneiros no movimento pela luta da igualdade racial no Brasil. Júlio Romão, como era conhecido, chegou a ocupar uma cadeira na Academia Piauiense de Letras, tendo publicado diversas obras, como: *O Golpe Conjurado* (1950); *Os Escravos: dramatização das vozes da África* (1947); *A Parábola da Ovelha* (1963) e *Zumbo Zumbu* (1967).

²⁴⁶ Informação disponível em: <http://180graus.com/noticias/segunda-etapa-do-lagoas-do-norte-preserva-tradicoes-culturais-da-regiao>. Acesso em: 10/10/16.

²⁴⁷ Informação obtida em reunião organizada pela PMT para tratar sobre a Praça dos Orixás, realizada no dia 21/04/2016, no bairro São Joaquim.

²⁴⁸ Entrevista concedida em 31/06/2016 à pesquisadora, em bairro da zona Leste de Teresina.

porque tem uns orixás que são de água. A gente queria um lugar que tivesse muita árvore. Com mais árvores plantadas, né. Também tem os elementos que são das matas e tal...E casou que, lá, a gente já tinha uma quadra de esportes perto e um vestiário. Então, a gente achou muito bom, que se tivesse alguma coisa de palco, eles já poderiam usar o vestiário existente. Então, já chegaram para mim com a escolha deste terreno nesse local (Comunicação Oral. Técnica contratada pela PMT, responsável pelo Projeto da Praça dos Orixás)²⁴⁹.

A partir desse relato, percebe-se que a escolha do local de edificação da Praça dos Orixás alinhou conceitos urbanísticos e religiosos. Os primeiros orientados pela PMT, e os segundos, indicados pela cosmovisão e ritualística das religiões de matrizes africanas e indígenas. Em consonância com o argumento da PMT acerca de a Praça ser uma demanda dos Povos de Terreiros, uma mãe de santo relatou:

Tem muitos lugares por aí que têm praça. Só não tem nada para nós aqui. Porque aqui não vem nada para nós. É difícil para nós, aqui, as coisas. Não tem praça, não tem, assim, um lugar adequado que tenha aquela sala só para nossa reunião, para assistir uma reunião, um encontro, uma palestra. Nós não temos. Quando é para ter, assim, uma reunião, sai caçando onde é o lugar que vai fazer. Aí, ficava bom a praça. [...] A gente precisa muito de um espaço. De ter aquele local para nós. Porque às vezes, né, a gente tem que ter os nossos encontros de umbandistas, participando, de uma brincadeira, de uma palestra e não tem onde (Comunicação Oral, Mãe de Santo)²⁵⁰.

A fala acima, além de fazer menção ao desejo de Povos de Terreiros de terem um lugar para se reunir e viver sua espiritualidade, mostra a falta de assistência do poder público a comunidades de matrizes africanas e indígenas em Teresina

Considerando essa arena discursiva como um processo de atribuição de sentidos (SPINK, 2000), que extrapola a relação entre Povos de Terreiro e o PLN, penso a cidade como um artefato histórico e social (LÉFÈBREVE, 2001), e os espaços urbanos como espaços produzidos por atores sociais que, em seu cotidiano, lhe atribuem significados, por meio de um conjunto de práticas sociais e culturais, apropriações e usos, e que, no âmbito da religiosidade, também lhe sacralizam. Assim, descrevo o lugar em que deve ser construída a Praça dos Orixás, observando as áreas de ligação e influência deste espaço com outros circuitos, trajetos, manchas e pedaços da cidade (MAGNANI, 2002; 1996). É a partir do entendimento dos espaços urbanos como lugares continuamente transformados e (re)significados em vários domínios do ambiente social, por quem nele vive, trabalha, transita, passa, ou simplesmente o usa (MAGNANI, 1996), que busquei etnografar o lugar e suas relações com a cidade e com os Povos de Terreiro.

²⁴⁹ Entrevista concedida em 31/06/2016, à pesquisadora, em bairro da zona Leste de Teresina.

²⁵⁰ Entrevista concedida em março de 2016, no bairro São Joaquim.

Na perspectiva da antropologia urbana (VELHO, 2003; MAGNANI, 1996), realizei caminhadas de reconhecimento na área delimitada pela PMT para a construção da Praça dos Orixás, no intuito de mapear roteiros, fronteiras e pontos de ligação com outras partes da cidade. Em esforço de aproximação com o local, também procurei passar, ali, pelas ruas Aristóteles e Jardim Borralho, dentre as quais deve ser construída a praça, em diversas horas do dia, e em vários dias da semana. O objetivo das caminhadas, passagens pela área, e conversas com habitantes do lugar, era compreender como a população que reside nas proximidades do Canal Padre Eduardo, como é conhecido o manancial que passa por essa região, e que transita por esse espaço, relaciona-se com o local, com os equipamentos urbanos lá encontrados e como estabelece vínculos com o lugar.

Para isso, passei a observar e a identificar também os espaços vazios e construídos, as rotinas, os fluxos, os movimentos, as formas de apropriação que os atores sociais estabelecem naquele cenário, buscando entender os significados, no plano local, evocados para aquele espaço-lugar da zona Norte de Teresina. Ainda, no intuito de entender como o lugar em que vai ser construída a praça insere-se na dinâmica urbana e espacial da cidade, e como os Povos de Terreiros relacionam-se com esse local, tentei identificar as casas de culto afro-religiosos localizadas nas proximidades do lugar, e em bairros adjacentes.

Ainda nos meses iniciais da pesquisa, realizei minha primeira excursão pela área em que deve ser edificada a Praça. Para minha surpresa, o local já se encontrava urbanizado (figuras 49 a 52) há pouco mais de 2 anos, conforme informações de moradores e moradoras da região. Com vasta extensão territorial, o espaço é drenado, como já dito, pelo Canal Padre Eduardo²⁵¹, que nessa área, com dimensões mais amplas, alcança maior profundidade. Com mais volume, na forma de uma lagoa, ganha um espelho d'água permanente. No lugar, campos com árvores de grande porte misturam-se a campos descobertos por vegetação. No entorno do canal, calçadas e duas áreas de estacionamento, a primeira na rua Jardim Borralho, e a segunda, na rua Aristóteles. Há, no lugar, também, alguns bancos de concreto e um pontilhão decorativo. A pavimentação da calçada, a organização do espaço e a presença de pontilhões seguem o mesmo modelo/padrão de outras obras do PLN, o que demonstra a preocupação da PMT com a padronização das intervenções do programa.

²⁵¹ Este canal, inicia-se nas intermediações do bairro Matadouro, sendo ligado à Lagoa do Pantanal, localizada no Parque Linear Lagoas do Norte. O canal, já urbanizado pelo PLN compõe a paisagem espacial deste Parque, seguindo até o bairro São Joaquim, quando, liga-se a outro canal, (também já “requalificado” pelo programa), o canal de São Joaquim, que mais adiante encontra-se com a Lagoa da Piçarreira.



Figura 49: Imagem fotográfica da vista da área onde deve ser construída a Praça dos Orixás. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro São Joaquim, em dezembro de 2015.



Figura 50: Imagem fotográfica da rua João Henrique Rebelo. Ao fundo, pontilhão decorativo sobre o Canal Padre Eduardo. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro São Joaquim, em dezembro de 2015.



Figura 51: Imagem fotográfica da área onde deve ser construída a Praça dos Orixás. Ao fundo, residências. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro São Joaquim, em dezembro de 2015.



Figura 52: Imagem fotográfica da área pavimentada no local onde deve ser construída a Praça dos Orixás. Ao fundo, pontilhão decorativo. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro São Joaquim, em dezembro de 2015.

O lugar é uma área residencial. As casas situadas no entorno do canal, em razão das intervenções do PLN, tiveram suas fachadas reformadas, semelhante ao que aconteceu com residências localizadas nas ruas que margeiam o Parque Linear Lagoas do Norte. Os imóveis reformados pela PMT receberam pinturas padronizadas em suas fachadas. De acordo com habitantes do lugar, a PMT estabeleceu uma paleta de cores para utilizar na reforma das fachadas das casas, obedecendo uma ordem que variava nos tons de creme a azul claro. Aos

moradores e moradoras não foi conferida a opção de escolha das cores que deveriam ornamentar os muros e as paredes de entrada da sua casa.

As ações de “requalificação urbana” na paisagem local e a padronização das fachadas de residências na região das Lagoas do Norte, contribuem para a intensificação da especulação imobiliária nas áreas de intervenção do PLN. Os imóveis situados no entorno da futura Praça dos Orixás, tal qual aqueles localizados nas intermediações do Parque Linear Lagoas do Norte, e de outras obras do programa, concluídas, devem passar/estão passando por esse processo. Estas ações de caráter higienista/sanitarista retratam, principalmente, a primazia por intervenções de natureza físico-estrutural do PLN, muitas das quais voltadas para o “embelezamento” da cidade. Com efeito, uma análise minuciosa das intervenções propostas pelo programa revela o interesse e/ou prioridade da equipe técnica do PLN para alocação de significativos volumes de recursos para obras de caráter monumental. Como exemplo emblemático desse tipo de intervenção, o Parque Linear Lagoas do Norte. Seguindo essa tendência de urbanismo-espetáculo (SANCHEZ, 1999), encontra-se a edificação da Praça dos Orixás²⁵².

Com base em Sanchez (1999), Arantes (2002), Vainer (2000), Maricato (2002), Debord (2003) e Havery (1989), podemos apontar o PLN como um programa que, com suas ações, vem transformando a paisagem socioespacial teresinense, no intento de projetar mundialmente a imagem de Teresina como “cidade moderna” e com “qualidade de vida”. Com a construção de consensos sociais, controlados e propagandeados pela PMT, por meio de políticas publicitárias disseminadas nos principais meios de comunicação da cidade, afinadas com discurso do representante do poder executivo e sua equipe de governo, que dão sustentabilidade ao projeto. Por essa via, estimulam “um patriotismo cívico” por parte de cidadãos e cidadãs, nos moldes de interesses público-privados. Pode-se dizer que o PLN, com suas intervenções, está construindo novas imagens da cidade, incorporando e legitimando novos usos e apropriações de espaços públicos da região das Lagoas do Norte.

²⁵² Sanchez (1999), Arantes (2002), Vainer (2002), Maricato (2002), Debord (2003), Havery (1989) ajudam a compreender sobre as novas questões urbanas, arquitetônicas e sociais no que tange ao planejamento das cidades, cujo entendimento torna-se aqui imperativo para decodificarmos a essência do PLN. Autores e autoras citados e citadas acima, tecem reflexões sobre cidades, planejamento urbano e estratégico, exploram conceitos relacionados à cidade-empresa, tratam sobre gestão urbana e estratégias para validar políticas urbanas, dentre elas, a engenharia dos consensos, e abordam como as transformações político-econômicas do capitalismo têm influenciado de maneira decisiva na configuração de territórios urbanos, na formação e nas funções das cidades no decorrer do século XX e no século XXI.

Com intervenções físico-urbanas, o programa tende a criar/produzir, na zona Norte de Teresina, atrativos locacionais capazes de captar investimentos, à medida em que a gestão pública municipal busca “vender” a cidade, transformando-a naquilo que Sanchez (1999) chama de cidade-mercadoria. Travestido de política de intervenção urbanística que se propõe, de maneira promissora, a resolver/mitigar os problemas da região, entre eles a pobreza urbana, e alavancar as potencialidades desta parte da cidade, o PLN não traz explícito em seus objetivos o caráter excludente das suas intervenções, agravando antagonismos sociais e ensejando, dentre outras coisas, conflitos urbanos.

Sob a ótica do fetichismo da mercadoria (MARX, 1984), que invade a planificação do espaço urbano em tempos de globalização, observa-se em Teresina, no âmbito das gestões municipais e estaduais, acompanhando o que vem acontecendo em cidades no Brasil e em outros países, o vertiginoso crescimento de equipamentos sociais/culturais urbanos, como os parques públicos. O Parque Poticabana²⁵³, Parque da Cidadania²⁵⁴ e o Complexo Esportivo Parentão²⁵⁵, os dois últimos, obras que levam a assinatura da PMT, materializam a tendência da gestão pública em criar espaços na cidade dedicados ao lazer, à prática esportiva, à contemplação, à socialização, à realização de eventos e ao turismo, que acabam por criar novas culturas e formas de consumir a cidade.

Retomando minhas observações sobre o lugar onde deve ser construída a Praça dos Orixás, nas proximidades do Canal Padre Eduardo, “requalificado” pela PMT, pode-se encontrar, também, além de residências, equipamentos públicos como o Centro Municipal de

²⁵³ Parque de lazer localizado nas margens do rio Poti, próximo à ponte Juscelino Kubitschek e a dois shoppings da cidade. O local foi inaugurado em setembro de 1990 pelo então governador do Estado do Piauí, Alberto Tavares Silva. Em seu primeiro desenho o parque detinha piscinas, tubo-água, brinquedos aquáticos, quadras esportivas, palco para eventos e restaurantes. Após anos de abandono, em maio de 2013, na gestão do governo Wilson Martins o parque foi (re) inaugurado, passando a chamar-se Nova Poticabana. O espaço ganhou novos usos e foi ampliado. Hoje consta com pistas para caminhada, ciclismo e *skate*, além de quadras poliesportivas, palcos e vestiários. (PORTAL PMT, 2013).

²⁵⁴ Localizado próximo a estação de metrô em Teresina, no cruzamento entre as avenidas Frei Serafim e Miguel Rosa, a estrutura do parque consta de anfiteatro com capacidade para 1.500 (mil e quinhentas) pessoas, palco, camarim, banheiros, espelho d’água, pista de *skate*, museu de arte santeira, fontes luminosas, pista de caminhada e ciclismo, estacionamento e um lago. Foram construídos no local passarelas, bicicletários, academia e *playground*. As obras foram orçadas em torno de R\$ 12.000.000, 000 (Doze milhões de reais) com recursos do governo Federal e da PMT. (PORTAL PMT, 2016).

²⁵⁵ O Parentão, inaugurado em setembro de 2015, encontra-se localizado na zona Sul de Teresina e atende principalmente às populações dos bairros Lorival Parente, Saci e Parque Piauí. Sua estrutura contempla quadras poliesportivas, quadras de areia, academias populares, pistas de *skate*, *playground*, pistas para caminhada, campo de futebol, lanchonetes e salas para a equipe que integra a administração do parque. Foram investidos cerca de R\$ 2.000.000,000 (Dois milhões de reais) no empreendimento. (PORTAL PMT, 2015).

Educação Padre Eduardo, o Campo de Futebol Palmeirão e uma quadra poliesportiva. Próximo ao local, localiza-se a sede da Paróquia do São Joaquim. Recentemente, foi instalado no local onde deve ser construída a Praça dos Orixás um *playground*, com equipamentos de recreação/lazer para crianças. Ainda nesse espaço, como informado por moradores e moradoras, há a promessa de construção de uma “academia popular”²⁵⁶ de ginástica.

Para a “requalificação urbano-ambiental” do Canal Padre Eduardo, algumas famílias que residiam na rua Aristóteles, com casas situadas ao longo da extensão do canal, tendo-o como parte de seus quintais, foram removidas e reassentadas em outros bairros da cidade. Curiosamente, uma família já indenizada pelo PLN, em decorrência de ter sua moradia localizada nas áreas de intervenção do programa a serem “requalificadas”, reside em uma das casas que permaneceram, mesmo após intervenções no canal, na rua Aristóteles. Segundo moradores e moradoras da área, e como percebido durante as caminhadas pela região, o espaço onde deve ser construída a Praça dos Orixás é pouco utilizado por habitantes locais. Mesmo com as “benfeitorias” realizadas no local, as pessoas não costumam usá-lo para a prática de atividade física/esportiva, ou mesmo sentarem-se nos bancos, em interação com o lugar/ambiente e outros cidadãos e cidadãs. Também não se vê no local crianças brincando e/ou fazendo outros usos do espaço. Em conversa com uma moradora, ela afirmou, por exemplo, que não deixa seus filhos e filhas brincarem, no lugar, pelo medo de um possível afogamento de crianças, haja vista que não há qualquer tipo de proteção que lhes impossibilite o acesso à lagoa, ou aviso sobre riscos de afogamento²⁵⁷. Nota-se que para alguns/algumas moradores e moradoras, a área não tem qualquer conotação de lazer e/ou contemplação, como quer o PLN.

A insegurança pública do local também foi identificada como fator que reduz o uso do espaço por crianças, como por jovens e adultos. Na ocasião da minha primeira visita, ainda no ano de 2015, pelo turno da manhã, estavam no local adultos do sexo masculino que aparentavam fazer uso e estar sob o efeito de substâncias psicoativas. A esse respeito, moradores e moradoras do lugar afirmaram que ali é área onde, costumeiramente, jovens e adultos fazem uso de drogas, ressaltando a violência e a criminalidade do local, que dispõe de pouco policiamento. Mas,

²⁵⁶ Academia de ginástica pública geralmente instalada pela PMT por meio da Secretaria Municipal de Esporte e Lazer (SEMEL) em praças e parques de bairros da cidade.

²⁵⁷ Informações obtidas em conversas informais com moradores e moradoras do bairro São Joaquim, no dia 09 de dezembro de 2015.

como disse uma moradora, alguns “noiados”²⁵⁸ que frequentam o lugar não representam tanto perigo, sendo conhecidos dos habitantes locais. A área em tela, como observado na pesquisa, é mal iluminada à noite, com alguns espaços em verdadeira penumbra, não se vendo no lugar moradores e moradoras ou passantes. Nesse horário, a área parece ainda mais abandonada pelos cidadãos e cidadinas. É válido lembrar que o bairro São Joaquim, onde se encontra a área exata de construção da Praça dos Orixás, é identificado na cidade como local de altos índices de violência urbana.

Mas, segundo uma moradora, algumas pessoas, ao final da tarde, costumam fazer caminhada no entorno do parque, ou sentar-se nos bancos da praça. Também há relatos do espaço como um lugar de evangelização, utilizado por igrejas cristãs evangélicas, no que tange a aconselhamento, orientação e atendimento a dependentes químicos que circulam na área. Entretanto, mesmo fazendo incursões ao lugar e tendo adquirido o hábito de por ali passar semanalmente, não tive a oportunidade de presenciar/observar em campo momentos como esses.

Com o PLN, as vias públicas da área passaram por intervenções físicas e estão bem conservadas, o que facilita o acesso ao local e o fluxo de trânsito. A rua Jardim Borralho, como via de sentido duplo, que interliga bairros importantes da zona Norte, é bastante movimentada. Cotidianamente, trafegam por essa rua (asfaltada) muitas pessoas. Ali, são encontrados alguns comércios (quitandas, bares), mas grande parte de seus imóveis são domiciliares. Já nas proximidades da Avenida Boa Esperança, via pública na qual desemboca essa rua, registra-se a presença de motéis. Esses empreendimentos multiplicam-se ao longo de parte da Avenida Boa Esperança, o que confere a essa parte do São Joaquim, no dizer de um morador da região, a titulação de “Ilha do Amor”²⁵⁹.

²⁵⁸ Termo utilizado por moradores e moradoras para referir-se a usuários de drogas que utilizam a área onde deve ser construída a Praça dos Orixás. Esta categoria é referida também por Pereira (2017) em sua pesquisa na zona Norte de Teresina.

²⁵⁹ O bairro São Joaquim, em específico, a Avenida Boa Esperança, é uma das referências no que concerne à concentração desse tipo de empreendimento em Teresina, tendo-se instalado, até certo ponto da avenida, vários motéis. Alguns desses empreendimentos aparecem instalados também entre as ruas que desembocam na Avenida Boa Esperança. Estima-se que a chegada desses empreendimentos na região deu-se por volta da década de 1980. Moradores e moradoras da zona Norte dizem que a concentração desses estabelecimentos comerciais neste perímetro urbano deu-se ainda quando os terrenos naquele lugar eram vendidos a preços irrisórios. É válido mencionar que o PLN não selou nenhum desses empreendimentos comerciais, sob o argumento de que tratam de bens privados, que se encontram sob a responsabilidade de seus proprietários, no caso de intempéries na região. Já, domicílios, esses foram selados e/ou identificados como imóveis passíveis de remoção, em ambos os lados da Avenida Boa Esperança, em nome da responsabilidade pública, no que diz respeito ao bem-estar da população, diante, principalmente, de tragédias decorrentes de causas naturais.

A rua Jardim Borralho, em direção ao Norte, na altura da clínica São Joaquim, cruza a Avenida Ruy Barbosa, uma das avenidas mais tradicionais da zona Norte da cidade²⁶⁰. Essa avenida permite acesso aos bairros Nova Brasília, Matadouro, Parque Alvorada e Poti Velho. No ponto de encontro da Ruy Barbosa com a Jardim Borralho, um terminal de integração de ônibus está sendo construído pela prefeitura. Ao lado, o Residencial Zilda Arns. Por trás do terminal há um posto de saúde que atende famílias da região, e a Lagoa do Mazerine, que ainda não passou por processo de “requalificação urbana e ambiental” pelo PLN. Escolas públicas de ensino médio e hospitais mais próximos nessa região, vão ser encontrados somente nos bairros Parque Alvorada. A rua Jardim Borralho constitui-se em área de acesso, também, para a região conhecida popularmente como “Inferninho”²⁶¹, no bairro São Joaquim.

Nas proximidades do local em que deve ser edificada a Praça dos Orixás, algumas casas de culto afro-religioso podem ser encontradas. As Tendas de Santa Joana D’Arc e Nossa Senhora da Conceição, ambas localizadas na rua Cristo Rei, bairro São Joaquim, são as que se encontram mais próximas ao lugar. A Tenda São Sebastião também está a poucos metros da futura Praça dos Orixás. Outras casas de culto afro-religioso, situadas no bairro Mafrense e Nova Brasília, também estão relativamente próximas à futura Praça dos Orixás.

Em novembro de 2015, na semana de celebração da Consciência Negra, o espaço destinado à construção da Praça dos Orixás, no bairro São Joaquim, foi demarcado pela PMT, com o apoio dos Povos de Terreiro da zona Norte de Teresina. Além de ter sido feita uma “bênção” no local, muros das casas situadas na rua Aristóteles, com autorização de moradores e moradoras²⁶², foram grafitados por artistas²⁶³ com símbolos de religiosidades de matrizes africanas e indígenas (figura 53)²⁶⁴.

²⁶⁰ Para saber mais sobre a história da rua Ruy Barbosa, ler Silva F. (2011).

²⁶¹ Essa expressão passou a ser utilizada pela população local, provavelmente em razão dos altos índices de violência e vulnerabilidade social que acometem a área.

²⁶² Os moradores e moradoras assinaram termos de anuência ao grafite dos muros.

²⁶³ A arte em grafite é assinada pelos artistas visuais Washigton Gabriel Cruz e Edno Campos.

²⁶⁴ Essas pinturas em grafite, de acordo com a PMT, abordam as seguintes temáticas: cultura afro-brasileira, preservação da paz e segurança, sincretismo religioso e religiões de matrizes africanas. A grafitação dos muros foi uma realização da PMT, por meio da Secretaria Municipal de Planejamento e Coordenação (SEMPPLAN) e da Secretaria Municipal de Juventude (SEMJUV), através do PLN. Os artistas selecionados para grafitarem os muros das casas que limitam a Praça dos Orixás apresentaram projetos e portfólios de trabalho que foram analisados por uma comissão julgadora formada por representantes da PMT, do Comitê Lagoas do Norte e da comunidade de terreiro de Teresina. Para mais informações ver: <http://conhecateresinacidadeverde.blogspot.com.br/2015/11/grafitagem-da-praca-dos-orixas-acontece.html>; <http://180graus.com/noticias/desenhos-e-cores-transformam-praca-dos-orixas-em-galeria-de-arte-urbana>; <http://180graus.com/noticias/lagoas-do-norte-seleciona-grafiteiros-para-fazerem-arte-na-praca-dos-orixas>; <http://180graus.com/noticias/lagoas-do-norte-transforma-canal-sao-joaquim-em-galeria-de-arte>.

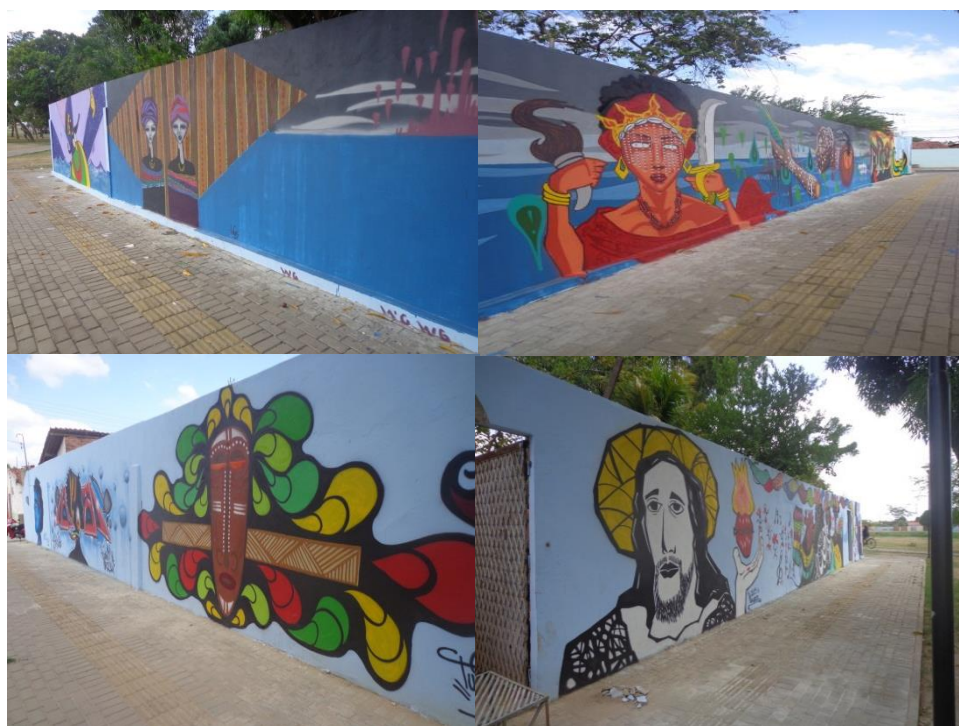


Figura 53: Imagem fotográfica de painéis em grafite em muros das casas na rua Aristóteles. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro São Joaquim, em dezembro de 2015.

Carmo e Moraes (2016) chamam a atenção, no âmbito da dimensão cultural do PLN, para o discurso do poder público municipal sobre transformar as áreas de intervenção do programa, a longo prazo, em “galerias culturais de arte urbanas”, por meio da instalação de painéis artísticos, com diversas pinturas e desenhos em grafite, em muros das casas da zona Norte e em espaços de intervenção do PLN. Nessa perspectiva, algo semelhante ao que ocorreu nos muros das casas na área de edificação da Praça dos Orixás foi realizado no Canal do São Joaquim (figura 54) e nas intermediações do Parque Linear Lagoas do Norte. Os últimos painéis foram confeccionados por artistas visuais, ainda no ano de 2016. Novamente, verifica-se que a ideia de cultura que fundamenta as intervenções do PLN, com base em autores como Geertz (2014), Laraia (2001), Cuche (1999), Gonçalves (1993), Velho (1996), Williams (1958) e Certau (2012), limitam-se à concepção de cultura como arte e empreendimentos/monumentos de contemplação e memória, com fins estéticos e turísticos. É provável que a limitada noção de cultura que alicerça as ações do PLN seja um reflexo direto de como o poder público, em

especial, aquele encarregado da gestão da cultura na cidade e da implantação do PLN, significa e compreende cultura.



Figura 54: Imagem fotográfica do Canal do São Joaquim. Ao fundo, acompanhando todo o canal, os muros das casas grafitados. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro São Joaquim, em dezembro de 2015.

4.1.1 Concepção arquitetônica da praça

Orçado em cerca de R\$ 500.000,00 (quinhentos mil reais), o projeto arquitetônico da Praça dos Orixás inspira-se em outros empreendimentos dessa natureza, edificados em duas federações brasileira, o “Dique do Tororó”²⁶⁵, em Salvador-BA, e a “Praça dos Orixás”²⁶⁶, em Brasília-DF, ambos marcados pela tradição religiosa do Candomblé. Em Teresina, a ideia é de construir uma praça que contemple elementos da religiosidade umbandista, vale lembrar, predominante na zona Norte da cidade, e do Candomblé, com esculturas de orixás em água e

²⁶⁵ O Dique do Tororó, tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), é o único manancial natural da cidade de Salvador, no Estado da Bahia. Trata-se de uma lagoa delimitada ao Norte pelo estádio Itaipava Arena Fonte Nova; e ao Sul, pelo bairro Garcia. Em sua margem esquerda encontra-se o bairro Tororó, e em sua margem direita, o Engenho Velho de Grotas. Nele, constam oito esculturas de orixás flutuando no espelho d’água, assinadas pelo artista plástico Tatti Moreno. Instaladas em 1988, representam os orixás Oxum, Ogum, Oxóssi, Xangô, Oxalá, Iemanjá, Nanã e Iansã. Por sua estrutura e beleza, além de ser um espaço sacralizado para praticantes das religiosidades de matrizes africanas, constitui-se ponto turístico de Salvador.

²⁶⁶ A Praça dos Orixás, de Brasília, localiza-se na área conhecida como “Prainha”, no Lago Paranoá, ao lado da Ponte Costa e Silva, na margem do lado da Asa Sul. Com 16 estátuas de orixás de autoria do artista plástico baiano Tatti Moreno, a Praça dos Orixás é considerada um dos cartões postais da cidade.

em terra²⁶⁷. Teresina, assim, seria a terceira capital do Brasil, e a segunda do Nordeste, com um espaço público voltado a religiões de matrizes africanas²⁶⁸.

Com previsão de início das obras no segundo semestre de 2016 e previsão de término ainda no mesmo ano²⁶⁹, a praça, enquanto símbolo das religiões de matrizes africanas em Teresina, deveria constar, como solicitado pelos Povos de Terreiro da cidade, com espaço para eventos (palco, camarim, arquibancadas), instalações sanitárias, estacionamento, além de esculturas de orixás. Nesse sentido, os grupos religiosos de matrizes africanas e indígenas começaram a se reunir, ainda no ano de 2014, para solicitar – e pensar sobre – a construção da Praça dos Orixás. Os estudos para a elaboração do projeto, por parte da gestão pública municipal, e o desenho arquitetônico da praça, começaram a ser elaborados em outubro do mesmo ano.

Desde a sua primeira apresentação aos Povos de Terreiro de Teresina, em novembro de 2015 (figura 55), até a definição e a apresentação do arranjo final do projeto arquitetônico da Praça dos Orixás, em abril de 2016, algumas modificações, conforme demandas de Povos de Terreiros que participaram do processo de planejamento e construção da praça, foram realizadas no desenho do projeto. A maioria, com o objetivo de adaptar o projeto da praça, antes muito direcionado ao Candomblé – como reconheceu a arquiteta do empreendimento – à religiosidade umbandista. Assim, em todas as alterações, as mudanças resumiram-se ao acréscimo e à disposição de esculturas representativas das religiões de matrizes africanas e indígenas, principalmente da Umbanda.

²⁶⁷ Informação obtida em entrevista cedida à pesquisadora no dia 07/11/2015, no centro de Teresina.

²⁶⁸ Para mais informações ver: <http://www.meionorte.com/noticias/teresina-tera-praca-em-homenagem-a-cultura-africana-306156>; <http://www.portalpmt.teresina.pi.gov.br/noticia/Teresina-tera-primeira-praca-em-homenagem-a-cultura-africana/12846>; <http://180graus.com/noticias/segunda-etapa-do-lagoas-do-norte-preserva-tradicoes-culturais-da-regiao>; <http://www.capitalteresina.com.br/noticias/teresina/projeto-da-praca-dos-orixas-e-apresentado-a-pais-maes-e-filhos-de-santos-34033.html>.

²⁶⁹ Até o momento final de escritura desta dissertação, a Praça não foi construída. Sabe-se apenas que já iniciaram a confecção das esculturas e das obras, tendo o local da edificação sido isolado pela PMT. A praça com construção prevista para 2016, deve ser concluída, segundo estimativa da gestão pública municipal e de Povos de terreiros, ainda em 2017, como informou um pai de santo no “Segundo Encontro Estadual de Gestores com as Comunidades Tradicionais de Teresina”, realizado em fevereiro de 2017, no auditório do Centro de Artesanato Mestre Dezinho.



Figura 55: Imagem fotográfica da apresentação do Projeto Arquitetônico da Praça dos Orixás aos Povos de Terreiro de Teresina. Na imagem, a arquiteta responsável pela criação do projeto explica a pais, mães, filhos e filhas de santo o desenho da praça. **Fonte:** <http://www.capitalteresina.com.br/noticias/teresina/projeto-da-praca-dos-orixas-e-apresentado-a-pais-maes-e-filhos-de-santos-34033.html>.

A princípio, o projeto arquitetônico da praça, assinado pela arquiteta piauiense Karine Tito²⁷⁰, tomou como referência o numeral 7²⁷¹ (Quadro 4). Eram 7 círculos interconectados, que deveriam formar o desenho da praça, e 7 orixás²⁷² (figuras 56 e 57), cada um representando uma cor (branco, amarelo, vermelho, verde, azul, laranja e marrom), e um significado, 7 jardineiras e um palco com 7 pilares. O número 7, também se referia às 7 linhas da Umbanda, como mostra o quadro IV. Nesse primeiro projeto, elaborado entre as paredes de um escritório, os orixás apareciam em diversos espaços da praça, sem necessariamente ter uma ordenação. O

²⁷⁰ Além de arquiteta, Karine Tito é especialista em Gestão de Projetos de Moda, *Design* Estratégico e *Design* de Interiores. Diferentemente do que chegou a ser proferido por representantes da prefeitura, a arquiteta não possui qualquer formação profissional ligada a religiões de matrizes africanas e indígenas, sendo apenas simpatizante das expressões religiosas Umbanda e Candomblé.

²⁷¹ Como diz Cumino (2016), o número sete (7) é considerado em várias culturas um numeral místico, como encerrando mistérios em si mesmo e representando os mistérios divinos. Nas religiões de matrizes africanas e indígenas, tornou-se um número representativo da Umbanda, sendo fundamental para entender a religião, que se classifica em sete linhas, em que se acomodam orixás, santos, anjos, arcanjos, entidades espirituais, cores, pedras, ervas, dias da semana etc. Nesse âmbito, as sete linhas da Umbanda funcionam como “fonte para identificação e leitura de tudo que nos cerca, tendo por base as qualidades divinas” (CUMINO, 2016, p. 52). Para saber mais sobre o numeral sete (7) e as sete linhas da Umbanda, consultar Cumino (2016).

²⁷² As religiosidades de matrizes africanas seriam representadas pelas esculturas de Oxalá, Oxum, Ogum, Oxóssi, Xangô, Iemanjá e Iansã. A arquiteta, em entrevista, informou que a escolha por esses orixás deu-se após estudo sobre a temática das religiões de matrizes africanas, e investigação de quais orixás eram representados no Dique do Tororó e na Praça dos Orixás de Brasília, empreendimentos que inspiraram o projeto por ela elaborado.

projeto, após apresentação à comunidade de terreiro, por decisão de religiosos e religiosas, sofreu alguns ajustes.

ORIXÁ	LINHA	SINCRETISMO	COMPOSIÇÃO
Oxalá	Religiosa	Jesus Cristo	Santos católicos, povos do oriente, mista, preto-velhos e caboclos.
Iemanjá	Povo d'água	Nossa Senhora da Conceição	Ondinas, orixás femininos, sereias, iaras, ninfas, caboclas dos rios e das fontes, cachoeiras e marinheiras.
Xangô	Justiça	São Jerônimo	Mistas (caboclos e pretos-velhos), policiais, juristas e advogados
Ogum	Demandas	São Jorge	Militares, caboclos, exu de lei, éguns (almas), baianos, boiadeiros, ciganos.
Oxóssi	Caboclos	São Sebastião	Caboclos e caboclas (indígenas), boiadeiros.
Iori	Crianças	Cosme e Damião	Crianças (meninos e meninas) de todas as raças.
Iorimá	Pretos-velhos	São Benedito	Pretos e pretas-velhas de todas as nações.

Quadro 4: As Sete Linhas da Umbanda que serviram como referência de simbologias de matrizes africanas e indígenas no projeto inicial da Praça dos Orixás. **Fonte:** Elaborado por Francisca Daniele Soares do Carmo, baseado em PMT (2015).



Figura 56: Imagem do primeiro *Layout* da Praça dos Orixás. Destaque para o desenho da praça em círculos e para as 7 esculturas de orixás distribuídas ao longo do espaço, cada uma fazendo referência a um círculo. **Fonte:** PMT (2015).



Figura 57: Orixás a serem representados em esculturas na Praça dos Orixás, de acordo com o primeiro projeto arquitetônico. Elaborado por Francisca Daniele Soares do Carmo, baseada em PMT (2015).

No novo projeto arquitetônico (figuras 58, 59 e 60), as esculturas dos orixás, agora dispostas em semicírculo, seguindo as orientações dos Povos de Terreiros²⁷³, passaram a ocupar espaços em terra e em água. Foram acrescentadas ao projeto inicial esculturas de Nanã e Omulu, perfazendo um total de nove estátuas de orixás na praça. Dessas, três seriam fixadas em terra (Ogum, Omulu e Oxóssi) e seis flutuariam sobre as águas (Xangô, Iansã, Nanã, Oxalá, Oxum, Yemanjá) do Canal Padre Eduardo. As esculturas dos orixás deveriam ser alocadas no espaço da praça na seguinte ordem: Ogum, Xangô, Iansã, Nanã, Oxalá, Oxum, Yemanjá, Oxóssi e Omulu. De acordo com o projeto arquitetônico, seria, também, construída na praça, uma estátua de Preto-Velho. As mudanças solicitadas pelos Povos de Terreiros no projeto deram-se no sentido de garantir que o desenho da praça dialogasse de maneira mais adequada com os signos e símbolos das religiões de matrizes africanas. O acréscimo do Preto-Velho foi uma forma de trazer ao espaço elementos de representatividade da Umbanda.

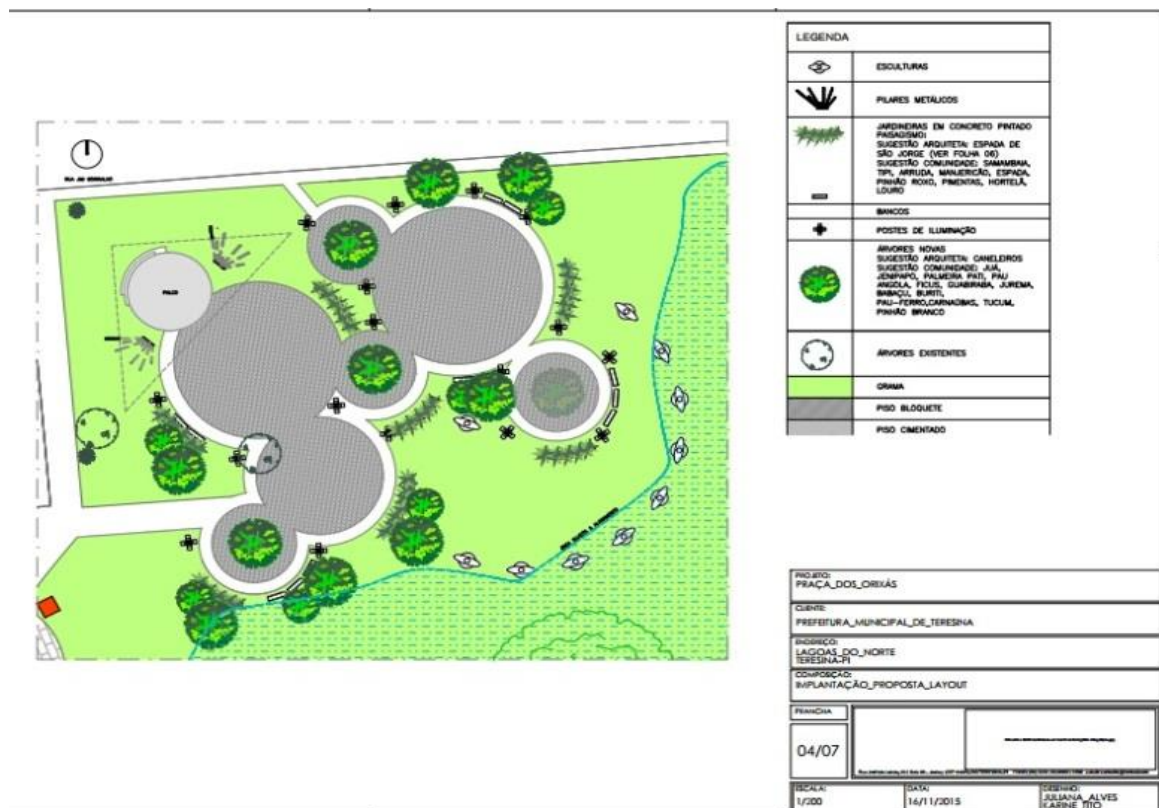


Figura 58: Imagem do desenho da Praça dos Orixás. No lado direito da figura, observa-se a presença de 9 esculturas de orixás. Ao centro da figura, uma escultura de Preto-Velho. **Fonte:** PMT (2015).

²⁷³ A figura do semicírculo lembra o *xirê* dos orixás.

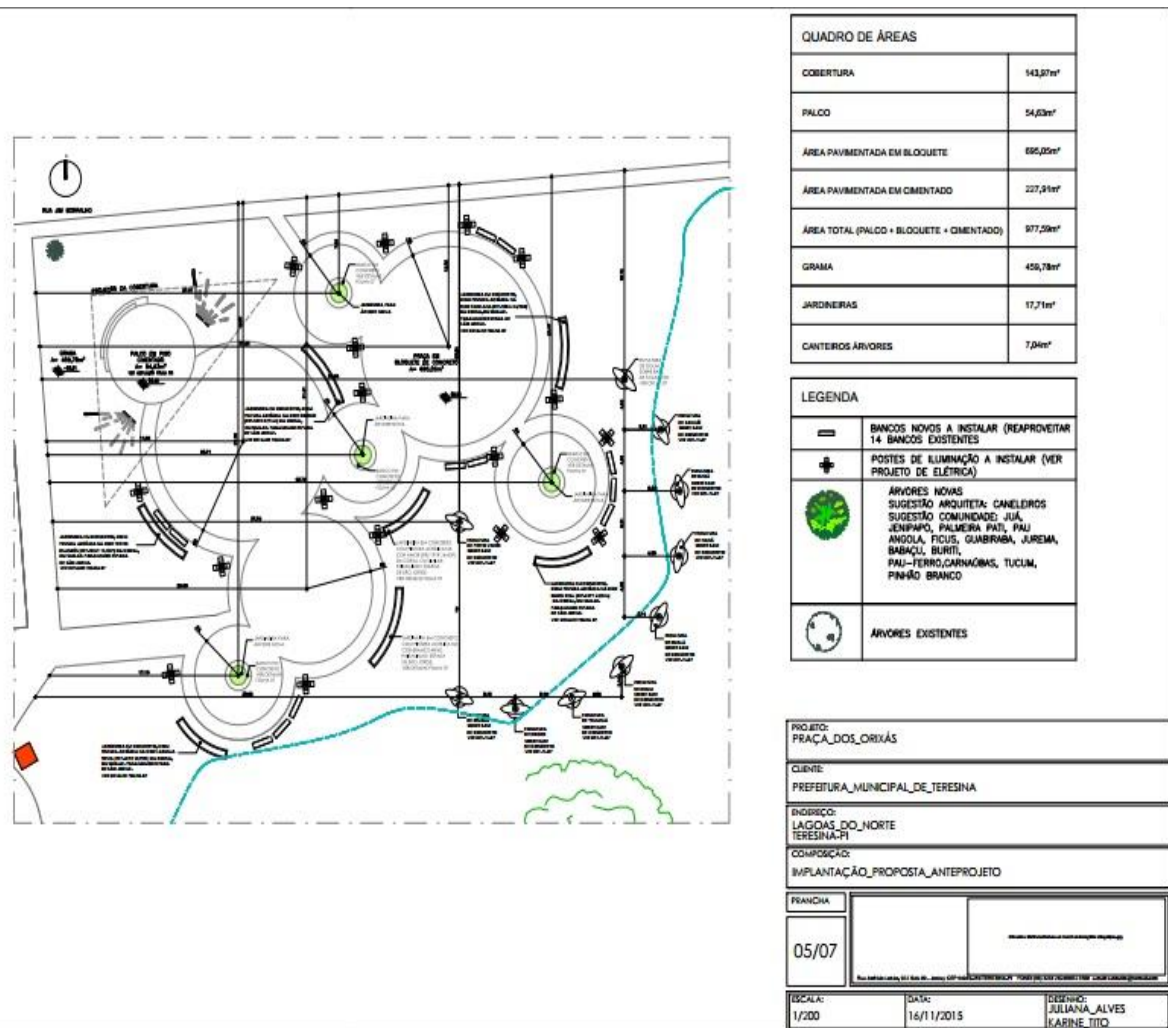


Figura 59: Imagem do desenho da Praça dos Orixás. **Fonte:** PMT (2016).



Figura 60: Imagem em 3D da Praça dos Orixás. Conforme o desenho do projeto.
Fonte: PMT (2016).

Após mais alterações demandadas por Povos de Terreiros, o projeto final da Praça dos Orixás²⁷⁴ (figuras 61 e 62), apresentado em 21 de abril de 2016 para a comunidade de terreiro teresinense, em reunião pública realizada no prédio da administração do Parque Linear Lagoas do Norte (figuras 63 e 64), da qual tive a oportunidade de participar, consta de 10 esculturas representativas de orixás, organizadas em semicírculo. As esculturas – em estrutura de aço, pela durabilidade e resistência do material – consoante o projeto, deverão ser distribuídas fixadas em terra e flutuando sobre o espelho d’água do Canal da Vila Padre Eduardo. Cada escultura deverá ser assentada em uma espécie de pedestal, a cerca de um metro de altura do solo. Placas de identificação dos orixás, contendo informações sobre história e seu significado, dentre outras características, serão anexadas ao pedestal, posicionadas abaixo das esculturas.

²⁷⁴ Trata-se de um projeto arquitetônico. Não há no documento com desenho da praça informações referentes à região e a moradores e moradoras que vivem nas proximidades do local onde deve ser construída a praça, a caracterização dos terreiros da zona Norte e outras informações importantes para compreender melhor a realidade do lugar em que a PMT pretende edificar a Praça.

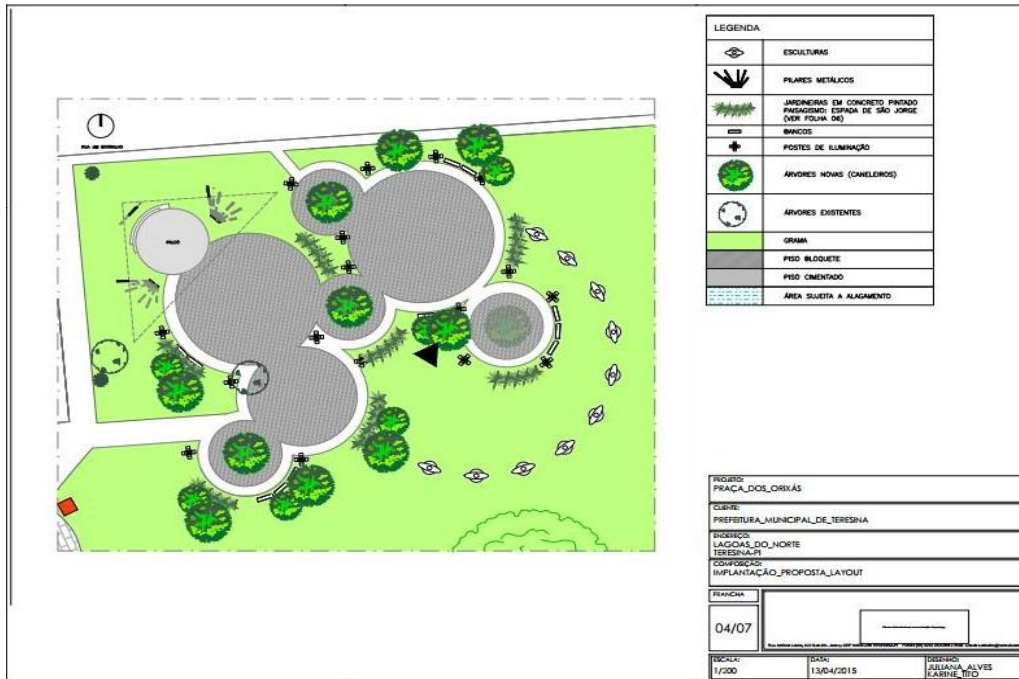


Figura 61: Imagem do projeto arquitetônico da Praça dos Orixás (Final). Destaque para as esculturas dos orixás e o triângulo representando a tríade da Umbanda. **Fonte:** PMT (2016).

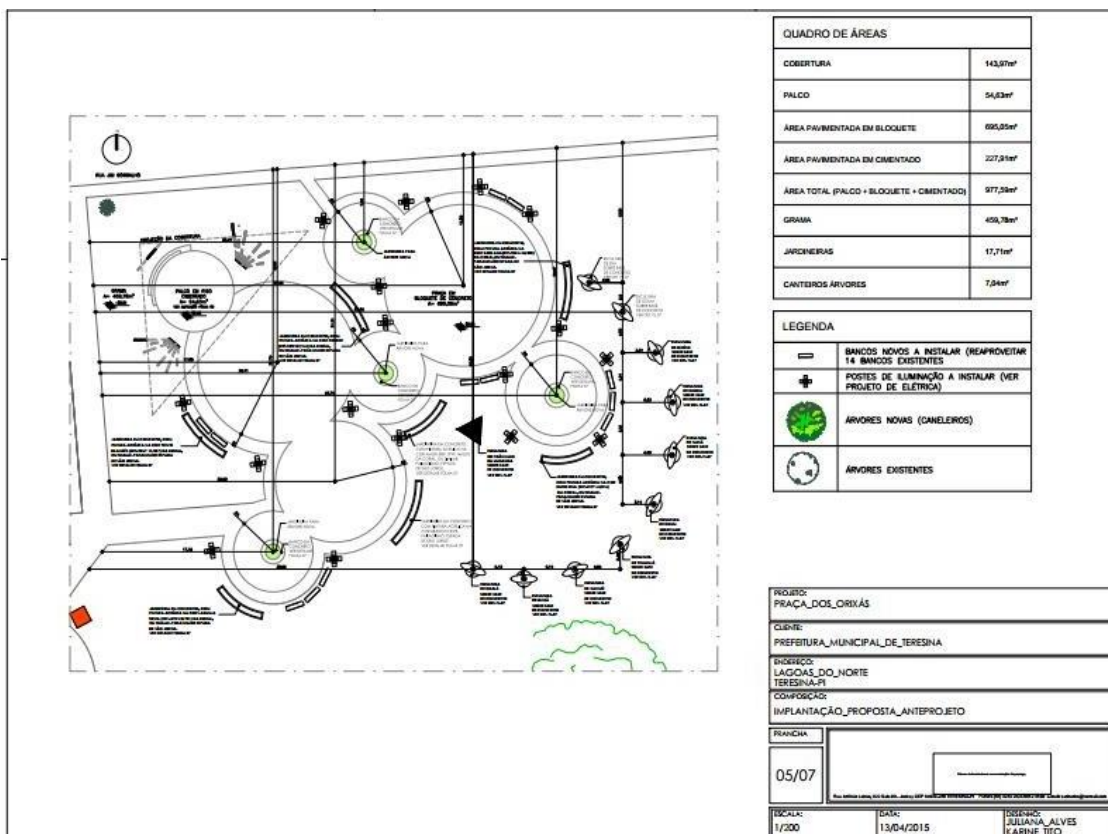


Figura 62: Imagem do projeto arquitetônico da Praça dos Orixás (Final). No desenho observa-se as esculturas dos orixás e o triângulo, anexado ao projeto como símbolo representativo da tríade (Pretos-Velhos, Caboclos e Êres) da Umbanda. **Fonte:** PMT (2016).



Figura 63: Imagem fotográfica da reunião de Apresentação do Projeto Final da Praça dos Orixás. Na imagem, observam-se pais, mães e filhos e filhas de santo e técnicos da prefeitura discutindo as alterações do projeto. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro São Joaquim, em abril de 2016.



Figura 64: Imagem fotográfica da reunião de Apresentação do Projeto Final da Praça dos Orixás. Na imagem, observam-se pais, mães e filhos e filhas de santo e técnicos da prefeitura discutindo as alterações do projeto. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro São Joaquim, em abril de 2016.

Os orixás a serem representados em esculturas na praça, nesta ordem, será: Exu²⁷⁵, Ogum²⁷⁶, Oxóssi²⁷⁷, Omolu²⁷⁸, Nanã²⁷⁹, Oxum²⁸⁰, Yemanjá²⁸¹, Xangô²⁸², Iansã²⁸³ e Oxalá²⁸⁴. Os quatro primeiros, em terra, com Exu próximo à entrada da praça, guardando os caminhos e fazendo a proteção do espaço; os outros três em água, com Nanã, orixá primeira, e Oxum e Yemanjá, orixás ligadas a lagoas, rios, cachoeiras e águas, e os três últimos, novamente em terra, com Oxalá, o orixá supremo, a fechar o semicírculo. Além das esculturas de orixás, conforme acordado entre pais, mães, filhos e filhas de santo durante a reunião de apresentação do projeto final da praça, um triângulo em representação à tríade da Umbanda deverá ser demarcado na pavimentação da praça. Em cada vértice, esculturas representando entidades da religiosidade umbandista: um casal de Pretos-Velhos, pai João e mãe Maria²⁸⁵; um casal de Erês, Cosme e Damião²⁸⁶, e um casal de caboclo, representado pelo caboclo das Sete Encruzilhadas e cabocla Jurema²⁸⁷. Essas esculturas também deverão ser edificadas em aço.

²⁷⁵ Sobre Exu, rever nota de rodapé 95, no capítulo 1 desta dissertação.

²⁷⁶ Sobre Ogum, rever nota de rodapé 179, no capítulo 3 desta dissertação.

²⁷⁷ É o orixá da mata. Conhecido por ser caçador, esse orixá, em Salvador é sincretizado com São Jorge, o santo “caçador de dragões”. No Rio de Janeiro, assim como em Teresina, é associado a São Sebastião (SILVA, V. G., 2005).

²⁷⁸ Também conhecido por Obaluaiê, é o temível orixá das epidemias, da varíola e demais doenças contagiosas e de pele. Como o orixá traz no próprio corpo as marcas das doenças que carrega, veste-se com chapéu em forma de manto feito de palha-da-costa (fios desfiados de dendezeiros) para que ninguém veja seu corpo. Seu alimento preferido é pipoca. Seu culto confundiu-se com o de santos católicos protetores de homens contra males físicos, sendo, frequentemente, sincretizado com São Lázaro. Obaluaiê também pode ser sincretizado com São Roque, santo que dedicou a vida a tratar de doentes e empastados (VERGER, 1997; SILVA, 2005).

²⁷⁹ Sobre Nanã, rever nota de rodapé 14, na introdução desta dissertação.

²⁸⁰ Deusa iorubana das águas doces, dos lagos, das fontes e cachoeiras. Senhora do Ouro, reina sobre o amor, a intimidade, a beleza, a riqueza e a diplomacia. Sua dança é sensual e imita a um banho. Suas vestes são em cores amarelo e dourado. No Brasil, seu culto está associado à Nossa Senhora das Candeias (VERGER, 1997; SILVA, V. G., 2005).

²⁸¹ Sobre Iemanjá, rever nota de rodapé 87, no capítulo 1 desta dissertação.

²⁸² Sobre Xangô, rever nota de rodapé 13, na introdução desta dissertação.

²⁸³ Sobre Iansã, rever nota de rodapé 185, no capítulo 3 desta dissertação.

²⁸⁴ Orixá da criação. Foi quem modelou com o barro o corpo dos homens e o soprou para dar-lhes a vida. O culto a Oxalá está relacionado com a devoção católica a Jesus. Na Bahia, uma das festas mais populares que representam este sincretismo é a lavagem das Escadarias do Senhor do Bonfim (VERGER, 1997; SILVA, V. G., 2005).

²⁸⁵ De acordo com a ritualística umbandista, conforme foi explicado por uma filha de santo, os Pretos-Velhos são espíritos de luz que em sua última encarnação vieram como negros escravizados, tendo passado por grandes sofrimentos nesta terra. Trabalham com aconselhamentos e curas.

²⁸⁶ Sobre as entidades Cosme e Damião, rever nota de rodapé 182, no capítulo 3 desta dissertação.

²⁸⁷ O caboclo das Sete Encruzilhadas é conhecido no universo umbandista como a entidade responsável pela criação da Umbanda no Brasil, em 1908, com a fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Ao incorporar-se no médium Zélio de Moraes, o caboclo declarou o início de um novo culto no país. Naquele momento, nascia uma religião em que os espíritos velhos africanos desencarnados, que haviam sido escravizados em terras brasileiras e, indígenas, passariam a trabalhar em benefício de seus irmãos e irmãs, independente de raça, cor, credo e condição social. Na nova religião, todos

Em novembro de 2016, pais e mães de santo, em reunião, decidiram que as esculturas da praça devem medir dois metros e sessenta centímetros de altura, e que deve ser acrescentado, em frente ao palco da praça, como ponto riscado, a figura do símbolo de Salomão²⁸⁸. O artista plástico escolhido para confeccionar as esculturas da Praça foi Francisco Luiz Pereira da Silva²⁸⁹.

A principal preocupação, da PMT e de Povos de Terreiros da cidade envolvidos com o processo de construção da Praça dos Orixás, em construir esculturas em aço e/ou outro material resistente, deve-se ao temor em relação a ações de vandalismo. Atos de depredação a estátuas de orixás e de entidades de religiões de matrizes africanas e indígenas, motivados pelo preconceito religioso, já foram registrados em outros lugares, no Brasil, que contemplam ou chegaram a contemplar, por meio de exposições ou outras atividades afins, um espaço de memória e celebração de religiões afro-brasileiras. Os casos mais emblemáticos desses ataques ocorreram na Praça dos Orixás, na cidade de Brasília²⁹⁰.

Ainda no contexto de conflitos/disputas territoriais, políticas e religiosas protagonizadas em espaços públicos por adeptos e adeptas de religiões de matrizes africanas e indígenas e de outras expressões de religiosidades, como as cristãs evangélicas, Nogueira (2012) faz referência a manifestações e protestos contra uma exposição de estátuas de orixás na cidade de Goiânia. Conforme o autor, a ocupação de espaços públicos por símbolos religiosos acontece “de acordo com a aceitação que determinada prática religiosa tem na sociedade e através de negociações operadas entre as diferentes religiões” (NOGUEIRA, 2012, p. 2).

Em termos de apropriações e delimitações de territorialidades sagradas, para uma filha de santo, o fato de a Praça dos Orixás ser construída em uma zona residencial confere certa

que necessitassem seriam acolhidos (CUMINO, 2016a; 2016b). A cabocla Jurema é uma entidade de força e de poucos risos. Conhecida como a rainha das matas, é a filha mais velha do caboclo Tupinambá. Na linha de Oxóssi, essa cabocla trabalha com processos de passes e curas, através de ervas e pontos riscados. É uma entidade de luz que trabalha segundo a necessidade de cada pessoa, transmitindo coragem e energia. A cabocla Jurema também atrai a vibração de várias outras caboclas Juremas, como Jurema da Cachoeira e jurema da Praia, trabalhando com elementos da natureza, como informado por religiosos e religiosas na pesquisa de campo.

²⁸⁸ Informação obtida em Ata da Primeira Reunião da Comissão de Seleção de Artista que confeccionará as estátuas da Praça dos Orixás.

²⁸⁹ Conhecido como Pereira Falazar, o artista é um dos nomes de referência do carnaval de Escolas de Samba de Teresina. Em 2016, foi o carnavalesco da Escola Ziriguidum, que ganhou o título de escola campeã do carnaval da cidade.

²⁹⁰ Em abril de 2016, foi ateado fogo na estátua de Oxalá da Praça dos Orixás em Brasília. Das 16 esculturas representativas dos orixás na praça, na época em que ocorreu o crime, seis apresentavam algum dano. Em Teresina, atos de depredação a símbolos das religiões de matrizes africanas e indígenas são frequentes com a estátua de Iemanjá, como mencionado no capítulo 2 desta dissertação.

margem de segurança às esculturas, uma vez que a população que mora próxima à praça pode ajudar a proteger e a cuidar do lugar²⁹¹. A preocupação com atos de intolerância religiosa, que podem pôr em questão uma das “funcionalidades” do equipamento, mostra-se evidente na fala de uns dos técnicos do PLN.

É esperado que tenha algum tipo de vandalismo no início. É esperado que tenha muita intolerância [...]. A gente sabe que pode ter intolerância. A gente precisa de um material que não vai quebrar fácil, que vai resistir aos tipos de intolerância, que a gente sabe que pode acontecer (Comunicação Oral, Técnico do PLN)²⁹².

Ressalva-se que no projeto final apresentado às comunidades de terreiros, a referência mais direta à Umbanda são triângulo e a escultura de um Preto-Velho. Outros símbolos umbandistas foram adicionados ao projeto durante a reunião. Desse modo, o acréscimo de esculturas de Pretos-Velhos, Caboclos e Erês, entidades de referência na Umbanda, deu-se em solicitação da comunidade de terreiro que participou das reuniões para discutir o projeto da praça. No entanto, não podemos tomar a decisão de acrescentar estátuas de entidades, que representam a religiosidade umbandista, apenas como forma de reconhecimento dessa religião. Por trás disso há discussões sobre o significado e a representatividade de uma Praça de Orixás, com símbolos religiosos que, até então, faziam referência predominantemente ao Candomblé, na cidade de Teresina, quando a cidade apresenta, majoritariamente, a cultura religiosa de Umbanda, como dizem Ribeiro (2014), Lima, S. V e Lima, S. O. (2016), e Carmo e Moraes (2016).

O fato de trazer para a Praça dos Orixás elementos da cultura umbandista, dando-lhe visibilidade – mais do que um reconhecimento da importância da Umbanda na formação das identidades culturais religiosas de matrizes africanas e indígenas teresinense e dos Povos de Terreiro que habitam, frequentam casas e usam/sacralizam espaços na zona Norte de Teresina, em sua maioria, umbandista – é também uma forma de apaziguar ânimos e de evitar desentendimentos internos à comunidade de terreiro, que poderiam prejudicar e/ou retardar o andamento das obras da Praça dos Orixás. Como disse um pai de santo:

Uma coisa é você ver o orixá aqui. Quem é da Umbanda, vocês sabem, eles vão sentir que só o Candomblé está sendo visto [...] o que a gente tem que mais nos representa dentro da Umbanda é os Pretos-Velhos, já o triângulo é uma coisa a mais.[...] No Candomblé, você fala mais nos orixás, que se refere tanto à Umbanda como ao Candomblé [...], mas quando você coloca os orixás

²⁹¹ Informação em entrevista cedida por uma filha de santo, dia no dia 07/11/15, no Centro de Teresina.

²⁹² Depoimento do coordenador do PLN durante reunião para apresentar o projeto final da Praça dos Orixás, no dia 21/04/16, no bairro Matadouro.

e os Pretos-Velhos, você sabe...não, esses aqui, os orixás, são mais cultuados no Candomblé. Esses aqui, os Pretos-Velhos, são mais cultuados na Umbanda (Comunicação Oral, Pai de Santo).²⁹³

A discussão sobre a presença e a legitimidade de esculturas de orixás em representação às religiosidades de matrizes africanas e indígenas na praça, leva a reflexões sobre como essas divindades são compreendidas e cultuadas entre os Povos de Terreiros. A visão dos orixás na Umbanda é diferente da visão dos orixás no Candomblé. Cada religião tem suas formas próprias de compreender os mistérios divinos (CUMINO, 2016a). Na Umbanda, o culto aos orixás dá-se a partir do entendimento de entidades que nunca desencarnaram, por serem poderosas demais para serem chamadas à incorporação. Os filhos e filhas de Umbanda preferem, então, chamar espíritos desencarnados como caboclos, pretos-velhos e crianças. No Candomblé, os orixás assumem a centralidade do culto, como acontecia na África.

A Umbanda, como explica Cumino (2016a), não venera o ser humano que encarnou e foi rei de Oyó, mas cultua a divindade ou o Trono da Justiça Divina que se realiza por meio do orixá Xangô. “O Preto-Velho (que para os cultos de nação é egum e não incorpora no mesmo chão que o Orixá) nos apresenta os orixás, todos quantos ele conhece no Astral, todos quantos ele cultua em espírito na Aruanda” (CUMINO, 2016, p. 64). Neste sentido, os orixás não pertencem exclusivamente a uma religião ou a outra. São divindades que detêm vida própria e podem ser cultuadas, inclusive, de maneiras distintas, em diversas culturas religiosas. Na Umbanda e no Candomblé, alcançam representatividades diferentes e, por isso, sua presença, enquanto signos que devem representar as religiões de matrizes africanas e indígenas na Praça dos Orixás, é objeto de tanta atenção.

O processo aqui descrito leva a supor que o projeto inicial da praça foi concluído sem o conhecimento e a devida atenção às particularidades do campo das religiosidades de matrizes africanas e indígenas em Teresina. Sobre a elaboração do projeto arquitetônico, Povos de Terreiros chegaram a questionar a sua validade pelo fato de que, embora estando direcionado a seguidores e seguidoras de religiões afro-brasileiras, não ter sido desenhado/projetado por alguém desse campo. Inicialmente, as desconfianças e a possível “descrédibilidade” do projeto da praça, como identificado em entrevista realizada com técnica contratada pela PMT, também estavam relacionadas à etnicidade e à possível ausência de conhecimento do universo afro-religioso da cidade, por parte da pessoa responsável pelo seu desenho.

²⁹³ Depoimento de um pai de santo durante a reunião de apresentação e discussão final da Praça dos Orixás, no dia 21/04/16, na sede da administração do Parque Linear Lagoas do Norte.

O modo como o projeto foi pensado, elaborado e apresentado aos Povos de Terreiros de Teresina evidencia, no mínimo, o controle e o não reconhecimento do Estado da autonomia religiosa, cultural e territorial de Povos de Terreiros. Ao tentar instituir espaços públicos como locais de memória e celebração de religiosidades de matrizes africanas e indígenas, traços da herança colonial que lembram relações de poder e lugares de determinadas raças e classes sociais no Brasil emergem nos modelos de gestão pública. O racismo, a violência e a intolerância étnico-religiosa, muitas vezes “mascarados” em discursos de “empoderamento” e de “participação social”, continuam a fazer parte da cultura política do país, estando presentes na formulação de políticas públicas.

Ainda, no que diz respeito à escolha dos orixás a serem representados na praça, é importante sublinhar que se optou por orixás com maior expressividade de culto no Brasil e, portanto, mais conhecidos pela sociedade, como a linha de Yemanjá, Oxum e outros. Penso, também, que um dos principais motivos para a escolha desses orixás centra-se na capacidade de aceitação social das divindades, o que implicaria em menos “transtornos” ao PLN quanto à implantação da praça.

No que tange aos materiais a serem utilizados na construção da praça, destacam-se bloquetes de concreto, telhas cerâmicas e estruturas metálicas. Em relação à vegetação ornamental do espaço, optou-se por espécies vegetais cultivadas em terreiros²⁹⁴. No novo projeto, as árvores existentes na área devem permanecer, como previsto no projeto inicial, e outras devem ser plantadas no terreno. No desenho do projeto ainda consta um bicicletário, palco, estacionamento e área de convivência²⁹⁵.

²⁹⁴ Alguns religiosos e religiosas presentes na apresentação e discussão final do projeto da Praça dos Orixás revelaram-se receosos quanto ao cultivo dessas plantas. Segundo eles e elas, as pessoas que residem no entorno do local onde deve ser construída a praça, outros cidadãos e cidadãs, e mesmo transeuntes, podem retirar as plantas, isso porque as ervas, folhas, raízes plantadas e cultivadas em terreiros são reconhecidas popularmente por suas propriedades medicinais e terapêuticas.

²⁹⁵ A PMT, considerando e divulgando o processo de construção da Praça dos Orixás como concebido e construído pelos Povos de Terreiro da cidade, em específico, da zona Norte, de maneira dialogada com a gestão pública “desde o formato até as escolhas dos orixás”, como disse um técnico da PMT à imprensa teresinense, em outubro de 2016, lançou edital público para a seleção de artistas plásticos que deverão fazer as esculturas. Para concorrer ao edital, os artistas apresentaram propostas de desenho (Oxum, Yemanjá e a dupla de Êres, Cosme e Damião), com valores estimados por esculturas, preço total das treze obras de arte e um portfólio com registros de trabalho que tenham executado. Para mais informações, acessar: <http://www.portalpmt.teresina.pi.gov.br/noticia/Prefeitura-prorroga-prazo-para-selecao-de-artistas-plasticos/12840>; <http://www.portalpmt.teresina.pi.gov.br/noticia/Praca-dos-Orixas-Inscricoes-para-selecao-de-artistas-plasticos-terminam-na-sexta-feira/12795>; <http://cidadeverde.com/noticias/231265/prefeitura-lanca-edital-para-selecao-de-artistas-plasticos>; <http://www.portalpmt.teresina.pi.gov.br/noticia/Prefeitura-lanca-edital-para-selecao-de-artistas-plasticos/12586>.

A PMT, em meio a polêmicas que envolvem a construção da praça, como abordo nesta dissertação, apresentou oficialmente, no dia 1º de novembro de 2016, Dia de Todos os Santos, no calendário católico, o projeto da Praça dos Orixás à cidade e aos Povos de Terreiro teresinense. A assinatura da ordem de serviço para a construção da praça aconteceu no terreiro de Candomblé Ilê Axé Opossoró Fadaká, no bairro Aeroporto (figuras 65 e 66). Não se podem olvidar os interesses da PMT na implantação desta obra, cujo mérito não se restringe apenas à promoção e ao reconhecimento das religiosidades de matrizes africanas e indígenas na cidade. De fato, extrapolando significados e alcance religiosos, essa praça, como parte das obras do PLN, de modo direto ou indireto, deve favorecer a interesses empresariais, sobretudo, turísticos.



Figura 65: Imagem fotográfica da assinatura da Ordem de Serviço da Praça dos Orixás. À frente, assinando o documento, o prefeito Firmino Filho. Logo atrás, o representante do Banco Mundial no Brasil. **Fonte:** PMT (2016).



Figura 66: Imagem fotográfica da cerimônia de assinatura da Ordem de Serviço da Praça dos Orixás. Na imagem, adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas e indígenas, representantes do poder público e técnicos do programa e Banco Mundial dançam em torno do mastro central do terreiro. **Fonte:** Miriam Silva (2016).

Propagandeado na mídia impressa e televisiva, a assinatura da ordem de serviço da Praça dos Orixás, considerado por muitos como um momento de comemoração e marco para a cultura de terreiro de Teresina, mobilizou os Povos de Terreiro da zona Norte da cidade, e contou com a participação de religiosos e religiosas, administradores e administradoras, e frequentadores e frequentadoras de terreiros localizados em outras zonas da cidade. Apesar de prevista para edificação na região das Lagoas do Norte, em área de intervenção do PLN, a Praça, dado o seu significado para as comunidades religiosas de matrizes africanas e indígenas, relaciona-se com toda a população de terreiro da cidade, sendo abraçada por grande número de umbandistas e candomblecistas de Teresina. Para a PMT, este seria um marco de uma gestão participante na implementação do PLN.

4.1.2 A Praça dos Orixás no discurso do PLN: enfoque da participação social de Povos de Terreiros

Participação social é um conceito amplamente discutido no que tange às relações entre Estado e sociedade civil, sendo a ela atribuída, conforme o contexto social, sentidos e significados distintos. Associada à ideia de espaço público, a participação, vista por Gonh (2011) como um instrumento de busca de satisfação das necessidades de uma determinada comunidade, implica na construção de uma “cultura” de divisão de responsabilidades em processos decisórios de construção coletiva (GONH, 2011). Nessa perspectiva, a temática da

participação social remete ao aprofundamento da democratização da sociedade civil, ao fortalecimento da soberania popular na formulação e gestão de políticas públicas, e ao desenvolvimento de uma cidadania ativa, em que cidadãos e cidadãs sejam atores políticos nas decisões de governo²⁹⁶. É, portanto, ao consistir em apelo e convocação da população na partilha efetiva do poder, que a participação assume um conteúdo político (GONH, 2011; MILANI, 2008; DAGNINO, 2004).

O PLN, no discurso do poder público, privilegia a participação da comunidade, tanto na fase de detalhamentos de projetos quanto na de execução, atendendo a prerrogativas do Banco Mundial e garantindo a qualidade nas respostas às demandas da população, de modo a potencializar os resultados obtidos com as intervenções (TERESINA, 2014). No componente 3 do programa, há referências ao fortalecimento das associações comunitárias e a atividades para mobilização e participação das comunidades nas intervenções do PLN, fazendo alusão à dimensão participativa e democrática dele.

Sob o prisma da participação, Monte (2016) advoga que nos documentos do PLN não há quaisquer esclarecimentos sobre em que consiste a participação popular e os instrumentos necessários a sua promoção. Em análise da participação social na etapa 1 do PLN, a autora chegou à conclusão de que não há instrumentos que permitam a participação popular efetiva nos diferentes momentos de implantação do PLN. Ainda para a autora, as tentativas de diálogo entre a PMT e populações locais não têm suscitado os efeitos desejados. Essas constatações levam a reflexões sobre a distinção entre governança (BRESSER-PEREIRA, 1999 e governança social (ALCOFORADO, 2009; GONH, 2005).

No que diz respeito a projeto da Praça dos Orixás, a participação de Povos de Terreiros na formulação e concepção do projeto arquitetônico, na escolha do lugar de instalação do empreendimento, e a ampla adesão de religiosos e religiosas ao projeto, além da aceitação pública da comunidade na qual a praça deve ser edificada, é apresentado no discurso da gestão pública com unanimidade em torno do projeto da praça.

Desde o início da concepção da Praça mantivemos estreitos laços com pais, mães e filhos de santo, especialmente aqueles dos bairros beneficiados pelo Programa Lagoas do Norte, para que eles tivessem uma participação ativa em todas as etapas do projeto, afinal, essa Praça será construída em reconhecimento aos povos tradicionais. Durante a elaboração, fizemos diversos ajustes no projeto, de forma que atendessem aos seus anseios. É uma ação feita com eles e por eles²⁹⁷ [grifos feitos por mim].

²⁹⁶ Sobre o conceito de cidadania, ver Dagnino (2004).

²⁹⁷ Disponível em <http://capitalteresina.com.br/noticias/cultura/segunda-etapa-do-lagoas-do-norte-preserva-tradicoes-culturais-da-regiao-41411.html>>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

Evidentemente, não podemos tomar como indubitáveis as verdades construídas pela PMT, no que se refere a elementos da participação social na elaboração desse projeto. No entanto, o processo de idealização e construção da praça, sob a ótica democrática e participativa e, claro, simbólica/religiosa, emerge em terreno movediço. Longe de consensos, há fissuras abissais nos discursos (re) produzidos no que se refere à futura implantação da obra, em particular, naqueles que versam sobre a participação social de Povos de Terreiros e comunidade, na formulação do projeto.

Tendo em vista o alcance da Praça dos Orixás para Teresina, e seu significado para Povos de Terreiro da cidade, penso ser conveniente fazer uma análise daquilo que a PMT considera modelo democrático de gestão (SANTANA, 2013), no que concerne ao processo de planejamento e edificação da Praça dos Orixás. Assim, é preciso questionar: a participação de Povos de Terreiros e comunidade deu-se de forma direta ou representada? Passiva ou ativa? Legitimadora ou transformadora de projetos oficiais? Como se deu o processo de construção do projeto da praça considerando-se as disputas no âmbito dessa participação social?

Sumariamente, pode-se dizer que a participação social, como entende Gohn (2011), Dagnino (2004) e Milani (2008), de Povos de Terreiros, no processo de planejamento da Praça dos Orixás, limitou-se a um pequeno grupo de pais e mães de santo da zona Norte de Teresina. Nas reuniões organizadas pela PMT para tratar sobre a Praça dos Orixás, o número de seguidores e seguidoras das religiões de matrizes africanas e indígenas, geralmente, era relativamente pouco expressivo, se tomarmos como referência a quantidade de terreiros localizadas na região, quer nas áreas de intervenção do PLN, como nos demais locais da zona Norte. Nessas reuniões, o CENARAB e o Comitê Lagoas do Norte, entidades que participaram, ao lado da gestão pública, do processo de construção do projeto da praça, sempre tinham representantes. Resta saber, se tais entidades promoveram a escuta de suas bases.

Consoante técnicos da PMT, todas as reuniões para debater o projeto da Praça eram “abertas ao público” e previamente divulgadas a Povos de Terreiros e demais interessados e interessadas. A comunicação e a divulgação das ações eram realizadas por membros da PMT e por lideranças umbandistas/candomblecistas envolvidas com a construção do projeto da Praça. O contato com representantes dos Povos de Terreiro da região, em especial, dava-se, no dizer de representantes da gestão pública, mediante telefonemas e através das mídias sociais. Contraditoriamente, alguns/algumas líderes religiosos e religiosas e filhos e filhas de santo, nesta pesquisa, alegaram não ter recebido convite formal ou informal para as reuniões, ficando impossibilitados e impossibilitadas de participar das discussões e decisões tomadas sobre o

projeto. É interessante pontuar que foi a partir desta pesquisa que vários/várias representantes do campo das religiosidades de matrizes africanas e indígenas e, moradores e moradoras do bairro São Joaquim passaram a tomar conhecimento da Praça dos Orixás, conforme pude constatar em campo.

Além de possíveis “falhas” e “erros” na condução dos processos de comunicação acerca de espaços coletivos de discussões sobre o projeto da Praça, penso, com base em Negrão (1993), Prandi (1990; 1995; 1996, 2000; 2003; 2004) e Concone (1987), que as próprias características das religiosidades de matrizes africanas e indígenas, no que se referem à estrutura do culto e à racionalização dos terreiros, associada a aspectos institucionais, como a organização burocrática de casas de culto afro-religiosos em federações, contribuíram para a limitada participação de lideranças religiosas no planejamento do projeto. Como visto no capítulo 3 desta dissertação, muitos terreiros encontram-se pulverizados em territórios sociais na zona Norte de Teresina. Todos são autônomos, e não raras vezes, concorrentes entre si. Em meio a pequenas e frágeis redes de alianças, conflitos entre líderes religiosos e religiosas e seus filhos e filhas de santo, são mais comuns do que se imagina, e por tudo isso, é difícil mobilizar Povos de Terreiros de forma unificadora. Além de questões políticas e religiosas que alimentam disputas no campo afro-religioso da zona Norte, as dificuldades de locomoção²⁹⁸ e a quantidade de afazeres da vida religiosa foram apontadas, por parte de alguns religiosos e religiosas na pesquisa, como fatores determinantes para sua não participação nas reuniões para construção do projeto da Praça dos Orixás.

Cabe ressaltar que nas etapas finais de planejamento da praça, entre os meses de outubro e novembro de 2016, a participação e o envolvimento de lideranças religiosas com casas em bairros de outras regiões (Sul, Leste e Sudeste) foi notória no projeto. Sem dúvida, a participação desses pais e dessas mães de santo é fundamental para fortalecer, entre Povos de Terreiros da cidade, a ideia da construção do empreendimento. No entanto, quando se tomam como referência discursos em que a praça aparece relacionada diretamente às incidências do PLN nas culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas, principalmente em termos de (des) territorializações de Povos de Terreiros, há quem diga que o projeto vem sendo organizado e acompanhado, principalmente, por religiosos e religiosas que não são diretamente alcançados pelo PLN, ainda que alguns residam na zona Norte e lá coordenem templos. Cumpre destacar

²⁹⁸ Algumas lideranças religiosas são idosas e sofrem com problemas de saúde que limitam sua capacidade locomotora. Além disso, algumas não possuem meio de transporte que poderia facilitar o acesso ao local de reunião, geralmente, o prédio da administração do Parque Linear Lagoas do Norte.

que tal fato, dentre os Povos de Terreiro e moradores e moradoras do bairro São Joaquim, acaba por associar a construção da Praça dos Orixás às figuras de determinadas lideranças religiosas, o que tem levado a interrogações pertinentes sobre a legitimidade e a necessidade do empreendimento.

Em novembro de 2016, foi criada uma Comissão Consultiva para acompanhar e fiscalizar o andamento da Praça dos Orixás, composta por representantes de Povos de Terreiros e PMT. A escolha, por Povos de Terreiros, de artistas para realizarem o grafite nos muros das casas no entorno da Praça, como mencionado nesta dissertação, e do artista que confeccionará as esculturas da Praça, compreende, também, na visão da PMT e de religiosos e religiosas que participam/participaram do projeto de planejamento, formulação e edificação da Praça dos Orixás, marca participativa do programa.

Em que pesem os pontos positivos da participação de Povos de Terreiros, a fragilidade do processo participativo do projeto da Praça dos Orixás é evidente, não apenas na ausência de número significativo de lideranças religiosas nas reuniões de discussão do projeto da praça, como também no conhecimento do projeto nas interpretações de Povos de Terreiros sobre o empreendimento. O trabalho de campo levou-me a concluir que entre representantes de Povos de Terreiros que participavam das reuniões, apenas algumas lideranças religiosas detinham o documento com o “Projeto Arquitetônico da Praça”. Sobre isso, na pesquisa de campo, no segundo semestre de 2015 a março de 2016, quando a Praça ainda não tinha sido publicamente apresentada à cidade pelo governo municipal, foi possível identificar: a) religiosos e religiosas que participaram e conheciam o projeto da Praça; b) religiosos e religiosas que alegavam “ter ouvido falar” do empreendimento, mas que não detinham o conhecimento arquitetônico do projeto; c) religiosos e religiosas que desconheciam completamente a ideia e/ou o projeto arquitetônico da praça; d) religiosos e religiosas que alegaram ter ouvido falar da Praça e conhecer o projeto, entretanto, ao serem solicitados a falar sobre o empreendimento, apresentaram uma interpretação distanciada do real projeto da praça. Com interpretação dissonante da apresentada pela PMT, uma líder religiosa, por exemplo, chegou a confundir a ideia de construção “de uma praça” com “a de uma casa”, atribuindo ao espaço outras funções, como a de “templo religioso” a ser usado de maneira rotativa por pais e mães de santo.

Entendendo a participação social como importante para Povos de Terreiros no que tange ao direito à cidade, nos termos de Léfèbvre (2011) e Havery (2009), inclusive dos direitos culturais, no sentido de Monte (2016) e Moraes *et al.* (2014), o relato de uma mãe de santo acerca de como gostaria que fosse o desenho da Praça põe em questão a efetividade da participação social da comunidade de terreiro na elaboração do projeto.

Eu gostaria que ela tivesse muita paisagem verde, né. E eu gostaria que tivesse os índios, os índios da mata. Assim, muita decoração de planta, muita planta. Botasse os caboclos das águas, caboclos das matas, né. Fizessem aquelas bandeiras muito bonitas. Pintasse. Assim que eu gostaria, que eu achava bonito (Comunicação Oral, Mãe de Santo)²⁹⁹.

O desenho proposto pela religiosa, como visto, difere em muitos aspectos do desenho final do projeto arquitetônico da Praça. Sabe-se que é muito difícil agradar de igual maneira a todos, mas é provável que nos espaços de discussões e disputas acerca dos símbolos a constituírem a Praça dos Orixás, essa mãe de santo, que participou de várias reuniões de discussão do projeto, assim como outros fiéis, possa ter tido seus interesses negligenciados e/ou marginalizados por grupos religiosos considerados de maior representatividade, e pela PMT. Isso leva a pensar que a participação de atores sociais pode até ser estimulada no âmbito das discussões sobre a Praça, mas nem sempre é vivida de forma equitativa. Provavelmente, se mais lideranças religiosas tivessem participado das discussões do projeto, o desenho da Praça dos Orixás teria ganhado contornos diferentes.

A participação social, enquanto política de governo instituída em Constituição Federal, seja em espaços como conselhos, fóruns, comitês, associações, assembleias e reuniões, como no caso do processo de formulação do projeto arquitetônico da Praça dos Orixás, se tiver objetivo apenas consultivo, sem poder efetivo de decisão e deliberação, pode esconder um caráter perverso, expresso na busca por limitar e controlar efeitos políticos da participação de atores sociais na formulação de políticas e na gestão pública. A “domesticação” da participação da comunidade, por parte do poder público, assim, tende a atender normas legais e/ou a exigências de organismos financiadores de projetos, e a facilitar a implantação de intervenções e sua aceitação no tecido social, favorecendo interesses corporativos em detrimento de interesses coletivos. No PLN, uma aparente “domesticação” da participação social revela-se nos discursos da PMT, que apontam o processo de formulação do projeto da Praça dos Orixás como algo essencialmente democrático e construído com Povos de Terreiros e comunidades. Entretanto, a participação de moradores e moradoras do bairro São Joaquim, sobretudo de outros segmentos religiosos, no processo de formulação do projeto da Praça, foi praticamente inexistente, como constatado em campo.

Em relação ao processo de participação de moradores e moradores na construção do equipamento, residentes de áreas circunvizinhas à futura Praça dos Orixás denunciam que a PMT não estabeleceu diálogo com a comunidade, o que contradiz aquilo que, reiteradamente a

²⁹⁹ Entrevista cedida à pesquisadora, no ano de 2016, em bairro da zona Norte de Teresina.

gestão pública municipal afirma publicamente nas reuniões e à imprensa local. Neste âmago, a população católica e evangélica local passou a reclamar o direito de participar das discussões em torno da edificação da Praça, não alcançando, no entanto, uma participação efetiva, no sentido de Gonh (2011), Milani (2008) e Dagnino (2004). Ao que tudo indica, moradores e moradoras foram apenas comunicados e consultados sobre a intervenção da PMT.

Na forma revolucionária, como diz Gonh (2011), a participação social pode se estruturar em coletivos organizados contra relações de dominação e divisão do poder político. Nesse sentido, a participação tende desenvolver-se em canais paralelos e em outras arenas de disputas, articulando-se a lutas e movimentos sociais³⁰⁰. No âmbito deste tipo de participação social no PLN, Monte (2016), em pesquisa sobre direitos culturais no Poti Velho, refere o processo de organização de moradores e moradoras em resistência a ameaças de remoção (e reassentamentos involuntários), que envolvem imóveis situados em áreas definidas como de proteção ambiental e de risco, e/ou espaços destinados a obras de urbanismo do PLN.

Carmo e Moraes (2016), sobre a luta destes cidadãos e cidadinas, que passaram a se organizar em um movimento popularmente conhecido em Teresina como “Movimento dos Atingidos pelo Programa Lagoas do Norte”, ressaltam que nos anos de 2015/2016 eclodiram na região diversas manifestações e atos públicos, inclusive, contrários à Praça dos Orixás e às ameaças de remoção involuntária de terreiros. Nesse lapso temporal, audiências públicas e reuniões com representantes do Banco Mundial, para discussão do PLN com moradores e moradoras da região das Lagoas do Norte, também foram realizadas. A maioria, a partir de solicitação da própria comunidade. Estes conflitos urbanos que emergem na cena das lutas e movimentos sociais teresinenses, concentram-se, na região, principalmente na Comunidade de Boa Esperança, ganhando no local uma titulação própria: “Boa Esperança Resiste”³⁰¹.

Em relação a manifestações contrárias à Praça dos Orixás, ressalva-se que desde a primeira vez que ouviram falar sobre a construção de um espaço público na zona Norte de

³⁰⁰ Ações coletivas de caráter sociopolítico e cultural, que adotam diferentes estratégias de mobilizações (marchas, passeatas etc.), no intuito de viabilizar a organização de populações para expressar suas demandas (GONH, 2011). Para saber mais sobre movimentos sociais, ver Alonso (2009), Touraine (2006) e Tilly (2010).

³⁰¹ Ressalva-se que o Boa Esperança Resiste faz parte do Movimento mais amplo de Atingidos e atingidas pelo Lagoas do Norte. É na Comunidade de Boa Esperança que se têm as primeiras manifestações contra o PLN II. Com o tempo, moradores e moradoras da área foram-se organizando e buscando seus direitos. Como o programa envolve ações de largo espectro, estes cidadãos e cidadinas passaram a visitar outros bairros das áreas de intervenção do PLN, realizando reuniões, mobilizando e articulando moradores e moradoras. E, assim, o movimento que iniciou em uma comunidade, foi ganhando resistência e expressividade, tornando-se conhecido em muitos cantos de Teresina, chegando a ganhar certa notoriedade, no que respeita à organização e à mobilização social.

Teresina representando Povos de Terreiros, moradores e moradoras da região, em especial, da Comunidade de Boa Esperança, começaram a fazer uma série de críticas ao empreendimento. Somente no final do segundo semestre de 2016, ações públicas de enfrentamento à construção da Praça tomaram forma, como pauta do Movimento dos Atingidos pelo PLN, particularmente, o Boa Esperança Resiste!, como pode-se observar na figura 67. Vale enfatizar que a luta destes cidadãos e cidadãs não se restringe ao ângulo cultural e urbano do programa direcionado às populações de terreiro, mas, também, ao modo pelo qual o PLN foi planejado e vem sendo executado na região. Assim, dentre as intervenções que causam debates calorosos entre PMT e Atingidos pelo PLN, encontra-se a ameaça de remoção de famílias e a construção da Praça dos Orixás, quando o PLN deverá proceder à desapropriação de terreiros locais.



Figura 67: Imagem fotográfica de manifestação de moradores e moradoras contra o PLN, em novembro de 2016, no bairro Aeroporto, em frente ao terreiro Ilê Axé Opossoró Fadaká, na ocasião da Assinatura da Ordem de Serviço da Praça dos Orixás. **Fonte:** Moura Alves (2016).

Nessa direção, as manifestações populares que se organizaram na cidade, contrárias à Praça dos Orixás e às remoções involuntárias de terreiros, não têm levado às ruas e demais espaços públicos, número considerável de fiéis. Ao contrário, significativa parte dos Povos de Terreiros de Teresina, aprova e defende a construção da Praça. Nos processos de luta frente à construção da Praça dos Orixás e à remoção involuntária de terreiros, vale enfatizar que apenas uma filha de santo mantém, constantemente, ações e discursos contrários à Praça, nos termos em que ela vem sendo pensada pela PMT. Essas, por sua vez, somou-se à luta que trava desde 2008 na Comunidade Boa Esperança, em resistência às intervenções do PLN. Esta representante

dos Povos de Terreiros, em determinada ocasião, chegou a relatar que um dia, quando estava no terreiro, seu guia espiritual falou que ela não podia lutar sozinha, e que as mães de santo precisavam apoiá-la na luta, fazendo referência à necessidade e a importância da presença das lideranças religiosas no movimento. Algo que, notoriamente, não vem acontecendo com representatividade na zona Norte de Teresina.

A participação social, que tende a ser vinculada a mecanismos de participação direta e/ou de democracia representativa, desenvolve-se, assim, em relações de conflitos, que podem conter práticas manipulatórias, coercitivas e/ou reacionárias, e práticas que estimulem o exercício da cidadania e a conquista de direitos. Diferente de consulta popular, a participação tem caráter deliberativo. No processo de formulação do projeto e edificação da Praça dos Orixás, a efetividade da participação social de Povos de Terreiros pode ser como dito por Milani (2008) sinônimo da politização de relações sociais, construídas no espaço público para a formulação de políticas e intervenções locais, e significar priorização de bens públicos e culturais, refletindo na qualidade dos resultados obtidos em prestações de serviços, à medida que se contrapõe a formas monolíticas de produção, execução e avaliação de políticas e gestão. A participação social de lideranças religiosas e moradores e moradoras nesse projeto, também está como refere Santana (2013) vinculada aos discursos que incluem as comunidades no âmbito do planejamento urbano, em projetos de intervenção.

4.1.3 Entre consensos e dissensos: significados e sentidos atribuídos à Praça dos Orixás na zona Norte de Teresina

A construção da Praça dos Orixás vem dividindo opiniões e provocando intensos debates entre Povos de Terreiro, poder público e moradores e moradoras da região das Lagoas do Norte, sobretudo, daqueles e daquelas de outras denominações religiosas que residem nas proximidades do local previsto para a construção da Praça. Que interpretações são construídas pelo poder público municipal para a Praça dos Orixás? Como moradores e moradoras do entorno do local onde deve ser construída a praça concebem o empreendimento? O que a Praça dos Orixás significa para os Povos de Terreiros da zona Norte de Teresina? Como a população de terreiro dialoga e se relaciona com o desenho da praça? E, finalmente, que sentidos são produzidos e acionados pelos Povos de Terreiro à Praça dos Orixás, em suas relações internas e com a gestão pública municipal? São perguntas que emergem no curso das discussões sobre o tema.

Longe de dar respostas para todas essas perguntas, compreendendo o processo de interpretação, nos termos de Spink (2000), como um exercício de produção de sentidos, proponho, nesta seção, com o devido rigor de análise, explicitar e problematizar os significados construídos e agenciados por teresinenses à Praça dos Orixás, registrados durante o percurso da pesquisa. A fim de entender representações e sentidos da Praça à luz de categorias e informações contextuais, as análises realizadas tendem a privilegiar a linguagem verbal nos termos de Spink (200), atentando para a dialogia implícita nas falas dos sujeitos pesquisados e pesquisadas, e ao encadeamento de associações de ideias.

Para fazer aflorar as interpretações acerca da Praça dos Orixás e desenvolver as devidas traduções socioantropológicas a respeito do equipamento urbano, as informações disponíveis no *site* da PMT e aquelas organizadas/disseminadas pela imprensa da cidade, além dos conteúdos resultantes de entrevistas com pais, mães, filhos e filhas de santo da região consistiram em foco de investigação e análise. Em meio a consensos e dissensos, minhas apreciações sobre o empreendimento na redação a seguir realçam os discursos produzidos por moradores e moradoras do bairro São Joaquim, Povos de Terreiros da zona Norte, e pela gestão pública municipal.

De natureza eminentemente política³⁰², o processo de edificação da Praça dos Orixás tem como pano de fundo questões culturais, religiosas e sociais. Essas aparecem associadas às dimensões urbanísticas e simbólicas do empreendimento. No que diz respeito à dimensão urbanística, a Praça, como parte de uma política de planejamento urbano que se apoia em um modelo de urbanismo que valoriza a estética e o embelezamento da cidade, por seu desenho, está vinculada à ideia de “venda e consumo do espaço urbano”, abordada nesta dissertação. Assim, o poder público e alguns membros de comunidades de terreiro entendem a praça como espaço que deve gerar “efeitos positivos” para o turismo da cidade, potencializando, a economia da região Norte, como podemos observar em depoimentos de pais de santo à imprensa da cidade.

³⁰² Compreendendo Política como um conceito permanente em todas as dimensões da vida humana, que ao manifestar-se em relações de poder, representatividade e participação entre Estado e sociedade (WOLFGANG, 1994) pode ser definido como “processo social através do qual poder coletivo é gerado, organizado, distribuído e usado nos sistemas sociais” (JOHNSON, 1997, p. 178), entendo, nesta dissertação, que a natureza política da Praça dos Orixás gesta-se no contexto de conflitos e disputas de interesses entre Povos de Terreiros, PMT e cidadãos e cidadinas, em relação ao empreendimento, e na esfera político-partidária que engloba o PLN. Afinal, a Praça dos Orixás, antes de ser uma intervenção urbanística direcionada a Povos de Terreiros de Teresina, é uma estratégia da gestão pública municipal com vistas a promover a aceitação das ações de uma política pública de intervenção urbanística e alcançar a adesão social a um governo, incluindo a de Povos de Terreiros. As lutas e as manifestações populares também reforçam a natureza política do empreendimento.

Para nós da Umbanda, é uma grande satisfação essa praça, pois vamos diminuir o preconceito, e ainda **enriquecer a região, que terá mais um espaço a oferecer**³⁰³ [grifos meus].

Essa Praça vai ser fundamental na luta contra o preconceito, além de ser mais um **cartão postal para nossa cidade**³⁰⁴ [grifos meus].

Por outro lado, vista por uma filha de santo simplesmente como “alegoria para turista ver e tirar foto”, a Praça dos Orixás, ainda no que se refere ao caráter urbanístico, enquanto obra pública, na perspectiva da gestão municipal, representa a modernização e o desenvolvimento do espaço urbano. Em um passeio rápido pela concepção arquitetônica e urbanística de Teresina, observa-se que, historicamente, o poder público privilegiou a construção de espaços e passeios públicos. Isso pode ser visto no número de praças e parques da cidade. Nesse sentido, a Praça dos Orixás, tomando o PLN como uma política pública de intervenção urbanística, ainda representaria, na compreensão da PMT e de alguns religiosos e religiosas, uma forma de incorporação das religiões de matrizes africanas e indígenas na agenda pública de Teresina, estando ligada a territorialidades sagradas e à apropriação e usos de Povos de Terreiros do tecido urbano.

A dimensão simbólica da Praça dos Orixás é mais facilmente percebida. Ela está expressa nos sentidos e significados do empreendimento para culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas e Povos de Terreiros e, claro, pode ser visualizada na paisagem cultural da região. Nesse âmbito, a Praça aparece como espaço voltado a populações que vivem na diáspora, estando vinculada à própria história das religiões de matrizes africanas e indígenas na cidade, abordada no capítulo 1 desta dissertação. É sob o signo da dimensão simbólica que analiso as interpretações atribuídas à Praça dos Orixás. Seguindo uma ordem de análise, inicio pelos significados acionados pela PMT ao empreendimento.

➤ PMT

De acordo com discursos de representantes da gestão pública municipal, a Praça dos Orixás é um “espaço de reconhecimento” de culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas na cidade, que marca “o respeito à Umbanda, ao Candomblé e ao sincretismo

³⁰³ Disponível em: <<<http://www.teresina.pi.gov.br/>>>. Acesso em: 03 nov. 2016.

³⁰⁴ Disponível em: <<<http://www.portalodia.com/noticias/piaui/construcao-de-praca-da-visibility-a-cultura-negra-287154.html>>>. Acesso em: 03 nov. 2016.

religioso, tão presente na história do povo brasileiro”. É um monumento em homenagem à fé trazida por ancestrais africanos, que reflete o simbolismo das religiosidades afro-brasileiras. Com ele, busca-se “valorizar as crenças e as tradições culturais da cidade” (TERESINA, 2014, p. 94), dentre elas, as religiões de matrizes africanas e indígenas, que no dizer da PMT, não detêm espaços na cidade para manifestações públicas das suas religiosidades, para apresentações culturais e outros eventos. Ao tempo que é apresentada como um lugar para Povos de Terreiros realizarem cultos, cerimônias e etc., seguindo a ideia de espaço público, a PMT afirma que essa praça também pode sediar eventos e ações que não estejam vinculados às culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas.

Observa-se que no curso das discussões sobre a Praça dos Orixás, nos discursos da PMT, a Praça passou a ser acionada estrategicamente para propagandear e legitimar as intervenções do PLN e, conseqüentemente, de um governo.

O Programa Lagoas do Norte não é apenas mais um programa de obras. Obras que combatem as enchentes, obras para fazer saneamento básico, obras para levar a habitação, obras para avançar na saúde e na educação, obras para gerar estrutura de turismo para transformar a zona Norte da cidade de Teresina num verdadeiro cartão postal. **O Programa Lagoas do Norte tem uma simbologia, tem uma identidade. Ele busca também afirmar as nossas identidades de Teresina, da nossa zona Norte. O povo não se constrói apenas com suas instituições e suas obras. O povo se constrói com sua identidade e sua história. E o Programa Lagoas do Norte também tem essa dimensão: respeitar a nossa história e resgatar a nossa caminhada. Respeitar e resgatar nosso valor.** Nós só podemos forjar as nossas identidades no nosso cotidiano, na nossa luta. Penso que os Povos de Terreiro, eles fizeram isso, ao longo da sua caminhada. Estamos aqui por reconhecimento simbólico, através de uma praça a ser construída e apresentada de forma participativa, de forma compartilhada, de forma a resgatar um pouco dessa história, um pouco dessa caminhada, forjada na luta, na resistência, na esperança e no amor. Portanto, **a alegria do Projeto Lagoas do Norte de se afirmar não apenas como projeto construtor, não apenas como projeto que transforma a realidade, um projeto que resgata identidades, que preserva identidades, que respeita direitos e afirma sonhos para o nosso povo.** É alegria de estarmos aqui também fazendo este debate histórico, a afirmação de um povo, um povo que resiste, um povo que caminha, um povo que quer seu respeito e seu direito. A construção da Praça dos Orixás é um resgate de toda essa luta do povo africano pela, pela nossa América, pelo nosso Nordeste (Comunicação Oral, Representante do Poder Público Municipal A)³⁰⁵ [grifos meus].

Esse é um momento histórico para a cidade de Teresina. O Lagoas do Norte representa um grande desafio para a cidade, que é o desafio da recuperação ambiental e o desafio técnico da questão das enchentes, a recuperação ambiental das lagoas, o desafio técnico de proteger a população que aqui

³⁰⁵ Depoimento de representante do poder público municipal durante a assinatura da ordem de serviço da Praça dos Orixás, no dia 01/11/16, no bairro Aeroporto.

reside, no entorno das lagoas, das enchentes que é recorrente ao longo do tempo e o desafio social de fazer a inclusão. **Em nenhum momento outro da história do Lagoas do Norte [...] nenhum outro momento é mais importante do que esse, por conta da significação da tradição afro-descendente da nossa cidade, por conta da significação, da incorporação ao projeto desta tradição não só cultural, mas também religiosa e por conta do fato de nós podermos, a partir da construção da Praça dos Orixás, não só ter um espaço público especial, mas a partir disso, tenho certeza, cada uma das casas de Umbanda e Candomblé, cada um dos terreiros terá a oportunidade de se desenvolver e mostrar sua cultura, de dar um passo mais adiante nas suas histórias** (Comunicação Oral, Representante do Poder Público Municipal B)³⁰⁶ [grifos meus].

Com isso, a PMT atribui ao PLN, enquanto política pública de intervenção urbanística, uma vocação cultural e religiosa. É a partir desse referencial de política pública preocupada com a valorização das tradições da cidade e de seu povo, e com o reconhecimento das culturas religiosas que formam a identidade de teresinenses, que interessa à PMT, ao PLN ser referência no que tange à elaboração e à execução de políticas de urbanização e planejamento/reordenamento urbano, no país. Considerando as tradições culturais, identitárias e religiosas de Teresina, a gestão pública municipal enfatiza que o programa respeita os “primeiros habitantes da cidade” e suas tradições culturais e religiosas, reconhecendo territórios de cultura. Nesse prisma, a Praça dos Orixás põe em evidência as religiosidades umbandistas e candomblecistas da zona Norte, institucionalizando territórios sociais e espaço de memórias de Povos de Terreiros. É sob a ótica da cultura religiosa que a Praça do Orixás é anunciada pelo poder público.

No intuito de identificar, (re) conhecer, preservar e garantir a proteção às expressões culturais, identitárias, religiosas e artísticas da zona Norte, elementos que agora fazem parte das concepções do PLN, segundo discurso governamental, a PMT, em abril de 2016, anunciou a elaboração de um estudo antropológico nesta parte da cidade. Este estudo, na visão da PMT, deve servir para subsidiar intervenções nas áreas de alcance do PLN. Cabe enfatizar que a ideia de desenvolver um estudo antropológico na zona Norte de Teresina não foi, em si, iniciativa da PMT. Deve-se às constantes reivindicações de moradores e moradoras da região das Lagoas do Norte, ante a possibilidade de intervenções do PLN provocarem mudanças nas culturas locais e nos marcadores identitários da zona, à medida em que vem (des) territorializando famílias e espaços religiosos e (re) significando territórios.

³⁰⁶ Depoimento de representante do poder público municipal durante a assinatura da ordem de serviço da Praça dos Orixás, no dia 01/11/16, no bairro Aeroporto.

➤ Habitantes da área de intervenção

Significando a Praça dos Orixás de diferentes maneiras, habitantes das áreas de intervenção do programa, com casas localizadas no entorno do lugar de construção da Praça, sustentam posições tanto favoráveis quanto contrárias à sua edificação. Sinteticamente, os argumentos de moradores e moradoras que defendem a Praça estão relacionados a sentimentos de respeito à religião e à individualidade do outro. Nesse sentido, cidadãos e cidadãs, de religiosidade Católica Apostólica Romana, chegaram a dizer que “a religião de matriz africana é muito bonita”, e que portanto, adorariam “ter uma estátua de Preto-Velho em frente à sua casa”. Porém, nas falas de algumas dessas pessoas, a recusa em assistir e/ou participar junto com as comunidades de terreiro de rituais/cerimônias afro-religiosas no lugar demonstra que o preconceito e a discriminação a Povos de Terreiros, aparentemente ausentes em discursos que focalizam o reconhecimento às religiões de matrizes africanas e indígenas, ainda são muito fortes.

Os habitantes da região que se colocam a favor da construção da Praça dos Orixás, também associam o empreendimento a novas formas de usos, ocupações e apropriações do Canal Padre Eduardo. Os usos do espaço, por cidadãos e cidadãs que residem no lugar, diferem daqueles que devem ser realizados por umbandistas e candomblecistas, extrapolando o campo afro-religioso. Para moradores e moradoras, a Praça, como espaço que pode receber eventos de natureza diversa (religiosos, culturais, esportivos etc.), como indicado pela PMT, pode movimentar a área e estimular/potencializar meios para famílias da região auferirem renda, como se vê na fala da moradora abaixo, para quem a Praça:

É bem-vinda na comunidade, vamos ver pelo menos gente bem aí na praça. Porque essa praça bem aqui, você pode vir à noite, ficam poucas pessoas. É poucas pessoas, só nós mesmo. A gente senta nesses banquinhos ali e fica até onze horas. **Está precisando movimentar, as pessoas botar barraca para vender alguma coisa.** Aqui, ninguém vende nada porque é escuro (Comunicação Oral, moradora do bairro São Joaquim)³⁰⁷ [grifos meus].

Os moradores e moradoras que assumem posicionamento contrário à construção da Praça dos Orixás, em sua maioria, são adeptos e adeptas de religiões de matriz cristã evangélica, e dizem que os problemas que envolvem a edificação da praça iniciam-se pelo próprio nome

³⁰⁷ Esta informação foi gravada durante reportagem exibida no Jornal do Piauí, no dia 05/10/16. A reportagem está disponível neste endereço: <http://cidadeverde.com/videos/19181/praca-ganhara-nova-etapa-do-projeto-lagoas-do-norte>. A moradora reside há dezesseis anos no local.

deste equipamento comunitário/social, Praça dos Orixás. Nesta visão construir a Praça dos Orixás em espaço público é ato de natureza ilegal, que beneficia apenas um grupo religioso. Sob esse prisma, argumentam que a Praça, por ser um bem público, deve atender ao interesse coletivo, representando a vontade de todos e todas da comunidade. Nestas discussões que acionam a publicidade da Praça, alegam, ainda, que ter ao lado de suas residências um espaço aberto, de memória e celebração de cultos religiosos de matrizes africanas e indígenas, é algo que os incomoda profundamente.

Assim, no processo de disputas e conflitos religiosos, territoriais e políticos que surgem com a ideia de edificação da Praça dos Orixás, pode-se dizer com base em Nogueira (2012, p.12) que “a comunidade evangélica passa a invocar o direito à liberdade do uso do espaço público”, cuja tônica dos discursos volta-se para a repressão e/ou ausência de símbolos religiosos – de outras denominações religiosas – na cidade. A construção da Praça dos Orixás e sua não-aceitação por pessoas evangélicas aponta para temáticas como intolerância religiosa (SILVA, V. G., 2007), e perseguições a Povos de Terreiros na sociedade e a inviabilização desses na cidade (SANTOS, 2013; PIRES, 2008; SALES JUNIOR, 2014). Nesse contexto, a problemática da Praça dos Orixás leva a refletir sobre a formação e a hierarquia religiosa do espaço (NOGUEIRA, 2012), abordada no capítulo 2 desta dissertação.

Ainda no que tange à criação da Praça dos Orixás, cidadãos e cidadãs admitem que é provável que a praça não cumpra com as funções para as quais será criada, e o empreendimento não alcance sua intencionalidade. Na opinião de habitantes do São Joaquim, dentre católicos e evangélicos, a praça, logo após sua inauguração, deve sofrer depredações e atos de vandalismo, tornando-se “inútil” a prática religiosa. Como proposta alternativa à construção da Praça dos Orixás, moradores e moradoras apresentaram à PMT, na reunião para divulgar o projeto final da Praça a comunidade de terreiro, a ideia da construção de uma praça ecumênica, com representações das religiosidades cristãs Católica Apostólica Romana, evangélicas e de matrizes africanas e indígenas. A ideia, no entanto, foi prontamente rebatida pelos Povos de Terreiro da cidade – em que pesem discordâncias internas – que vêem na construção da Praça dos Orixás uma espécie de “reparo à intolerância religiosa” a que estão expostos em Teresina.

➤ **Entre Povos de Terreiros**

Como referido, a Praça dos Orixás é simbolizada e significada no campo afro-religioso teresinense de diferentes formas. No entanto, entre Povos de Terreiro da zona Norte de Teresina, como diz Carmo e Moraes (2016), não há consensos quanto a sua edificação.

Conflitos, disputas políticas-religiosas e discordâncias podem ser facilmente observados nos diferentes posicionamentos e nos discursos ideológico-religiosos de comunidades de terreiros em relação à Praça. Em que pese a importância de signos e símbolos das culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas no processo de edificação da Praça dos Orixás, fatores históricos, sociais, políticos e econômicos também influenciam nas opiniões e posicionamentos de Povos de Terreiros acerca do empreendimento. Esses ajudam a endossar as discussões sobre a Praça e o PLN, e auxiliam também na determinação de clivagens entre grupos religiosos. Assim, a depender da posição que assumem, desenvolve-se, dentre Povos de Terreiros, atribuições de sentidos diferentes à Praça dos Orixás.

Entendendo opiniões e posições como categorias fluidas que transitam entre espaços, podendo ser influenciadas por condições sócio-históricas, é possível identificar três posicionamentos referentes à Praça entre Povos de Terreiro: 1. defesa da criação da praça sob a justificativa de que esse espaço tende a dar mais visibilidade às culturas religiosas de origem africana em Teresina. A criação da Praça representaria, então, um direito adquirido, constituindo-se como um “lugar” dedicado prioritariamente a Povos de Terreiro da cidade. Enquanto espaço simbólico e religioso, a Praça, que seria um marco na luta contra o preconceito e a discriminação étnico-religiosa, poderia adquirir várias funções, sendo usada para encontros, festas e celebrações de Povos de Terreiros; 2. contrário à criação da Praça, com o argumento de que esse empreendimento não representa os Povos de Terreiro de Teresina, posto que “desvirtua as raízes culturais da região”. Os defensores dessa posição alegam que o empreendimento vem sendo construído de maneira inadequada, sem efetiva participação social de Povos de Terreiros e da comunidade. 3. indiferentes à Praça. Mesmo reconhecendo a importância do empreendimento para Povos de Terreiros da cidade, para pais, mães e filhos de santo que compõem esse grupo, a existência ou não de uma Praça dos Orixás não representaria mudanças substanciais na vida cultural e religiosa de comunidades de terreiros da zona Norte³⁰⁸.

Aos que defendem a construção da Praça dos Orixás, esta é um lugar para Povos de Terreiros manifestarem sua fé. “É o reconhecimento que a Prefeitura faz das origens, da cultura e da identidade das religiões de matrizes africanas”. “É uma quebra de paradigmas, pois ela dá

³⁰⁸ A construção de categorias “em defesa da Praça”, “contrários a construção da Praça” e “indiferentes à Praça” se deu a partir da identificação e interpretação, durante pesquisa de campo, de posicionamentos e argumentos relativos à edificação da Praça dos Orixás. Ao definir essas categorias, não busco qualificar, de maneira rígida ou autoritária, as posições de pais e mães de santo no que tange à edificação da Praça, apenas procuro facilitar a compreensão do cenário de disputas e conflitos em que se constrói o empreendimento. Afinal, percebi no campo, que as opiniões e posicionamentos de religiosos e religiosas manifestam-se em meio a uma série de fatores, podendo se modificar no decorrer do tempo.

visibilidade ao Candomblé e à Umbanda”. Nessa percepção, a Praça vem atender a solicitações de Povos de Terreiros, que “precisavam de um lugar que realmente valorizasse” as raízes africanas da cidade. Compreendida como um marco na “luta” e na “trajetória” de Povos de Terreiros em Teresina, a construção da Praça representa, para o grupo que apoia sua edificação, a concretização de um sonho, e serve para “desmistificar” o universo afro-religioso, apresentando e aproximando a sociedade às simbologias africanas e indígenas e seus significados. Com isso, religiosos e religiosas advogam que a Praça pode incitar mudanças no pensamento social, relativas às religiosidades de matrizes africanas e indígenas, e “contribuir para minimizar a intolerância religiosa”³⁰⁹.

Como símbolo de resistência cultural e religiosa, a Praça dos Orixás é, frequentemente, acionada, no discurso de alguns pais e mães de santo de Teresina, como uma maneira de o Estado cumprir com sua laicidade³¹⁰ e reparar a histórica marginalização e abandono de religiões de matrizes africanas e indígenas na cidade, expressa, inclusive, como lembra Giumbielle (2008), na localização das casas de culto afro-religioso no espaço público e na parca formulação/execução de políticas públicas direcionadas aos Povos de Terreiros. Logo, a construção da Praça está ligada à demarcação, na cidade, de um território que a ser apropriado e utilizado por Povos de Terreiros, em respeito à sua ancestralidade. Um espaço que venha conferir aos religiosos e religiosas a possibilidade de sair da esfera privada e ir para a esfera pública, de modo a romper com anos de sofrimento e invisibilidade da cultura negra e das religiões de matrizes africanas e indígenas. A Praça dos Orixás, assim, na visão desses religiosos e religiosas, está associada à construção de um “lugar” para o Povo de Terreiro na cidade.

Para nós, é maravilhoso! É tudo de bom! É um projeto que deve ser construído. Que tem que fazer de tudo para não ser deteriorado pela população. É tudo de bom! É o que a gente mais espera é esse projeto (Comunicação Oral, Pai de Santo)³¹¹.

Eu acho que vai ser muito bom, vai ser muito importante e muito bonito para nós, né. Para nós que têm história na Umbanda, ter um canto em que possa mandar: “- Esse canto aqui é nosso!”. Que a gente entra em qualquer dessas repartições públicas, mas ainda entra sobressaltada. Uma pessoa que nem eu que sou do tempo da crítica, do tempo que a gente era apontada como macumbeiro, mazumbeiro, ladrão...Hoje não! A nossa Umbanda está livre.

³⁰⁹ As interpretações acerca da Praça dos Orixás expostas neste parágrafo foram decorrentes de análises das entrevistas cedida por pais, mães e filhos e filhas de santo à autora desta dissertação e da análise de textos disponíveis pela PMT no site <http://www.teresina.pi.gov.br/>.

³¹⁰ Sobre Políticas Públicas, a fé afro-brasileira e a laicidade do Estado, consultar Moraes, M. R. (2012).

³¹¹ Entrevista cedida à autora da dissertação, em março de 2016.

Está liberta! Tendo um lugarzinho para nós, aí, que é bom mesmo! (Comunicação Oral, Mãe de Santo)³¹².

É uma coisa muito boa. Eu vejo assim, como tipo uma quebra de tabu. Uma vitória para nós, que a gente merece, está entendendo? (Comunicação Oral, Mãe de Santo)³¹³.

Ressalva-se que entre comunidades de terreiros que apoiam a construção da Praça dos Orixás, há, também, pessoas com vínculos pessoais e profissionais com representantes do poder público municipal, ocupando inclusive cargos em instituições públicas. Nesse caso, manifestar-se contrariamente à intervenção redundaria em perder, junto ao poder público, influência e acesso a condições e oportunidades que podem ser convenientes a famílias, inclusive, às de santo. Durante a pesquisa de campo vivenciei situações que me levaram a essa conclusão. Em determinada ocasião, solicitei a uma pessoa com a qual consegui contato, que intermediasse uma entrevista com uma das lideranças religiosas da zona Norte, explicando-lhe minhas intenções de pesquisa. Passado alguns dias, a pessoa informou-me que a liderança não estava interessada em receber pesquisadores e pesquisadoras em sua casa, tendo em vista que não estava recebendo retornos dos estudos. Mesmo diante da resposta, continuei a insistir na importância daquela entrevista. Dessa vez, a pessoa respondeu que iria conversar novamente com a liderança religiosa, entretanto, alertou-me que a liderança a ser entrevistada não gostaria de falar sobre o PLN, tendo em vista as boas relações que mantem com a PMT, que por diversas vezes, tem “beneficiado” o terreiro³¹⁴. Na arena de disputas visíveis no processo de edificação da Praça dos Orixás, nota-se que prevalecem, também, interesses individuais, em detrimento do coletivo.

Partindo da concepção da Praça dos Orixás como um espaço que importa modelos urbanísticos e culturais de outros estados marcados pela tradição religiosa do Candomblé, Povos de Terreiros que defendem posição contrária à construção da Praça, questionam, apesar de alterações realizadas no projeto final da Praça, o sentido de existir em Teresina um espaço formado majoritariamente por símbolos do Candomblé, quando a cultura de terreiros da cidade, incluindo a da zona Norte que, como dito, é predominantemente umbandista (RIBEIRO, 2014; LIMA, S. V.; LIMA, S. O., 2016 e CARMO e MORAES, 2016). Sem conseguir se identificar com o desenho da Praça, Povos de Terreiros, particularmente umbandistas, não se sentem representados e chegam a perguntar: “Para quem é esse projeto?”.

³¹² Entrevista cedida à autora da dissertação, em março de 2016.

³¹³ Entrevista cedida à autora da dissertação, em outubro de 2016.

³¹⁴ A pessoa não deixou evidenciado tipo de benefícios que o terreiro recebia da PMT.

Neste jogo de atribuições de sentido, Povos de Terreiros argumentam veementemente não ter havido efetiva participação de religiosos e religiosas na elaboração do projeto da praça, afirmando que o projeto é contraditório, haja vista que na área de intervenções do PLN há terreiros ameaçados de remoção involuntária (CARMO; MORAES, 2016). Discurso local importante, que contribui para acentuar os aspectos negativos e/ou os questionamentos sobre a Praça dos Orixás, diz respeito ao sofrimento que famílias da região das Lagoas do Norte têm passado, diante da possibilidade de um deslocamento involuntário para outras áreas da cidade. Para uma filha de santo da zona Norte, a Praça dos Orixás não segue os preceitos religiosos afro-brasileiros, e consiste em uma tentativa da PMT em “apagar” a memória e o patrimônio cultural e religioso da zona Norte, pois à medida em que o programa constrói novos empreendimentos, acaba também por introduzir/transformar espaços e incidir nas culturas na região e na cidade. Nessa fala, aparece referências a povos indígenas:

A nossa história, aqui, está sendo destruída. Quem foram os primeiros habitantes daqui foram os índios Potis, que são nossos caboclos de penas! E da onde saiu o barro para construir essa cidade? Das mãos dos oleiros que são os filhos de Nanã [...]. E aí, eu fico pensando, será que eles vão fazer essa praça só para dizer que estão se lembrando das pessoas? Mas, na verdade, o que eles querem é afastar muita gente. Eu não acho isso justo. Eu, como umbandista, eu também estou muito preocupada com essa questão que está acontecendo aqui, e eu sei que muitos pais de santo, mães de santo, eles não têm propriedade de conhecimento desse projeto. Eles não sabem desse projeto. [...] Mais uma vez a nossa história vai ser enterrada, vai ser apagada, como muito das histórias desse lugar. As histórias desse lugar aqui já estão sendo apagadas. [...] Eu tenho questionado a questão da praça porque a nossa história, a nossa história começa aqui, mas na nossa essência, a nossa cultura não é de Candomblé, como na Bahia, ela é de Umbanda. Aí, já é uma contradição. A outra contradição que tenho questionado é que todo mundo sabe que a história começa aqui, e foi pelos oleiros, pelos vazanteiros... principalmente, pelos oleiros que são os filhos de Nanã. Primeiramente, ela começa com os índios Potis, que são nossos caboclos de pena. E aí, eles não estão fazendo a relação. Não tem fundamentação essa Praça, porque se tivesse, deveriam ter feito de acordo de deixar os terreiros. Porque eles querem fazer uma Praça e tirar os terreiros? [...] Já tá certo que a nossa cultura não é de Candomblé, é de Umbanda, mas a gente aceita a Praça. Mas [mesmo assim] a gente [parte dos Povos de Terreiro] quer saber do prefeito: “- Sim, ele vai deixar a gente aqui?”. Para que vai servir esta praça se eles vão tirar [remoção involuntária pelo PLN] a gente daqui? (Comunicação Oral, Filha de Santo).³¹⁵

Para acionar toda a problematização que circunda a construção da Praça dos Orixás e entender o seu contexto de edificação, essa filha de santo, intelectual com quem dialogo nesta pesquisa, faz um exercício interessante de reflexão sobre o passado da região, simbolizando/significando elementos da história cultural da zona Norte que se tornam, para ela,

³¹⁵ Entrevista concedida à autora em março de 2016.

essenciais para deslegitimar e/ou questionar o empreendimento. A área dos bairros Poti Velho, Olarias e São Joaquim, edificada próximo às margens dos rios e das lagoas que drenam a zona Norte, pode ser considerada berço de Teresina, tendo nela vivido povos indígenas Potis e negros. Na religiosidade umbandista, são os espíritos de indígenas, os chamados caboclos de pena, e dos negros, os Pretos-Velhos, que viveram nessa região por muito tempo, que descem nos terreiros. Eles, junto a encantados, marinheiros, vaqueiros e muitos outros, são guias e entidades da Umbanda. “A Umbanda é uma religião espírita que incorpora o espírito que vem de longe”, ressalta esta filha de santo.

Nesse prisma, observa-se que a discussão sobre a Praça dos Orixás transcende o mundo material, e perpassa o manejo de símbolos e códigos comuns à cultura de terreiro. Compreender a espiritualidade e os agenciamentos de sentidos conferidos a ela pelos Povos de Terreiro é, assim, fundamental para conhecer os riscos/acertos e consensos/dissensos que giram em torno da construção da praça, na perspectiva em que, tal qual os Povos de Terreiro, tomemos o mundo espiritual como não dissociado da materialidade. Mas, ao contrário, como subsidiador das ações de agentes sociais. Nessa perspectiva, a espiritualidade aparece de maneira embricada às questões relativas as intervenções do PLN e à luta de moradores e moradoras, incluindo Povos de Terreiros, frente a sua implantação, ao tempo em que significa, também, o programa.

Acionando a memória da região a filha de santo, ao posicionar-se criticamente em relação à praça e ao PLN, lembra que no povoamento dessa parte da cidade, quando ainda se falava da edificação de uma nova capital do Piau, a região sofreu com um grande derramamento de sangue. Segundo ela, o sangue derramado foi de povos indígenas, de negros e de pessoas pobres que residiam na área, que em nome da colonização foram dizimadas e/ou expulsas de suas terras. Hoje, com o PLN, para a filha de santo, essa história parece repetir-se, agora, com novos atores.

Por que vocês não respeitam os filhos de Nanã? Orixá primeira, Orixá do barro. Que são os oleiros. Por que vocês não respeitam os filhos de Oxumaré? Por que vocês não respeitam? Que são os pescadores. Por que vocês não respeitam Iansã, que rege essa cidade? A deusa dos trovões. E aí, vocês, ao mesmo tempo que querem construir a Praça dos Orixás, querem tirar os filhos de Nanã, querem matar os filhos de Oxumaré e dizimar todo mundo para fazer uma praça. Vocês vão fazer uma praça em cima de um cemitério de índios? Gente, isso é muito sério! Porque para nós da Umbanda, nós somos espíritos desencarnados. Gente, os nossos guias, os nossos caboclos de penas, que são os nossos índios, têm uma história muito importante ali [...] Gente, a nossa relação aqui [referindo-se ao lugar] é muito importante. Então, vocês vão fazer

uma praça? O que o povo sabe dessa praça? [...] Querem acabar com nossa história! (Comunicação Oral, Filha de Santo)³¹⁶.

Essa representante dos Povos de Terreiros acredita não fazer sentido construir uma Praça dos Orixás em terras que um dia foram cemitérios de índios, tampouco, considera plausível colocar esculturas de orixás em águas, segundo ela, poluídas, ora, pois mesmo com a urbanização do canal Padre Eduardo, a qualidade hídrica do manancial não é favorável, dentro das ritualísticas afro-brasileiras, a alocação de orixás.

Na compreensão dessa filha de santo, os orixás não compactuam com as ações do PLN, pois essas vêm provocando sofrimentos de ordem diversas a moradores e moradoras das áreas de intervenção do programa. Para ela, “os orixás não vão confirmar a praça” e essa “vai cair por cima” daqueles e daquelas que a idealizaram. Contraditoriamente à opinião dessa filha de santo, uma líder religiosa, ao falar sobre a Praça dos Orixás, entendendo que concomitante a sua edificação estão previstas a ameaça de remoção de casas de culto afro-religioso na zona Norte, disse que “se é para fazer uma casa de orixás, de cultura, isso aí tudo, para eles, é válido. Tenho certeza que isso aí num vão (referindo-se aos orixás) de forma alguma impedir”.³¹⁷ Comungando da mesma opinião, um pai de santo relatou que “os orixás estão felizes, sim!”, porque não tem como não estar feliz diante de algo tão belo. “Se os orixás quisessem impedir a construção da Praça, já teriam feito. Porque a primeira coisa que um orixá faz quando ele não concorda, é que ele termina tudo. Ele faz com que não ande”³¹⁸.

Dentre os Povos de Terreiros indiferentes à construção da Praça, nota-se que esses também não se sentem representados pelo projeto arquitetônico da Praça. As pessoas que compõem esse grupo, ainda que convidadas para as reuniões de discussão da Praça, não participaram do processo de planejamento do empreendimento. Entendendo que, no espaço, o Candomblé é mais representativo, e que isso pode ser observado até no nome do empreendimento, “Praça dos Orixás”. Uma mãe de santo, umbandista, que revelou certo descontentamento com a escolha de entidades umbandistas para a Praça, afirmou: “Eu dependo do meu barracão, para mim, tanto faz como tanto fez!”. “Se fosse uma praça umbandista, aí sim, mas uma Praça dos Orixás. Eu nem sei para onde vai o Candomblé!”.

Observa-se que os discursos contrários e indiferentes à Praça dos Orixás, predominantemente, são alimentados por umbandistas, que não se sentem representados e/ou

³¹⁶ Depoimento de filha de santo, em ato público em frente ao prédio do IPHAN, no centro de Teresina. O ato foi realizado em junho de 2016.

³¹⁷ Entrevista concedida à autora desta dissertação.

³¹⁸ Depoimento de um pai de santo durante reunião de apresentação do projeto final da Praça dos Orixás, em abril de 2016, no prédio da Administração do Parque Linear Lagoas do Norte.

conseguem se identificar com o desenho da Praça. Já os discursos de Povos de Terreiros que estão a favor da construção da Praça, em parte, identificam-se com os acionados pelo poder público municipal. Para melhor compreensão da problemática, apresento abaixo um quadro-síntese (Quadro 5) sobre os posicionamentos da PMT, moradores e moradoras do bairro São Joaquim e Povos de Terreiros, a respeito da edificação da Praça dos Orixás.

PRAÇA DOS ORIXÁS Posicionamentos		
PMT	COMUNIDADE (Bairro São Joaquim)	POVOS DE TERREIROS
<ul style="list-style-type: none"> - A PMT é a responsável pela execução do Projeto; - A Praça dos Orixás é um reconhecimento às culturas religiosas de matrizes africanas, Umbanda e Candomblé; - A Praça é um espaço de respeito às religiões de matrizes africanas e outras denominações religiosas; - A Praça é um espaço para manifestação religiosa de Povos de Terreiros, e nela também podem ser realizados eventos que estejam, ou não, vinculados às culturas religiosas de matrizes africanas; 	<p><u>Grupo “A favor da Construção da Praça”:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - A Praça é vista como um espaço de reconhecimento da religião e da individualidade do outro. <p><u>Grupo “Contrário à Construção da Praça”:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - A Praça é ato ilegal. Fere o princípio da laicidade do Estado; - A Praça não vai cumprir com sua função. As esculturas podem ser depredadas pela população local; - Não houve participação popular para discussão do empreendimento no bairro São Joaquim; 	<p><u>Grupo “A favor da Construção da Praça”:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - A Praça é um espaço de reconhecimento de Povos Tradicionais de Terreiros na cidade, dando a eles visibilidade no espaço público; - A Praça é um local de referência de fé, destinado a manifestações de Povos de Terreiros. É uma forma de combater a discriminação e a intolerância religiosa; - A Praça representa uma reparação do Estado ao histórico abandono do Povo de Terreiro. É uma forma de o Estado cumprir com sua laicidade. - Os orixás aprovam a Praça; <p><u>Grupo “Contrário à Construção da Praça”:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - A Praça não representa a cultura de Terreiro da cidade; - A Praça não cumpre com preceitos das religiões de matrizes africanas; - A Praça não respeita os filhos de Nanã e Oxumaré e os povos indígenas; - Os orixás não apoiam a construção da Praça; - Não houve participação social de Povos de Terreiros no processo de construção do empreendimento. <p><u>Grupo “Indiferente à Construção da Praça”:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Na praça, o Candomblé é mais representativo; - A Praça dos Orixás não representaria mudanças substanciais na vida cultural e religiosa de comunidades de terreiro na zoan Norte;

Quadro 5: Posicionamentos de Povos de Terreiros no processo de planejamento e edificação da Praça dos Orixás. Elaborado por Francisca Daniele Soares do Carmo Soares do Carmo, em junho de 2017.

4.1.4 Quais os lugares de Povos de Terreiros na cidade de Teresina?

Como referido, Povos de Terreiros no Brasil constituem-se territorialmente e culturalmente em espaços que podem ser vistos com base em Bhabha (2007) como fronteiriços, marcados por deslizamentos e deslocamentos culturais, e por sobreposições e domínios de diferenças, que acabam por produzir novas e complexas identidades. Esses povos nascem e se formam em interstícios entre passado, presente e futuro, em movimentos de negociações e de aculturações, como visto no capítulo um desta dissertação. Quais seriam, então, os lugares de Povos de Terreiros na cidade de Teresina? Se é certo que existem territórios de Povos de Terreiros na cidade, espaços de história e tradição de religiosidades de matrizes africanas e indígena, como o da zona Norte, vistos no capítulo três da dissertação, falar de territórios de Povos de Terreiros no tecido urbano teresinense não se resume à história de exclusão e marginalização, mas, também, à história de construção de singularidades e de resistência cultural. A Praça dos Orixás é mesmo um lugar de [e para] Povos de Terreiros? Será só esse o seu lugar na cidade?

Considerando que a população negra, majoritariamente, compõe o segmento de adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas e indígenas, pensar sobre lugares de Povos de Terreiros, é também pensar sobre lugares de gente negra em Teresina, de que nos fala Pereira (2017), com base nas definições de lugares de negros e lugares negros, formuladas, respectivamente, por Gonzalez (1984) e Ratts (2012)³¹⁹. Inspirando-me na ideia de Rolnik (1989) acerca da construção e formação de espaços e territórios negros nas cidades, entendo que para falar sobre a Praça dos Orixás e sua relação com a constituição de lugares de Povos de Terreiros em territórios urbanos, requer falar da inserção territorial de Povos de Terreiros no espaço citadino, penetrando em seus espaços cotidianos de vida e de socialização, retomando a constituição de territórios negros no espaço geográfico e cultural (SANTOS, M., 2006) brasileiros.

Desde o tempo da escravatura, populações negras, desterritorializadas da África, construíram, em solo americano, territórios negros. Rolnik (1989), em tentativa de resgate histórico de territórios negros nas cidades brasileiras, explica que o primeiro espaço de afirmação da identidade negra, formado por povos africanos, foi a senzala. Ainda que

³¹⁹ Lugares de negros, consoante Gonzales (1984), são lugares marcados pela divisão racial do espaço. Já lugares negros, na visão de Ratts (2012, p. 220), são “locais com os quais indivíduos e grupos negros se identificam [e] nos quais se reconhecem e são reconhecidos”.

representasse espaço de supressão da liberdade, constitui-se símbolo da segregação e do controle. Na senzala, pessoas escravizadas celebravam sua ligação comunitária e sua memória ancestral. Nesse espaço, diz o autor, floresceu o devir negro, comprometido com a solidariedade e a autopreservação da comunidade africana. O lugar da senzala, transformado em terreiro, foi fundamental para fazer dos terreiros (de samba, de culto e de jongo) um dos elementos primordiais na configuração de territórios negros urbanos, atravessando os lugares afro-brasileiros nas cidades (RONILK, 1989).

Da senzala às cidades, a rua logo transformou-se em lugar de negros e negras. Nela, essas populações trabalhavam, praticavam jogos e dançavam, no ritmo do berimbau ou do batuque, como referido no capítulo um da dissertação. Os quilombos, ao longo da história, também representaram lugares negros. Esses espaços, além de estarem nas zonas rurais, eram encontrados, sem dificuldades, na cidade (ROLNIK, 1989). Os quilombos urbanos eram locais ou casas coletivas encontradas no perímetro das urbes, geralmente, distantes das centrais da cidade. Esses núcleos negros, com o decorrer do tempo, geraram, nas cidades, importantes bairros. A eles foram associadas identidades negras. Os mercados e irmandades religiosas, seguindo o que aconteceu com os quilombos, constituíram, aos poucos, lugares negros. E as casas de culto afro-religiosas, situadas no tecido urbano, também transformaram-se em territórios e lugares de Povos de Terreiros e de negros (ROLNIK, 1989).

Historicamente, Povos de Terreiros e negros e negras têm ocupado espaços nas áreas periféricas das cidades (ROLNIK, 1989). Desde muito cedo, essas populações foram sendo desalojadas, para dar lugar a políticas de renovação urbana. Com isso, passaram a habitar áreas inóspitas, afastadas dos intensos fluxos urbanos, como referido nesta dissertação. Povos de Terreiros e negros e negras viram-se diante de uma nova experiência de espacialidade, os morros e as favelas. Assim, os processos de limpeza e de faxina étnico-religiosa na cidade, como os levados a cabo pelo PLN, estão umbilicalmente ligados à consolidação de bairros e “guetos” onde residem “minorias”, entre elas, adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas e indígenas, e negros e negras. Esses lugares estigmatizados e marginalizados pela sociedade não se constituem em territórios exclusivamente de Povos de Terreiros, ou de negros e negras, mas também de populações pobres. A cidade de Teresina não foge a estas segregações e zoneamentos espaciais e étnico-religiosos. Como refere Pereira (2017), o mapa da cidade é também um mapa étnico-racial.

Pereira (2017) compreende a zona Norte, e em particular, a comunidade da Boa Esperança, como um lugar de pretos e pretas, de descendentes de povos indígenas, de Povos de Terreiros e de pobres em Teresina. O autor, em termos de territorialidades, faz menção à

existência, na região, de uma “África”³²⁰ (denominação utilizada localmente), que mesmo tendo fronteiras territoriais e imaginárias fluidas e viscosas, apresenta-se em toda parte, está em todo lugar, materializando-se na ideia-força de que essa parte do bairro São Joaquim, como diz uma filha de santo, é um “quilombo urbano”. Os dados do Mapa da População Parda e Preta do Brasil (LAESER/UFRJ 2011), produzido a partir do censo demográfico de 2010, evidenciam a presença marcante destes grupos populacionais na cidade, fortalecendo a concepção de que Teresina é uma cidade negra. Segundo o mapa, 71% da população teresinense se autodenominam preta ou parda, o que faz dela o segundo núcleo populacional do Nordeste com o maior número de negros e negras, ficando atrás somente de Salvador- Bahia.

Como visto, a senzala, a rua, o quilombo, cortiços, morros e favelas são/foram lugares de Povos de Terreiros. Em Teresina, agora, a praça também passa a ser, no espaço urbano, mais um lugar negro e de simbologias africanas e indígenas. Entretanto, nessa cidade, como em qualquer outro lugar, poder público e a sociedade civil não podem circunscrever Povos de Terreiros somente ao espaço da Praça dos Orixás. Seus territórios e lugares, mais que unos, são diversificados, conflitantes, dialógicos, antagônicos, híbridos e sagrados. Os espaços de Povos de Terreiros, grupos com histórias de privações e discriminações, formam-se nos “excedentes das somas das partes das diferenças” (BHABHA, 2007, p. 20). É preciso, então, que esses povos possam ampliar seus lugares na cidade. É necessário que eles tomem a cena, apropriem-se e multipliquem territórios, e que tenham a liberdade de circular entre diferentes espaços e neles construam territorialidades. Isso, em contextos de intervenção urbanística, é também exercer a cidadania, o direito à cidade e os direitos culturais.

As discussões sobre lugares e não lugares de Povos de Terreiros também são recorrentes nos debates e embates sociais, culturais e religiosos referentes às ameaças involuntárias de casas de culto afro-religiosos da zona Norte, por razão do PLN. Neste prisma de expropriações e expulsão de Povos de Terreiros de seus territórios na cidade, podemos dizer que populações negras, pobres e de religiosidades de matrizes africanas e indígenas vêm sendo continuamente vítimas de racismo institucional³²¹, desta vez, praticado pela PMT. Ao formular políticas públicas de intervenção urbanística que atuam de forma diferenciada em relação a segmentos populacionais com especificidades socioculturais, no caso Povos de Terreiros, segue-se a reprodução de políticas e intervenções pautadas no histórico genocídio colonizador.

³²⁰ Sobre a categoria África, enquanto territorialidade da zona Norte de Teresina, ver Pereira (2017).

³²¹ O racismo institucional, compreendido como uma discriminação racial do Estado, que no âmbito das políticas públicas, em todos os níveis, usa maneiras diferentes e desiguais para atender territórios e populações negras (LEITE, M. P., 2012). O racismo institucional é “a forma mais acabada de mecanismos de exclusão e negação da igualdade” (THEODORO, 2014, p. 205).

Cabe dizer, que no cenário de transformações paisagísticas, culturais e religiosas na zona Norte, o foco de Povos de Terreiros, antes direcionado à Praça, recaiu também para as ameaças de remoções involuntárias de terreiros. Diante da visibilidade que a possível remoção de espaços de culto na região ganhou, com as discussões sobre a Praça dos Orixás, novas interpretações e sentidos foram conferidos ao empreendimento. A Praça “está trazendo é coisa boa para discutir!”, ela “representa um equilíbrio de forças”, disse-me uma filha de santo da região. Com isso, a religiosa deixou claro, dentro da ideia de a “gira ser bem girada”, trazida na introdução desta dissertação, que o projeto de edificação de uma Praça dos Orixás trouxe à superfície denúncias sobre possíveis remoções de terreiros na região e, com isso, fomentaram-se discussões e problematizações importantes acerca da desapropriação de terreiros e realocação de suas famílias de santo e biológicas. É sobre esse ponto que me vou deter no tópico seguinte.

4.2 “NÃO MEXE COMIGO, EU NÃO ANDO SÓ!”: o PLN e ameaças de remoções involuntárias de terreiros

Devido à expansão dos aglomerados urbanos e à intensificação de projetos desenvolvimentistas, o fenômeno da remoção involuntária, como ações de políticas de planejamento urbano, é cada vez mais comum nas grandes cidades (SCOTT, 1996; MAGALHÃES, 2013). Frequentemente acompanhada de reassentamentos involuntários, a remoção, proveniente de projetos que se dizem voltados para o crescimento econômico das cidades, para a produção de melhorias no ambiente urbano e/ou para promoção de qualidade de vida às famílias (SCOTT, 1996), expressa a maneira de o poder público gerir determinados territórios e suas populações, em especial, os pobres urbanos (MAGALHÃES, 2013), que são os principais alcançados por políticas de remoção e reassentamento involuntários, que também são, no caso do PLN, indiscutivelmente, “políticas e experiências de morte” (PEREIRA, 2017, p. 165).

No dicionário de língua portuguesa, o termo remoção contempla um conjunto de significados que convergem em uma mesma direção, a de “remover” e/ou “transferir” pessoas e/ou objetos de um determinado lugar para outro. Tal qual procedimento cirúrgico, a palavra ainda pode designar o processo de “retirada” de elementos e/ou corpos considerados “estranhos” de uma superfície e/ou espaço (SACCONI, 1996). Se as pessoas estabelecem relações simbólicas com os lugares onde constituem morada, vivem e/ou trabalham (CARMO, COELHO, 2014; PEREIRA, 2017), a remoção, termo que em contextos urbanos, por levar a

reorganização espacial e, conseqüentemente, de vidas de seus cidadãos e cidadãs (MAGALHÃES, 2013), dialoga diretamente com questões identitárias, culturais, religiosas e territoriais, significa, no mínimo, “desterramento” de pessoas, “expropriação de memórias”, “amputação de vidas” e “privação de bens materiais e imateriais”.

No âmbito das religiões de matrizes africanas e indígenas, a remoção de terreiros, sejam de Candomblé ou Umbanda, envolve não apenas a retirada/desapropriação de construções físicas, de natureza material e imaterial, dedicadas a cultos de determinados lugares, reconhecidos, dentre os Povos de Terreiros, como “lugares de axé”, mas, também, a remoção de famílias de santo. Nesse sentido, os processos de remoção incidem na formação e sobrevivência de comunidades de terreiros e suas culturas religiosas. Remover terreiros é, sem dúvida, introduzir e/ou alterar dinâmicas territoriais do sagrado de matrizes africanas (SILVA, M. A. V., 2013) e (re) construir mapas geográficos dessas religiosidades, que com a remoção, vêm-se obrigadas a intensificar fluxos de mobilidade espacial. Remover implica, então, (des) territorializar Povos de Terreiros. É apartá-los, muitas vezes de forma abrupta, de suas casas e das referências ali construídas. Na diáspora africana, a remoção de terreiros, quer devido ao avanço de políticas públicas de intervenção urbanísticas (SANTOS, 2013; PIRES, 2008), quer por motivos de preconceito religioso, reforçam a invisibilidade das religiões de matrizes africanas e indígenas na cidade, e refletem o racismo institucional, ao tempo que políticas urbanísticas determinam os lugares de Povos de Terreiros na cidade, e por que não dizer, “os lugares de negros e negras” em Teresina, como referido nesta dissertação.

A remoção de terreiros, assim, é uma questão complexa que além de envolver problemáticas sociais, políticas e urbanas, engloba sistemas culturais e símbolos sagrados, rituais litúrgicos/doutrinários, representações espirituais e cosmologias. Sua compreensão requer um conhecimento dos espaços do terreiro, fundações, organização social e relação de religiosos e religiosas com o meio ambiente no qual o templo religioso encontra-se instalado. Para Povos de Terreiros, as problemáticas da remoção transcendem o mundo material, sendo, prioritariamente, explicadas, refutadas e/ou justificadas, no plano espiritual. Com “sete espadas” para defendê-los, e Ogum e demais orixás e entidades em sua companhia, os terreiros e seus filhos e filhas não andam só, resistindo bravamente às remoções e “ameaças de remoções” decorrentes de planificações urbanas, como acontece na zona Norte de Teresina.

A análise documental do PLN mostra que diversos templos religiosos que constituem a paisagem cultural da região das Lagoas do Norte, sejam eles de qualquer denominação religiosa, não são apontados como espaços sujeitos a possíveis remoções/desapropriações. No entanto, residências, pontos comerciais, igrejas de matriz Católica Apostólica Romana e

evangélicas, bem como outros lugares destinados à prática de culto e atividades religiosas, demais prédios e espaços culturais são catalogados no texto do programa exclusivamente como imóveis, sem qualquer discriminação de suas características e funcionalidades³²². Embora o Marco de Reassentamento Involuntário do PLN (2014) silencie e oculte a presença de terreiros na zona Norte, e não faça referência a possíveis remoções involuntárias de templos religiosos de matrizes africanas e indígenas, quatro casas de cultos afro-religiosos, dois terreiros e dois congás, situam-se em áreas de remoção do programa e, portanto, estão passíveis de desapropriação. Todas as casas são de Umbanda. Pelas limitações deste estudo, e em razão do vasto número de terreiros na região das Lagoas do Norte e das próprias características das casas de cultos afro-religiosos de Teresina, apresentadas no capítulo três desta dissertação, suponho que outros templos religiosos, não identificados/mapeados nesta pesquisa, também podem estar ameaçados de remoção involuntária.

Mas a remoção involuntária de terreiros, embora negligenciada nos textos do PLN, está presente nos discursos de lideranças religiosas e de moradores e moradoras da região Norte. Sobre isso, a PMT, reiteradamente, tem negado qualquer ação/intervenção que leve à remoção involuntária de templos religiosos, afirmando, em parecer técnico, que “essa medida não reflete a posição do Programa Lagoas do Norte e da Prefeitura de Teresina, que é sempre no sentido de proteger as tradições culturais e religiosas, e de respeitar a história dos primeiros habitantes da capital” (TERESINA, 2016, p. 1). Todavia, lugares onde funcionam templos religiosos de matrizes africanas e indígenas receberam o “selo de congelamento”³²³ da PMT.

Apesar da PMT declarar conhecimento da presença de casas de cultos afro-religiosos nos quintais das residências de lideranças religiosas e de seus familiares na região das Lagoas do Norte, há controvérsias em relação a isso, pelo menos entre Povos de Terreiros e comunidades locais. Ao que tudo indica, terreiros foram cadastrados e “selados” pela equipe técnica do programa, não como espaços de culto, mas, simplesmente, como “imóveis”, seguindo as prerrogativas dos documentos do PLN. Nos terreiros ameaçados de remoção

³²² Na região de intervenção do programa, templos religiosos católicos e evangélicos encontram-se em áreas destinadas à remoção. Devido ao foco de análise desta pesquisa, não me detive na análise da questão da remoção dos templos religiosos de outras denominações religiosas encontrados na zona Norte. Procurei, sobretudo, mapear terreiros e identificar aqueles em situação de ameaça de remoção involuntária nas áreas de intervenção do programa. Assim, não tenho informações referentes ao número de igrejas católicas e/ou evangélicas que podem passar por processos de desapropriação, e nem disponho da localização exata desses templos, apenas posso dizer que, diferentemente de Povos de Terreiro, que se têm mobilizado frente às ameaças de remoção involuntária de suas casas, a população evangélica e católica da região, ao que parece, não se tem organizado em relação às possíveis intervenções do programa nesses espaços.

³²³ Sobre este selo, rever nota de rodapé 8, na introdução desta dissertação.

involuntária, como verificado em campo, apenas as casas das lideranças religiosas e de seus familiares biológicos e/ou de santo foram “seladas”, o que não significa dizer que os templos religiosos devem permanecer nas áreas de intervenção do programa. Os templos religiosos ameaçados de remoção involuntária, identificados em pesquisa, concentram-se, predominantemente, nos bairros Mafrense (três casas seladas) e São Joaquim (uma casa).

Na zona Norte de Teresina, a possível remoção de terreiros está estritamente associada à desapropriação de casas de famílias, não só de santo, mas biológicas, fundadas em relações de parentesco de dirigentes religiosos. De fato, as lideranças responsáveis pelas casas de culto afro-religiosos e seus familiares, biológicos e de santo, enquanto moradores e moradoras das áreas de intervenção do PLN, estão sofrendo dupla ameaça de remoção e reassentamento. Pensando no alcance das ações do PLN para as culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas e nas influências do programa na (des) territorialização de Povos de Terreiros na região das Lagoas do Norte, não se pode desconsiderar, dentre as casas “seladas” pela equipe técnica da PMT durante o cadastramento censitário de imóveis e de moradores e moradoras das áreas de intervenção do programa, as residências de filhos e filhas de santo, incluindo aqueles e aquelas de terreiros que se encontram ameaçados de remoção. Da mesma forma, as de frequentadores e frequentadoras de casas de culto afro-religioso.

Para compreendermos a problemática de ameaças de remoção involuntária de terreiros e famílias de santo, nesta dissertação, em razão do limitado tempo para aprofundamento na pesquisa, refiro o caso de duas casas de culto afro-religioso “seladas” na zona Norte, as quais chamarei Casa A e Casa B³²⁴, ambas localizadas próximo às lagoas da região, em áreas de preservação permanente que na retórica do PLN, além de serem consideradas áreas destinadas à preservação ambiental, são áreas de risco³²⁵. Mas, afinal, que casas são essas? Como a comunidade local e de terreiro se relacionam com esses templos religiosos? Quais as formas de resistência que essas casas têm forjado, frente às intervenções levadas a cabo pelo PLN? E que propostas a PMT ofereceu às comunidades de terreiros, frente às ameaças de remoção involuntária? Essas e outras perguntas, procuro responder na seção seguinte. Posteriormente, abordo os sentidos da remoção de casas de culto afro-religioso para Povos de Terreiros da zona Norte de Teresina.

³²⁴ A opção por não revelar o nome dos terreiros e de suas lideranças religiosa deve-se à preservação das identidades das lideranças e famílias de santo.

³²⁵ Sobre os discursos de qualidade de vida e degradação ambiental, risco e culpabilização de moradores e moradoras da região das Lagoas do Norte do PLN, ver Pereira (2017).

Desde então, enfatizo que é consenso entre as lideranças religiosas com residências e terreiros ameaçados de remoção, o desejo de permanecer em sua comunidade.

4.2.1 Casa A

A casa A, fundada há oito anos no bairro São Joaquim, funciona em edificação própria, no fundo do quintal da residência de sua liderança religiosa, que hoje detém 72 anos. O terreiro (figura 68 e 69), erguido em alvenaria, possui dimensões amplas, ocupando boa parte do terreno onde está edificado. Foi criado após sua líder espiritual ter recebido autorização da sua mãe de santo para fundar a própria casa, dentre outros motivos, para não precisar deslocar-se com frequência, à noite, ao terreiro no qual foi formada, haja vista sua idade, suas condições de locomoção e os perigos aos quais o deslocamento para o templo poderia expô-la, afinal, a religiosa mora sozinha em área de vulnerabilidade social, conhecida pelos altos números de violência urbana. A casa realiza toques quinzenais, sendo frequentada por vários médiuns, filhos e filhas, irmãos e irmãs de santo da sua fundadora.

O terreiro, que tem como guia “Santa Joana D’arc”, apresenta boas relações com a comunidade na qual se encontra instalado. A mãe de santo, e também moradora do São Joaquim, tem estabelecido no lugar redes de solidariedade e amizade, laços de pertencimento e identificação, e toda uma clientela, conhecendo e compartilhando modos de viver com outros habitantes da área. Na casa, costumam-se realizar três grandes festas ao ano: a Festa de Santos Reis, em janeiro; a Festa de Santa Joana D’arc, em julho; e a Festa da pomba-Gira da Pedreira, em setembro. Nessas ocasiões, como relatou a líder espiritual, há uma forte integração da comunidade de santo com a comunidade local.



Figura 68: Imagem fotográfica da Casa A. Ao centro do salão, a guma. Ao fundo, do lado esquerdo, um pequeno altar com imagens de caboclos, o altar sincretizado com santos da igreja católica e o local onde se toca o tambor. Ainda no lado esquerdo, as cadeiras das “moças”. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro São Joaquim, em março de 2016.



Figura 69: Imagem fotográfica da entrada da Casa A, que fica ao fundo do terreno onde está localizada a residência da mãe de santo. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro São Joaquim, em março de 2016.

No endereço onde se situa a residência da mãe de santo e a Casa A, todos os imóveis que se localizam na rua do mesmo lado do terreiro (lado esquerdo) foram selados/lacrados pelo PLN, e estão passíveis de remoção. Moradora do bairro há 24 anos, a líder religiosa da Casa afirmou que no ato de catalogar sua residência e templo religioso, técnicos e técnicas da PMT, em ficha cadastral, anotaram informações acerca do tamanho do terreno, dimensões do imóvel e benfeitorias do local (número de cômodos, metragem do espaço, presença e altura de muros etc.), o padrão construtivo e o tipo de revestimento da edificação. A partir daquele momento, como orientado pela equipe do programa, a líder religiosa não poderia realizar qualquer intervenção física em seu espaço de morada e de culto. A casa A e a residência da mãe de santo estão seladas há, aproximadamente, dois anos, ou seja, “congelada”, como se diz localmente.

A “requalificação” das áreas 2, 3 e 4 do programa e os tipos de atendimentos ofertados pelo PLN, limitam-se a reassentamentos involuntários e à indenização, a última, automaticamente elegível para proprietários de imóveis com valor avaliado pela PMT, acima de R\$ 61.000,00 (Sessenta e um mil reais), que corresponde ao valor das habitações a serem construídas nos residenciais, para abrigar/relocar famílias das áreas de intervenção do PLN (os Residenciais Boa Esperança³²⁶, Lagoa da Draga³²⁷ e Parque Brasil³²⁸). A mãe de santo, tendo optado pela indenização, teme não receber de maneira justa e prévia um valor que lhe possibilite comprar em outro lugar, um novo terreno. No contexto de remoções involuntárias, os conflitos que envolvem a Casa A e a PMT resumem-se ao valor de avaliação do imóvel por parte do poder público que, na opinião da líder religiosa, é inferior ao seu valor de mercado, e a necessidade da desapropriação. De acordo com a líder religiosa, a remoção do terreiro e da residência pela PMT dá-se sob dois argumentos: a) a casa encontra-se em área de risco; b) o terreno onde a líder espiritual vive não é de sua propriedade, mas, sim, do poder público.

Discordando do discurso do PLN para justificar a intervenção, a mãe de santo, sobre a retórica do risco, recorda que a última enchente registrada na região ocorreu em 1996. Quanto

³²⁶ Esse residencial deve ser construído na Avenida Boa Esperança, próximo à Lagoa dos Oleiros, que também deve passar por processo de limpeza e urbanização. Segundo a PMT, no residencial estão previstos a construção de 324 apartamentos e uma creche. No local, de acordo com o material de encarte de apresentação do programa, devem constar áreas verdes e de lazer (TERESINA, 2016).

³²⁷ Esse residencial deve ser construído em uma área do bairro Mafrense e deve constar com 368 apartamentos e áreas verdes e de lazer (TERESINA, 2016).

³²⁸ Esse residencial deve ser construído no bairro Parque Brasil. Nele, estão previstos a edificação de imóveis mistos, com casas e apartamentos. Conforme documento do PLN, serão construídas 270 casas e 786 apartamentos. No local, também se planeja a edificação de uma creche, escola de ensino fundamental, com 12 salas de aula, a construção de um centro comunitário e de uma lavanderia comunitária. No lugar, também haverá espaços para a construção de áreas verdes e de lazer (TERSINA, 2016).

à propriedade do terreno, a líder espiritual, mesmo não tendo documento que comprove a posse do lugar, o que é comum entre moradores e moradoras da região, declara-se como a verdadeira proprietária³²⁹. Caso a desapropriação do terreiro e residência se efetive, a mãe de santo diz que em sua nova habitação, deve construir apenas um congá para fazer “suas orações e atender seu povo”, de modo a zelar pelos seus santos.

Sobre a remoção e o reassentamento involuntário de famílias, que já se iniciou em partes do bairro São Joaquim, ressalto que as pessoas residentes no mesmo logradouro da Casa A foram/estão sendo reassentadas no Residencial Portal da Alegria VI, localizado no bairro Porto Alegre, zona Sul de Teresina, e/ou Residencial Edgar Gayoso, no bairro Parque Brasil, na grande Santa Maria da Codipi, residenciais construídos pelo Programa Minha Casa, Minha Vida, como assegura o PLN. Pela distância dos locais para remoção e reassentamento de famílias, pela ausência de infraestrutura básica para habitação (água, luz, transporte), pelo tamanho das moradias e do terreno do Programa Minha Casa, Minha Vida, cujo padrão construtivo deverá servir de base para a construção dos residenciais planejados pelo PLN, lideranças religiosas com casas “seladas” rejeitam a possibilidade de serem removidas e reassentadas, junto a seu terreiros e sua família de santo e biológica pelo PLN. Segundo elas, as casas ofertadas pela PMT não detêm espaço suficiente para moradia e assentamento de um terreiro. Sobre sua expectativa em relação à desapropriação de casa de culto afro-religioso, uma mãe de santo da região explica:

Para falar a verdade, minha expectativa disso é sério. Eu vou Começar tudo, como, meu Deus? Por que, assim, a nossa vida é aqui, sempre foi aqui. A minha família toda é daqui, entendeu? Para a gente começar em outro lugar, muitos filhos da casa, não têm transporte, são pessoas humildes, não vai ter como me acompanhar. Então, vou dizer o que? Eu não posso nem garantir que vou abrir [a casa]. (Comunicação oral, Mãe de Santo).³³⁰

A remoção de terreiros afeta diretamente as famílias de santo, pois dependendo do local para onde a casa seja transferida, e/ou novamente fundada, pode ser que filhos e filhas de santo enfrentem dificuldades para se deslocarem em direção ao novo local de culto. Além disso, há que se observar, também, as influências da remoção de terreiros e sua edificação em outro lugar, no que se refere ao deslocamento de consulentes e na aceitação do terreiro na nova comunidade. Afinal, no que tange à realização de cultos afro-brasileiros e o cumprimento de ritos da

³²⁹ Vale mencionar que vem de longa duração a inação da PMT no que tange à regularização do uso do solo urbano, em Teresina. Nesta ausência, esse mercado ficou entregue à informalidade, aforamentos, compra e venda de lotes, etc.

³³⁰ Entrevista concedida à autora desta dissertação, em março de 2016.

Umbanda e Candomblé, a exemplo do que ocorre em todo território nacional, como podemos observar na literatura que trata sobre religiões afro-brasileiras em nosso país, em Teresina, também é comum o preconceito religioso.

A constituição de um relacionamento conflituoso do terreiro com a comunidade na qual se encontra instalado deve gerar problemas à família de santo e, por vezes, contribuir para dificultar a realização dos cultos e outras atividades das casas, isto é, o funcionamento do terreiro. Dessa feita, as casas de culto afro-religioso seladas pela PMT, se fundadas em novo local, podem experimentar, assim, uma redução no número de frequentadores e frequentadoras, o que, por sua vez, também tende a dificultar a manutenção dos serviços/atividades religiosos da casa, bem como sua existência, haja vista que muitos terreiros da zona Norte, como ocorre em outras partes da cidade, não possuem renda própria e necessitam, para seu efetivo funcionamento, de doações (de natureza diversa), e/ou obrigações pecuniárias dadas por consulentes, em gratidão às graças alcançadas, e/ou de forma solidária, em geral, em troca de atendimentos, ou mesmo como forma de pagamento pelos serviços prestados.

Nesse sentido, a remoção de terreiros não envolve apenas os aspectos simbólicos e litúrgicos da religião, mas também fatores ligados à dimensão social e à infraestrutura urbana. Esses, sem dúvida, são fundamentais para garantir o funcionamento das casas de cultos afro-religiosos. Diante de remoções involuntárias de terreiros, há que se considerar, também, o sofrimento físico, psicológico e emocional de lideranças religiosas e suas famílias de santo. Esses sofrimentos, recorrentemente, aparecem nas falas de mães de santo com casas “seladas”, como se pode observar na fala da mãe de santo da Casa A, que afirmou: “fica muito esquisito eu começar tudo do zero em outro lugar!”, “para mim, ir para outro lugar começar tudo de novo, da idade que eu estou, não tem condição!”, “quando eu olho daqui para acolá, quando chegar o dia de eu me arrancar com isso tudo... mulher isso me dá uma frieza na barriga!”.

A ameaça de remoção de terreiros e a fundação desses templos religiosos em outras partes da cidade engloba, também, dificuldades materiais, por parte de lideranças religiosas, em edificar novamente o lugar sagrado. Tomando como subsídio a necessidade do PLN em cumprir com as salvaguardas do Banco Mundial, que versam sobre reassentamentos involuntário (OP. 4.12) e sobre a preservação e proteção dos recursos físicos culturais (OP. 4.11), questiona-se, a partir das intervenções do programa, os sentidos e o valor dados às culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas em Teresina, e as estratégias para salvaguardá-las.

Além do caráter simbólico/religioso e de implicações sociais/urbanas, é importante ressaltar que a remoção de casas de cultos afro-religiosos fere o texto constitucional, que dispõe sobre a laicidade do Estado, a imunidade e proteção de templos religiosos e o direito à religião,

e contradiz o disposto no Decreto nº 6.040, de fevereiro de 2007, e na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (2007). Além, é claro, de configurar-se crime contra o patrimônio cultural religioso da cidade. Nessa perspectiva, a PMT, ao selar as casas de culto afro-religioso, negligencia e omite, também, os direitos culturais (CUNHA FILHO, 2000; MORAES *et al.*, 2014; MONTE, 2016; ROCHA ARAGÃO, 2012) das comunidades de terreiro de Teresina.

Interessante ressaltar que na rua do lado oposto ao local onde está a Casa A, diversas casas foram seladas. Sobre isso, faz-se necessário sublinhar que a previsão inicial do programa era remover todos os imóveis da área, no entanto, recentemente, a Prefeitura informou que essas casas devem permanecer no local. Dentre elas, encontra-se uma casa de culto afro-religioso. Ao lado da referida tenda passa o canal do São Joaquim, agora “revitalizado”. Por se constituir parte da paisagem urbana revitalizada no canal do São Joaquim, essa casa, diferentemente da casa A, que está ameaçada de desapropriação, recebeu benfeitorias da PMT, no tocante a melhorias habitacionais.

4.2.2 Casa B

Fundada há 32 anos, a casa B (figura 70 e 71) é um dos templos religiosos mais tradicionais da zona Norte de Teresina. Localizado no bairro Mafrense, é uma herança religiosa deixada por sua fundadora à sua família biológica e de santo. A casa, anexa à residência do avô biológico da atual líder religiosa, é um terreiro erguido em taipa, de pequenas dimensões. Os cultos ocorrem quinzenalmente, às terças-feiras com sessões de terecô, e às sextas-feiras, com consultas aos guias. Na casa, festeja-se Ogum no mês de março, Cosme e Damião em setembro, e a Pomba-gira Dona Sete em agosto.



Figura 70: Imagem fotográfica da Casa B. Ao centro do salão, a guma. Ao fundo, o local onde se toca o tambor em dia de gira e festas, e o altar sincretizado com santos católicos. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro Mafrense, em março de 2016.



Figura 71: Imagem fotográfica da Casa B. Na imagem, o altar sincretizado com santos católicos. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro Mafrense, em março de 2016.

Como uma grande unidade familiar, na Casa B, os laços afetivos e familiares entre os membros da comunidade de terreiro, visivelmente, são estreitos, posto que membros da família de santo confundem-se com os da família biológica. Boa parte deles reside no entorno do terreiro. Nessa casa, toda a família da mãe de santo organiza-se em função do espaço de culto, participando e mobilizando-se em atividades e ações do terreiro. Nela, o esposo, a mãe biológica, as irmãs biológicas, e de santo, da líder religiosa, durante as sessões, cantam pontos, recebem entidades, auxiliam no atendimento aos guias, ajudam filhos e filhas de santo em suas irradiações, ornamentam e limpam o salão, recebem convidados e convidadas, e a comunidade em dias festivos, e preparam refeições para celebrar os dias santos. No terreiro, as crianças, filhos e filhas das pessoas que compõem a família de santo, brincam, divertem-se e participam do culto.

Estas impressões do lugar levam-me a enfatizar que as possíveis ameaças de remoções involuntárias de terreiros podem produzir efeitos na constituição das estruturas familiares de uma casa, e repercutir no estabelecimento de laços parentais e afetivos entre os membros de uma família de santo, fragilizando-os.

A Casa B encontra-se selada e ameaçada de remoção involuntária pelo PLN, por localizar-se próximo às margens de um corpo hídrico da região, o que na visão da gestão pública, constitui-se em área de extravasamento d'água, ou seja, de risco. Pondo em questão os supostos riscos apontados pelo programa, a família de santo e biológica da líder religiosa, afirmam que a última inundação pela qual a casa passou foi em 1985, durante uma grande enchente que assolou a zona Norte de Teresina³³¹. Na comunidade na qual o terreiro encontra-se instalado, muitas residências de moradores e moradoras, incluindo de parentes de sangue e de santo da religiosa, também estão seladas pelo programa. Na área, ainda estão previstas, pelo programa, 49 remoções por urbanismo (execução de obras de requalificação urbana e ambiental) e duas por afetação parcial (TERESINA, 2014)³³².

A abordagem da equipe técnica do PLN na Casa B, na ocasião de cadastramento de imóveis da região, não difere daquela descrita pela mãe de santo da Casa A. De acordo com o depoimento do avô da líder religiosa da Casa B, técnicos e técnicas da PMT, ao cadastrarem a residência e a casa de culto afro-religioso, mediram e fotografaram todo o espaço, incluindo o terreiro, anexando o selo de congelamento de imóvel do PLN (figura 72) somente na residência,

³³¹ Pereira (2017) traz alguns relatos de moradores e moradoras da zona Norte sobre a inundação de 1985.

³³² Somente parte do imóvel é afetada pelo programa, gerando a indenização da área afetada, mas repercute em remoção e reassentamento de famílias (TERESINA, 2014).

e não prestando nenhuma informação acerca desses procedimentos³³³. Até aquele momento, as famílias biológica e de santo da líder religiosa não tinham conhecimento sobre sua real situação, e desconfiavam de ameaça de remoção do terreiro e da residência pelas experiências do programa na fase 1. A casa está selada há pouco mais de dois anos.



Figura 72: Imagem fotográfica do Selo de Cadastramento de Imóveis anexado na residência do avô de mãe de santo. Por Francisca Daniele Soares do Carmo em março de 2016.

Diferente do verificado na Casa A, em que pareceu notável o conhecimento da equipe técnica da prefeitura quanto ao selo dessa casa, tendo a mãe de santo, por diversas vezes, dialogado com técnicos e técnicas responsáveis pela execução do programa³³⁴, o poder público manifestou-se em relação à ameaça de remoção involuntária da Casa B, somente após Audiência Pública solicitada por moradores e moradoras alcançadas pelas intervenções do PLN, para discutir, junto aos representantes da gestão pública municipal e demais instituições da sociedade civil, as ações previstas para a segunda etapa do programa na região das Lagoas do Norte e propor alternativas à remoção³³⁵. Nessa oportunidade, a mãe de santo da Casa B realizou denúncia pública sobre a ameaça de remoção de seu terreiro:

³³³ Informação obtida por meio de entrevista concedida à autora da dissertação, em março de 2016.

³³⁴ Não tive acesso às fichas de identificação de imóveis da área 2 do PLN, para constatar se de fato, nos documentos oficiais do programa, a PMT reconhece a existência de terreiros nos quintais da zona Norte.

³³⁵ A audiência pública teve como proponente o vereador Gilberto Paixão, e foi realizada dia 23 de maio de 2016, no Plenário Vereador José Ommati da Câmara Municipal de Teresina, situado na Avenida Marechal Castelo Branco, 625, bairro Cabral.

Meu nome é ***³³⁶. Sou dona de um terreiro que fica localizado no Mafrense, e estou aqui em defesa da minha comunidade, Mafrense e em defesa de meu terreiro, como de todos os terreiros que foram lacrados, selados como casa [...]. Como vocês estão vendo, eu sou muito nova, foi uma herança que minha avó deixou. Então, assim, eu não posso me desfazer do meu terreiro, porque lá é uma herança, e eu vou continuar lá. Minha avó deixou, e estou com trinta anos, lá. Um terreiro com trinta anos. Fará mais de trinta anos, apesar que sou nova, estou dando continuação e vou dar. São ciências que estão enterradas lá que jamais vou conseguir fazer novamente, por que ela já se foi, ela já se foi [referindo-se a sua mãe de santo]. Então, como o prefeito pode fazer uma coisa dessa com a gente? [...] Como ele pode dizer que ali é uma área de risco? Se é uma área de risco, por que vão fazer reformas para outros poderosos se apoderar de lá? [...] Por que não podem fazer a urbanização com a gente lá? Por que não podem reformar tudo, fazer uma Lagoas do Norte belíssima para a gente? A gente vive lá, a gente é ser humano, a gente tem sentimentos. As nossas famílias vivem lá. Eu tenho dois filhos, eu tenho a minha casa e desejo deixar a minha casa, a minha cultura da Umbanda para meus filhos. Eu creio que vou ter meus netos e isso vai passando de geração para geração e eles [referindo-se à PMT] não veem isso. Eles só querem saber de riqueza, só querem saber que estão passando por cima de nós todos e não querem saber da nossa opinião. E nossa opinião é essa, não queremos sair! [...] A minha Umbanda, Umbanda todos sabem o que é... então, é uma cultura, é um patrimônio cultural. Então, eu acredito que jamais poderiam ter feito isso, lacrar a minha casa e lacrar o meu terreiro como se fosse uma casa, sem lacrar o terreiro [em separado]. E eu digo que isso não é certo, não é certo. E eu digo, que não vamos sair e não vamos! (Comunicação Oral, Mãe de Santo).³³⁷

O discurso da mãe de santo, que reconhece, assim como outros representantes de Povos de Terreiros, a Umbanda como cultura, como “patrimônio cultural” da zona Norte, remete à dimensão simbólica de terreiros como argumento contra sua remoção, reforçada na fala da líder religiosa, quando ela diz que “são ciências que estão enterradas” e que o templo é fruto de herança religiosa. A dimensão urbana e social do programa também estão refletidas no conteúdo do discurso da religiosa, e podem ser expressas quando ela menciona que se as áreas de intervenção do PLN são “áreas de risco”, “por que vão fazer reformas para outros poderosos se apoderar de lá?”. Com isso, a fala da mãe de santo traz à tona sentidos atribuídos às remoções e reassentamentos involuntários de famílias e de terreiros da região, apontando o PLN como uma política de intervenção urbanística que se assenta no interesse de expulsar pobres e atrair ricos para a zona Norte.

Conforme Carmo e Moraes (2016), a tendência das intervenções urbanísticas de empurrar, cada vez mais, os considerados pobres para franjas da cidade pode ser vista como processos de gentrificação³³⁸, que implicam investimento material e imaterial em determinados

³³⁶ Nome não identificado, para preservar a identidade da mãe de santo.

³³⁷ Relato de Mãe de Santo durante audiência pública, em junho de 2016, na Câmara de Vereadores de Teresina.

³³⁸ Sobre Gentrificação, ver Battaller (2012) e Nobre (2003).

espaços da cidade, com vistas a atrair novos moradores e moradoras e transeuntes (BATALLER, 2012), ensejando forte segregação socioespacial. O PLN, que segundo Pereira (2017), baseia-se em uma lógica expropriatória e etnocida, tem contribuído com a intensificação desses fenômenos em Teresina. Ao falar sobre ameaças de remoção e reassentamentos de moradores e moradoras da zona Norte, o autor afirma que o programa tem adotado estratégias de intervenção que engendram expropriações territoriais contra coletivos majoritariamente afro-indígenas.

Em abril de 2016, na ocasião de apresentação do Projeto da Praça dos Orixás, pela primeira vez, ouviu-se falar publicamente sobre ameaças de remoção involuntária de terreiros na zona Norte. Diante das denúncias realizadas por Povos de Terreiros e moradores e moradoras da Comunidade de Boa Esperança, em relação a possíveis desapropriações de terreiros pelo PLN, atos públicos, manifestações, cartas de repúdio à remoção de terreiros, escritas por adepto e adeptas das religiosidades de matrizes africanas e indígenas, por pesquisadores e pesquisadoras, e notas sobre ameaça de remoção de terreiros, reunidas em documento público organizado pela Associação Centro de Defesa Ferreira de Souza, em parceria com a autora desta dissertação, foram realizados e produzidos no intuito de fortalecer a luta contra o padrão de intervenção urbanística do PLN e a ameaça de remoção involuntária de terreiros da região. O Movimento Boa Esperança Resiste é o articulador das mobilizações contrárias a essa intervenção.

A líder religiosa da Casa B, e suas famílias de santo e biológica, dialogaram e têm dialogado com representantes do Boa Esperança Resiste, participando e organizando ações coletivas em protesto à ameaça de remoção involuntária de terreiros. No terreiro, abaixo-assinados e reuniões com filhos e filhas de santo e comunidade (figura 73), que defendem a permanência da casa no lugar, foram realizadas no primeiro semestre de 2016, algumas delas tendo sido organizadas pela pesquisadora. Buscando meios para combater e resistir às ameaças de remoção, nos meses iniciais de 2016, Povos de Terreiros acionaram o IPHAN.



Figura 73: Imagem fotográfica de reunião realizada com filhos e filhas de santo e comunidade que reside próximo a Casa B para discutir sobre ameaças de remoções involuntárias de terreiro na zona Norte de Teresina. Por Francisca Daniele Soares do Carmo, bairro Mafrense, em maio de 2016.

No contexto de conflitos territoriais, culturais, religiosos e identitários entre adeptos e adeptas das religiosidades de matrizes africanas e indígenas e o poder público municipal, em junho de 2015, o IPHAN foi acionado por moradores e moradoras das áreas de intervenção do PLN, para se manifestar em relação à segunda etapa do PLN. Na época, o órgão produziu a informação técnica nº 68/15 DIVTEC.PI, relatando, com base na Instrução Normativa nº 01/2015, que declara que é atribuição da instituição se manifestar “nos processos de licenciamento ambiental federal, estadual ou municipal, em razão da existência de intervenção na área de influência direta (AID), do empreendimento em bens culturais acautelados em âmbito federal”, que o programa não havia apresentado, até aquele momento, ao IPHAN, estudos técnicos relativos aos componentes culturais da região, estudo de impacto ambiental e a Ficha de Caracterização, documentos considerados indispensáveis para o órgão emitir parecer, a partir de solicitação formal da instituição licenciadora da obra, sobre as intervenções do PLN. O acionamento do IPHAN pela Comunidade de Boa Esperança, na luta pelo direito à moradia, deu-se mediante orientação espiritual. Foi um Preto-Velho que orientou uma militante do movimento a procurar um técnico do IPHAN. Segundo essa entidade, a pessoa ajudaria os moradores e moradoras da região.

Técnicos e técnicas da instituição passaram a realizar visitas nos templos ameaçados de desapropriação involuntária, conversando com lideranças religiosas e filhos e filhas de santo,

com objetivo de colher informações para produção de um parecer acerca dessa ação do PLN, e orientar religiosos e religiosas quanto à definição de estratégias de luta, frente às ameaças de remoção involuntária³³⁹.

No desenrolar das discussões acerca da possível desapropriação involuntária de terreiros nas áreas de intervenção do PLN, não se pode deixar de pontuar o trabalho do CENARAB, instituição representativa de Povos de Terreiros em Teresina, que se coloca na perspectiva de defesa aos direitos de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Representantes do CENARAB e membros da equipe técnica da PMT também realizaram visitas nas casas ameaçadas de remoção involuntária e intermediaram negociações entre famílias de santo e o poder público de propostas alternativas à remoção. Segundo representante da instituição, “é preciso ver o que está acontecendo em relação a retirar os terreiros [...]. A ideia é manter os terreiros, é estruturar esse terreiro, porque ele vai ser uma referência dentro do espaço da cidade. Pois eles também serão pontos turísticos”. A última frase dessa liderança reflete a ideia de identificar terreiros como pontos turísticos da cidade. A Praça dos Orixás e os terreiros, assim, comporiam um complexo turístico em Teresina. Seguindo essa linha, a PMT apresentou à Casa B, algumas propostas para permanência do terreiro na localidade onde se encontra.

A líder religiosa disse que no caso da permanência do terreiro no local, duas opções foram ofertadas pela PMT. A primeira consiste em transformar toda a estrutura da casa (residência e terreiro) em um grande barracão. A mãe de santo da Casa B não concordou com essa ideia, tendo em vista que a área residencial do imóvel faz também parte do templo. É nela que estão os quartos e a cozinha da casa. Esse pedaço de moradia dá apoio as atividades realizadas no terreiro. Em dias festivos e em outras ocasiões, quando os trabalhos se estendem pela madrugada, por exemplo, muitos filhos e filhas de santo, segundo a mãe de santo, dormem na casa.

Há um outro ângulo dessa proposta que merece atenção. Para transformar tudo em um grande barracão, de alguma forma, partes do imóvel, incluindo a residência onde vive o avô da mãe de santo, deveriam ser demolido. O PLN continuaria, assim, a intervir na memória dessa família, na rotina e na vida de seus membros. Transformar toda a estrutura da casa em um barracão, agora em alvenaria, que deixaria o lugar teoricamente “mais confortável” e “mais bonito”, na visão da PMT, mexeria com a estrutura física e com a dimensão simbólica do terreiro. Com essa intervenção, retoma-se o âmago da questão da remoção de terreiros, isto é,

³³⁹ Até a conclusão desta pesquisa, o parecer não foi elaborado.

nas discussões que tratam das desapropriações de casas de culto afro-religioso e indígena e sua incidência no plano simbólico, assunto da próxima seção desta dissertação.

Caso a proposta fosse executada, pode-se dizer que seria construído no local, praticamente um “novo” lugar de culto. No olhar da prefeitura, a casa teria melhor infraestrutura. Mas diante do discurso atrativo da PMT, para a mãe de santo, esse tipo de ação não interessa. Ela argumenta que prefere continuar com seu barracão de taipa, pois nele é possível sentir de maneira mais intensa a energia que circula no mundo, a força vital que provém dos deuses e da ancestralidade. Para a mãe de santo, um barracão de taipa, muitas vezes tem mais força que barracões luxuosos. Esse posicionamento da mãe de santo nos remete à dimensão simbólica das religiões afro-brasileiras e à sua força.

A outra alternativa apresentada à mãe de santo foi fazer melhorias na estrutura física da casa (trocar piso, melhorar o revestimento de algumas paredes), e na parte da frente do imóvel, deixar um espaço para um pequeno negócio. No caso, a proposta apresentada pela prefeitura, em parceria com a SEMEST, consiste em colocar um ponto comercial para vender artigos das religiões de matrizes africanas e indígenas. As intervenções na casa não provocariam, assim, grandes alterações na estrutura do salão. Essa ideia da prefeitura é menos invasiva que a anterior, e revela como a cultura é utilizada e explorada pelo governo em benefícios de políticas que favorecem o turismo e a acumulação de capital. Demonstra, também, como a prefeitura usa de diversos mecanismos, e aqui destaco o financeiro, para induzir a aceitação, por parte de cidadãos e cidadinas, dos seus projetos. Sem entrar em um acordo final, a mãe de santo e a prefeitura continuam em processo de negociação.

Contudo, nas propostas alternativas às remoções de terreiros apresentadas pela prefeitura, aqui elencadas, há algo intrigante. Tendo como referencial que os terreiros vão permanecer nos locais onde originalmente foram fundados e edificadas, nas áreas de intervenção do programa, os demais imóveis selados que se encontram nas intermediações da casa de culto afro-religioso vão ser desapropriados? Em meio a espaços “revitalizados e requalificados”, vão ficar somente os terreiros? Como as intervenções do PLN andam a passos lentos em direção às ações nos terreiros selados, sem definições exatas do que deve acontecer com esses espaços religiosos, e sabendo que as negociações entre poder público e lideranças religiosas responsáveis pelas casas estão sendo realizadas de maneira reservada e individualmente, na pesquisa, não obtive respostas para essas questões, mas as trago aqui para evidenciar a complexidade do problema da remoção de terreiros.

Em meio a tantas incertezas, faço agora um exercício de suposição. Supondo que os terreiros devam permanecer na região, mas que os imóveis próximos às casas e às famílias

devam ser removidos e reassentados involuntariamente, como fica a situação dos filhos e filhas de santo que vivem na área? Como fica um terreiro sem comunidade? É impossível pensar uma casa de culto afro-religioso deslocada de uma rede de relações que lhe dão sustentabilidade, das quais também é dependente. Sendo assim, não faz sentido deixar o terreiro e retirar a comunidade, afastando filhos e filhas de santo, e outras pessoas que frequentam o templo. Deixar que permaneça na região nessas circunstâncias, é limitar suas ações, condená-lo, também, à extinção. É preciso que o terreiro não seja removido, mas também, é necessário que a comunidade e os filhos e filhas de santo da casa continuem em suas habitações. Urge, da prefeitura, assim, pensar em respostas que entendam terreiro/comunidade como binômios inseparáveis.

Sem saber como o PLN vai operar diante da problemática da ameaça de remoção involuntária de terreiros e suas famílias de santo (afinal, essas casas ainda não passaram efetivamente por intervenção), lideranças religiosas e suas famílias continuam a esperar uma resposta para a situação. Quando perguntada sobre isso, a prefeitura sempre argumenta que está estudando as melhores soluções e que vem fazendo isso de maneira dialogada com Povos de Terreiros.

4.2.3 Sentidos da remoção: a “quebração de forças” da “semente plantada”

Segundo a ritualística das religiões de matrizes africanas e indígenas, os terreiros contêm fundamentos, e por isso, sua remoção é bastante complexa. O que se chama de “fundamentos” nessas religiosidades, constitui o sistema de símbolos culturais/religiosos necessários ao assentamento de terreiros, e diz respeito à “ciência da religião”, como diz uma mãe de santo. Nas palavras de Joaquim (2001, p. 77), os fundamentos correspondem “à chave do conteúdo simbólico, do código mítico, para o entendimento da experiência religiosa e mística”. De acordo com Bastide (2001), para fiéis de Candomblé, os terreiros representam “verdadeiros microcosmo da terra ancestral”, isto é, o continente africano. No entanto, eles só se tornam lugares de culto depois de consagrados. Conforme o autor, a consagração do terreiro “consiste em enterrar os axés” (BASTIDE, 2001, p. 77). Esta mesma lógica pode ser considerada para terreiros de Umbanda, quando referem-se aos fundamentos.

O ritual de enterrar os fundamentos³⁴⁰ de um terreiro não é público. Em geral, eles são enterrados/plantados no pé de altares ou *pejis*³⁴¹. Quando o terreiro tem uma espécie de poste central no salão de danças e festas, os fundamentos são enterrados/plantados ali próximo, também. Esse poste central, na Umbanda, chama-se guma, e é muito encontrado nos terreiros da zona Norte de Teresina. Na região, há casas em que não há o poste central, mas no local que demarca o centro do terreiro, há um ponto firmado. Na Umbanda e no Candomblé, a guma ou a pilastra central do terreiro tem uma função ritual importante³⁴². Nas giras e/ou *xirês*³⁴³ e nas festas, em torno dela, os filhos e filhas de santo rodopiam, dançando e cantando ao ritmo do tambor. No Candomblé, costumam-se depositar aos pés dessa pilastra, pratos com oferendas a orixás.

Para as comunidades de terreiro, altares e/ou *pejis* e a guma são centro de irradiação de forças nas casas de cultos afro-religiosos. Diante da representação simbólica desses elementos no terreiro, pode-se explicar o costume de religiosos e religiosas, ao adentrarem no templo religioso, dirigirem-se sempre a esses pontos, “batendo-cabeça”³⁴⁴ ou “tocando-os” com as mãos, em sinal de respeito. Na concepção de Bastide (2001, p. 83), este traço arquitetônico dos terreiros é “um dos raros traços africanos conservados no interior de uma religião” [e que no Piauí, segundo o autor] “sofreu fortes influências indígenas”. Ainda na visão do autor, a guma

³⁴⁰ O termo fundamentos foi frequentemente acionado pelos Povos de Terreiros, na região pesquisada, para explicar as implicações da remoção de templos religiosos afro-brasileiros e indígenas.

³⁴¹ O *Peji* é um dos nomes dados ao local onde são colocadas as imagens de santo. Ele fica na sala principal do terreiro, onde são realizadas as cerimônias públicas. No Candomblé, o *Peji* é um local sagrado, que também pode ser chamado Ilê Orixá (Casa do orixá) ou Ilê Axé, ou mesmo, quarto de santo, onde fica o *pepelê*, denominado também de altar. Nele são colocados os assentamentos dos orixás e sua entrada é restrita a filhos de santos, não podendo ser visitado por estranhos.

³⁴² No Candomblé, é no alto desta pilastra central do terreiro que encontramos a cumeeira. Essa deve ser colocada na parte mais alta da casa. A cumeeira é o ponto central de energia do barracão. Ao pé do poste fica plantado o axé. Esses elementos, que ligam o céu e a terra, em conjunto, trazem fortalecimento, defesa e segurança ao terreiro e a membros da comunidade de santo. Por ser um local de convergências de forças, a cumeeira é designada a orixás considerados mais resistentes e/ou donos da casa. Em Teresina, semelhante ao que acontece em outras casas de Candomblé no Brasil, a cumeeira não vai exatamente até o teto do terreiro. Na Umbanda, esse poste central, chamado de guma, estende-se até a altura do teto, encontrando-se com ele. Em campo, tive vários relatos enfatizando a importância desse elemento no espaço do terreiro. Uma mãe de santo, por exemplo, chegou a dizer que um terreiro sem guma não tem a mesma força que uma casa que detém esse traço arquitetônico.

³⁴³ Palavra em Yourubá usada para designar a roda ou dança utilizada para evocar os orixás. Corresponde ao termo gira na Umbanda.

³⁴⁴ Esse ato de bater cabeça, isto é, de levar a cabeça ao solo faz parte da ritualística umbandista. Bater a cabeça é sinal de respeito a orixás e entidades. O ato também representa humildade e agradecimento. Ao proferir tal gesto, os fiéis reconhecem sua submissão às divindades. Nos terreiros, é comum as pessoas baterem cabeça nos pontos de força, diante de lideranças religiosas, e de pessoas mais velhas na religião.

ou a pilastra central de um terreiro, a partir de uma análise da mística africana, “representa algo simbolicamente extraordinário” (BASTIDE, 2001, p. 85), pois, nas adaptações da religiosidade no Brasil, o poste e/ou a guma é o elemento de ligação entre o *Obatalá*, o céu, e *Odudua*, a terra³⁴⁵.

No Brasil, os terreiros ganharam formas quadrangulares (BASTIDE, 2001). Neles, além da guma ou pilastras centrais, também podemos encontrar, em cada canto do terreiro, pequenos altares. A localização desses pontos e/ou cantos com altares, em relação ao eixo central dos terreiros, lembra os pontos cardeais (Norte, Sul, Leste e Oeste). Tanto a guma ou pilastra central quanto esses pontos constituem, nas religiosidades de matrizes africanas e indígenas, uma representação do mundo. Nesse sentido, Bastide (2001) realça que nas casas de culto afro-religioso há uma ligação vertical que une o axé da terra ao céu dos orixás, e outra horizontal, que liga os pontos cardeais. Todos os pontos estão interligados e formam um terreiro. Em templos da zona Norte, além da guma e/ou de pontos firmados no centro do salão, é possível encontrar, em cada canto da casa, altares dedicados a preto-velhos, caboclos e Iemanjá. Curiosamente, ao adentrar no espaço do terreiro, adeptos e adeptas também se dirigem a cada altar e “cumprimentam” dinvidades, entidades e encantados.

Nos terreiros, as mirongas, isto é, os elementos naturais (minerais, vegetais e animais) dos quais os Povos de Terreiros fazem uso em seus trabalhos e no “plantio” de suas casas fazem parte dos alicerces do templo. Dependendo dos guias da casa, os fundamentos utilizados na fundação de um terreiro apresentam-se de forma diferente. Na fundação da casa, os pais e mães de santo, de modo oculto, também plantam no local, por conta própria, elementos que venham a ampliar suas forças e defesa. Uma mãe de santo na pesquisa diz dentro das suas limitações

³⁴⁵ Bastide (2001) faz uma leitura sobre a representação simbólica desse traço arquitetônico encontrado em terreiros brasileiros na estrutura do espaço e na cosmovisão do mundo das religiosidades de matrizes africanas. Segundo Bastide (2001), um dos símbolos mais importantes do salão de um terreiro é o poste central, que na Umbanda é chamado de guma. Para o autor, esse elemento confere ao aposento do terreiro um papel que ultrapassa aquele de um simples espetáculo coreográfico: “quando nele dançam orixás, por intermédio do corpo das filhas de santo possuídas, o aposento se torna a própria imagem do mundo. O solo é a terra, o teto é o céu; entre as duas divindades, os orixás imitam com a sua mímica a vida dos elementos da natureza” (BASTIDE, 2001, p. 88). O salão de dança, então, representa o microcosmo ou o mundo reconstituído em sua realidade mística. Esse mundo, para Bastide (2001), não se destrói porque é perpetuamente criado de novo pela união sexual de dois mundos, representada pelo casal divino primitivo em cópula, *Obatalá*, o céu, e *Odudua*, a terra, simbolizada no poste central. O templo torna-se, assim, “algo mais que um pedaço da África transportado para o outro lado do oceano, é algo mais que consagrado por nele terem sido enterrados os axés, copiando a união do céu e da terra, ele auxilia o mundo criado a perdurar, encerrando nas duas cuias o desdobramento harmonioso das forças da natureza, juntamente com as estruturas e as funções da sociedade” (BASTIDE, 2001). Ainda sobre a criação do mundo na mitologia africana, ver Awofá-Ogbebara (2014).

religiosas, o que seriam os fundamentos de um terreiro, e como eles, a depender dos guias da casa, podem-se apresentar.

[...] Exu vai juntar uma areia de cemitério, vai juntar uma pedra, vai juntar ouro, vai juntar... O que eu posso dizer mais? É... são coisas que são da terra, tá entendendo? Não tem nada de bicho! Não tem nada... Por exemplo, no altar eu vou precisar de areia da frente de uma igreja. Para Exu, é areia de um banco que é para vir dinheiro, tá entendendo? Então, são elementos naturais, da terra, que vão contribuir para aquela força, que vem para o médium, tá entendendo?, para plantar aquele local. [...] São elementos que está ali para fortalecer, para rebater qualquer coisa ruim. [...] São fundamentos, são elementos que vai... tá entendendo? Mas, é um conjunto de forças, é isso bem aí. E tem as próprias deles mesmo [referindo-se a pais e mães de santo] que eles ocultamente colocam, ali (Comunicação Oral, Mãe de Santo).³⁴⁶

Logo, na criação de um terreiro, um conjunto de elementos é preparado e plantado no espaço do templo religioso. Cada elemento tem um significado e uma simbologia, na casa. A remoção está, assim, diretamente associada com a ameaça da perda de energia de um templo religioso. Ela compromete a permanência, as trocas e a renovação do axé de uma casa, e chega a trazer obstáculos para que possa se perpetuar a permanência dos orixás e entidades entre os mortais, visto que é nos terreiros, principalmente, que as deidades descem e se comunicam com os humanos (CARNEIRO, 1991; BASTIDE, 2007). Com a remoção involuntária, os fundamentos do terreiro encontram-se ameaçados e, com eles, a força e a existência do templo religioso. Sobre a possível remoção e (re) assentamento de terreiros das áreas de intervenção do PLN, uma liderança religiosa diz o seguinte:

Olha, eu penso que não fica nunca como era no mesmo lugar. Porque ela estava num...ela tem o terreiro dela não é, porque aqui a gente plantou. Tá plantado. Que nem você planta uma semente e ele nasce. Aí, a gente: quando a gente constrói um terreiro de Umbanda para nós trabalhar, ele é todo preparado [...]. Se tem cruzeiro, ele é preparado. Tudo é preparado. E ali a gente começa do começo. Como que você vai começar uma família. A gente vem, começando, lá de baixo. Aí, a gente vai indo, né. Cada dia mais você vai aprendendo, cada dia que passa você vai aprendendo, cada dia mais você vai prosperando o que é seu, né. Cada dia mais você vai aumentando a sabedoria. Naquele local, tem a força né, dos Orixás. Os Orixás já estão ali, já é dono daquele ambiente, que nem aqui. Os meus Orixás aqui é dono desse ambiente. Aqui, foi onde eu comecei, a minha raiz é aqui. Tá plantada, né. Eu vou sair, quando eu chegar lá no outro lugar eu vou começar tudo de novo. E derriba a gente; aí, fica mais difícil. Quando começa a construir de novo, desmantela. Às vezes, você vai morar com um vizinho, até com vizinho que não gosta, não gosta do cheiro do defumador, não gosta da pancada do tambor, não gosta de ser incomodado pelo cheiro de incenso, né, pela batida do tambor, né. E já, aqui, não. Aqui, ninguém se importa do nosso tambor, porque sabe mesmo que não vai dar jeito, né [risos]. E nem se incomodam! Ah, tá cheirando

³⁴⁶ Entrevista cedida à autora da dissertação, em outubro de 2016.

defumador..! E já que ela vai sair daí [referindo-se a uma mãe de santo com casa ameaçada de remoção], vai mudar tudo, ela vai começar tudo de novo, lá onde ela chegar. Aí, fica mais difícil, complica mais (Comunicação Oral, Mãe de Santo).³⁴⁷

Em casos em que a casa é fruto de herança, a remoção torna-se ainda mais problemática, pois quem conhece todos os fundamentos empregados para a edificação do templo religioso é a liderança espiritual que a deixou em herança para filhos e filhas, netos e netas de santo. E para a remoção, é preciso fazer uso dessa ciência, desse conhecimento. Desse modo, para remover um terreiro do seu lugar de origem, é necessário retirar todos os elementos/fundamentos plantados naquele espaço. “Os terreiros têm fundamentos que só a mãe de santo conhece, e não pode falar para ninguém, faz parte da religião”, comentou uma mãe de santo, em algumas das minhas visitas ao seu terreiro.

Sobre as questões que envolvem a remoção de um terreiro, há mães de santo que declaram que a desapropriação da casa de culto religioso gera muitos problemas à liderança religiosa e à sua família de santo. A remoção do terreiro implica em uma “quebração de forças”, porque as “coisas” já estão todas plantadas no espaço do templo. Assim, para essa mãe de santo, é interessante que uma casa de culto afro-religioso permaneça em seu lugar de origem, no qual, primeiramente, sua semente foi plantada.

Terreiros são espaços sagrados. Cada espaço físico do terreiro é também um espaço simbólico, significado entre praticantes de religiosidade de matrizes africanas e indígenas e demais frequentadores e frequentadoras do culto. Altares e assentamentos dos orixás, árvores e fontes sagradas encontrados nos templos religiosos têm um sentido para os Povos de Terreiro. As folhas, as águas e a terra, nesses espaços, fazem, assim, parte de um complexo sistema de significados nas religiosidades afro-brasileiras. Cada lugar na casa guarda um segredo, e tem um sentido, podendo, por exemplo, ser morada de uma entidade ou um lugar dedicado a ela. Nessa medida, esses espaços são sacralizados.

Os salões onde se realizam as principais festas públicas em que orixás e entidades incorporados e incorporadas em filhos e filhas de santo dançam, conversam e acolhem as pessoas, é onde o axé do terreiro é renovado, pelo culto às forças sagradas, pelo cumprimento de obrigações, pelo encontro de diferentes pessoas, que tende a ampliar os laços comunitários de um grupo, e pela transmissão intergeracional dos saberes religiosos, aprendida também no dia a dia do terreiro. A sala de atendimento é o espaço onde as divindades escutam homens e mulheres, os aconselham, os tratam e os atendem nas suas necessidades. A cozinha é onde são

³⁴⁷ Entrevista cedida à autora desta dissertação, no dia 21/03/16, no bairro São Joaquim.

preparadas as comidas, cada prato com seu modo de preparo e sua simbologia. Outros espaços dos terreiros têm significação e função dentro da ritualística dessas religiões (BASTIDE, 2001; JOAQUIM, 2001; CARNEIRO, 1991)³⁴⁸. Nessa perspectiva, a remoção involuntária de terreiros, representa cisões e/ou descontinuidades no papel religioso/espiritual de uma casa.

Dentre os pais e mães de santo da zona Norte, há quem interpreta a possibilidade de remoção de casas de culto afro-religioso sob um outro olhar, ou seja, o de que o (re) assentamento do templo em outro lugar possa significar um novo momento para a comunidade de terreiro que dele participa, e trazer muitas melhorias para a casa. Seguindo a lógica da espiritualidade e acreditando na proteção dos espíritos, as lideranças religiosas que pensam dessa maneira, chegam a dizer que aquilo também já faz parte dos planos dos guias para a casa. Trata-se, aqui, de uma racionalização da explicação da situação em curso. A resposta a esta pergunta demandaria esforços de pesquisa que extrapolam os limites desta dissertação.

Como por exemplo, ao falar sobre a problemática da remoção de terreiros, um pai de santo, que por algum tempo enfrentou situação parecida com as de líderes religiosas na região das Lagoas do Norte, com casas ameaçadas de remoção devido ao PLN, diz:

Lugar de terreiro é um lugar sagrado. Mas eu penso assim: “- aqui, eu já tive ameaçado de sair daqui, por conta do muro do aeroporto. Mas os guias estão em qualquer lugar”. Muitas vezes a gente sai daqui, vai até melhorar. Entendeu? Vai até melhorar! Às vezes a gente vai ganhar um espaço maior. Eles estão sabendo dos sacrifícios da gente. Acredito que ia ser era melhora [...]. Quando Deus fecha uma janela ele abre uma porta³⁴⁹. (Comunicação Oral, Pai de Santo)³⁵⁰.

Ainda sobre a problemática da remoção de casas de culto afro-religiosos e indígenas, uma mãe de santo em direção diferente do exposto na fala anterior, explicou que a remoção de terreiro envolve um conjunto de forças, e adverte que a desapropriação do templo religioso também vai depender do mentor espiritual da casa. Sobre a ameaça de retirada e o (re) assentamento de terreiros, alerta que:

Isso, aí, é um conjunto, assim, muito complicado, porque tem toda uma afirmação, ali, não é muito bom, não. Mas, vai depender do mentor espiritual da casa. [...] O que ele tem que falar, tá entendendo? Isso vai depender muito

³⁴⁸ Sobre o estudo do espaço nos terreiros, ver, ainda, Bastide (2001) e Silva, V. G. (2005).

³⁴⁹ A fala do pai de aponta para o sincretismo religioso na explicação dos desdobramentos do destino, entregues aos guias (Umbanda) e a Deus (Cristianismo). Estas discursividades relacionam-se à questão acima referidas.

³⁵⁰ Entrevista concedida à autora desta dissertação, no dia 17/03/2016, no bairro Nova Brasília.

do mentor espiritual. Porque tem que tirar tudo naquele local, tá entendendo, e colocar em outro lugar (Comunicação Oral, Mãe de Santo).³⁵¹

Os Povos de Terreiro, em que pese o assunto da remoção e (re) assentamento de casas de culto afro-religioso, por sua forte vinculação com os elementos naturais, costumam associar a trajetória do terreiro, sua formação e consolidação em um espaço, a práticas socioecológicas que fundamentam suas relações com o território. Nesse diapasão, a remoção ganha contornos problemáticos, porque insiste na desapropriação de territórios sociais consolidados, e interfere no modo como adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas e indígenas se relacionam com o ambiente em que vivem, trabalham, realizam seus ritos religiosos, cultuam suas entidades e orixás, e professam sua fé. A remoção influencia, ainda, na maneira como Povos de Terreiro se articulam/relacionam-se com outros espaços da cidade, afetando a forma como eles se percebem, enquanto cidadãos e cidadãs e agentes sociais, nos centros urbanos.

Para seres vivos que vivenciam a realidade do plantio material de artefatos simbólicos no âmbito de culturas religiosas, dotadas de significados e sentidos, e que crescem e se reproduzem sob o que denominam cuidados da espiritualidade, à qual protege, guarda e auxilia a comunidade que os congrega, o terreiro é vida, é energia que movimenta e agrega, é força que faz pulsar uma cultura religiosa. Nele, há sentidos da batida que toca a alma, do alimento que sacia a fome de necessitados e necessitadas, da luz que ilumina caminhos. O terreiro é axé. Em analogia com a perspectiva biológica, o terreiro, metaforicamente, é pensado entre os Povos de Terreiro da cidade como células, unidades estruturais e funcionais, ou seja, como organismos vivos. Assim, pais e mães de santo, filhos e filhas, netos e netas de santo da zona Norte pensam, sentem e se constituem como sujeitos, mediante suas experiências nos terreiros e no mundo espiritual. É a partir dessas referências que eles entendem/compreendem o cosmo, o mundo.

Dentro de uma botânica significada, e de um entendimento que tangencia um conhecimento sobre fisiologia/morfologia vegetal, adeptos e adeptas de religiosidades de matrizes africanas e indígenas da região das Lagoas do Norte, reconhecem-se como parte da paisagem local, como filhos de suas águas e de suas terras. Ao tratar do cerne da questão de remoção de terreiros, que se concentra nas representações culturais e simbólicas de um povo, algumas religiosas afirmam que as casas de culto afro-religioso são como plantas que fixam raízes e usam os recursos naturais e a energia de um território para crescer e se reproduzir, ganhando vivacidade. Nesse sentido, a desapropriação de terreiros vai contra as leis da natureza, afinal, como diz uma filha de santo “quando se arranca uma árvore adulta para plantar em outro

³⁵¹ Entrevista concedida à autora desta dissertação, no dia 26/10/2016, no bairro Mocambinho.

lugar, ela não floresce mais”, e, ainda que, por ventura, venha a florescer, seus frutos não serão mais tão doces, seu caule tão forte e resistente, e sua copa, tão frondosa, verde e bonita como outrora.

Um terreiro, para estar em um determinado lugar, precisa, pois, ser confirmado no plano astral. Na ritualística afro-brasileira, uma tenda, barracão, *ilê* e/ou terreiro, não pode e nem deve ser assentado em qualquer lugar, uma vez que há sentidos e razões para a fundação de uma casa de culto religioso em um bairro, e em logradouros específicos da cidade. Nessa perspectiva, pais e/ou mães de santo recebem orientações espirituais para edificar seu terreiro em uma determinada área. Desde o seu nascimento, em determinada comunidade, a casa carrega consigo uma função. Se o terreiro é plantado em um lugar, é porque, também, a população que vive ali, necessita de seus serviços. Além disso, a casa muitas vezes é erguida conforme os desejos da entidade à qual é dedicada.

Nesse contexto, a PMT, no ato de reassentar casas de culto afro-religioso desapropriadas, elegendo terrenos para sua fundação, pode contribuir para que o terreiro, (re) plantado em outro lugar, não cumpra com sua função, à medida em que não venha a servir à comunidade na qual foi instalado. No âmbito da espiritualidade, é preciso fundar terreiros em locais confirmados por guias e entidades. Retirar terreiros dos lugares onde foram fincadas suas raízes, como diz uma filha de santo, “é mexer com a natureza das coisas”. Para essa filha de santo, a possível remoção de terreiros da região das Lagoas do Norte não preocupa somente pelas incidências na vida cultural e religiosa da região, pela desapropriação de espaços sagrados e reassentamento de famílias, de santo e biológicas. No universo umbandista, existe o que se chama de “lei do retorno”, ou seja, o mal pode retornar a quem o pratica, no caos para quem promove a remoção.

Além dos fundamentos existentes no interior das casas de culto afro-religioso, literalmente plantados em cada canto, há que se considerar, também, ao se pensar em remoção de terreiros, a ancestralidade e a (re) produção geracional da tradição religiosa. Nas casas seladas da zona Norte, assim como em outros templos religiosos afro-brasileiros da cidade, crianças convivem com idosos e adultos, e aprendem no terreiro as primeiras lições de um filho e filha de santo. São elas que também ajudam a manter viva a tradição e os costumes da cultura religiosa. A ancestralidade, que se assenta no reconhecimento e respeito a antepassados e antepassadas, faz parte da cultura dos Povos de Terreiro, sendo tradição entre cultivar a memória dos mais velhos, seus ensinamentos e sua importância para a comunidade de terreiro.

Considerando território como realidade complexa e em permanente transformação, dotado de dimensão simbólica e cultural, a partir de um processo de identificação de

determinado grupo com seus espaços vividos (SILVA, J. M., 2000), a ameaça de remoção de casas de culto afro-religiosos na zona Norte de Teresina aponta para mais um momento na trajetória de (des) territorialização e (re) territorialização dos Povos de Terreiros na cidade.

CONCLUSÃO

“GIRA, DEIXA A GIRA GIRAR”

“(...) Avantes, filhos de fé
Como a nossa lei não há...” (Hino da Umbanda. José Manoela Alves).

Nesta dissertação, tratei sobre o tema Povos de Terreiros e a construção de territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas e indígenas na zona Norte de Teresina, no contexto de intervenções urbanísticas do PLN. Com foco para o processo de edificação da Praça dos Orixás, e para as ameaças de remoções involuntárias de terreiros da região, ambas, ações previstas de execução pelo programa. Apresentei elementos da trajetória de Povos de Terreiros na cidade de Teresina com base na literatura sobre o assunto e busquei compreender e demonstrar como o PLN tem influenciado na (des) territorialização e (re) territorialização das religiões de matrizes africanas e indígenas e Povos de Terreiros na cidade em um novo momento desta trajetória, atentando para sentidos que religiosos e religiosas atribuem às ações desse programa.

Tomei, como base para inferências empíricas, comunidades de terreiros da região das Lagoas do Norte, suas identidades culturais e religiosas e apresentação no espaço urbano, prestando especial atenção aos usos e apropriações da cidade. De fato, embora o PLN não se volte exclusivamente para a cultura de terreiro da zona Norte, sua incidência no campo afro-religioso, atrai de maneira significativa olhares de pesquisadores e pesquisadoras, por trazer à tona reflexões sobre lugares de Povos de Terreiros em Teresina, e as relações desses atores com o poder público, que incorreram, dentre outras coisas, na criação de pautas reivindicativas, no que tange a direitos culturais, sociais e religiosos.

Com essa ênfase, e diante das particularidades do objeto de estudo, a pesquisa orientou-se epistemologicamente, pela abordagem interpretativa, no intuito de apreender sentidos e significados construídos e acionados por sujeitos de pesquisa, no cenário de transformações na paisagem cultural e religiosa, de (re) significação de espaços e de (re) constituição de lugares. A intenção não foi apenas apresentar uma intervenção urbanística, dita de cunho cultural, que está em construção, mas indicar os fluxos, as fricções, dilemas no campo simbólicos e debates dentre Povos de Terreiros, entre estes e gestão pública municipal e comunidade local, gestados no interior e no decorrer desse processo. Mais que levantar discussões sobre políticas urbanas, cultura e cidade, a pesquisa fundou-se no intuito de esclarecer como adeptos e adeptas de

religiões de matrizes africanas e indígenas significam, no cotidiano, seus territórios sociais, e dialogam com intervenções e neste espaço específico de Teresina, a zona Norte.

Como cenário mais amplo, tratei, no primeiro capítulo, sobre o tema das religiões de matrizes africanas e Povos de Terreiros no Brasil. Escrevi sobre as narrativas-mestras de fundação da cidade, a partir de um imaginário católico, e sobre a pluralidade do campo religioso de Teresina, apontando para a existência, no espaço urbano, de culturas religiosas que contemplam elementos de religiosidade indígenas, católicas, afro-brasileiras, pentecostais, judaica, kardecista, além dos NMR. Fiz um breve panorama da literatura sobre afro-religiosidade de Teresina, com base em produções textuais e registros, pesquisas acadêmicas de programas de pós-graduação da UPFPI. Falei, ainda, sobre o surgimento, a formação e a presença de culturas religiosas de matrizes africanas nos anos iniciais de fundação da cidade, evidenciando uma Teresina negra e afro-religiosa.

Com foco em Povos de Terreiros, em Teresina, e nas territorialidades sagradas de matrizes africanas, no capítulo II, abordei conceitualmente a temática território, aproximando-me categoricamente de definições socioantropológicas. Tratei da temática de terreiros no espaço da cidade, e apresentei, de modo geral, as comunidades de terreiro de Teresina, caracterizando, com subsídio da literatura e na pesquisa de campo, as casas de culto afro-religioso localizadas no espaço citadino. Dissertei sobre Povos de Terreiros e apropriações do tecido urbano, destacando a presença de religiosos e religiosas, e de símbolos das religiões de matrizes africanas e indígenas no espaço público. Ainda descrevi, etnograficamente, cerimônias e manifestações desses povos o ambiente urbano de Teresina, e explanei sobre representações e (re) significações do espaço urbano, indicando como os usos do tecido urbano por Povos de Terreiros contribuem para reverberar sobre a saída das religiões de matrizes africanas e indígenas da invisibilidade.

De forma mais detalhada, no terceiro capítulo, desvelei o *locus* empírico da pesquisa, revelando o conjunto de comunidades de terreiros localizado nas áreas de intervenção do programa, na perspectiva da história cultural e das identidades culturais e religiosas das casas. Para isso, recorri na pesquisa de campo, com imersão densa, ao trabalho da memória, a narrativas orais. Nesse âmbito, mostrei como os terreiros aparecem na vida cultural da zona Norte, destacando as origens e as constituições do campo religioso nessa região. Mapeei templos religiosos e procurei traçar uma rede de parentesco de santo das lideranças religiosas do lugar. Identifiquei e discorri sobre as especificidades socioculturais e religiosas de comunidades de terreiros, e desenvolvi reflexões sobre Candomblé e Umbanda na zona Norte, e construções identitárias, apontando a existência de terreiros cruzados na região. Tratei, ainda

da pertinência de trânsito religioso e suas implicações na cultura de terreiro de Teresina, que, ao que tudo indica, tem ganhado novas direções e configurações, deslocando-se, ainda que vagarosamente, de um universo prioritariamente umbandista, para outro, com forte influência religiosa do Candomblé.

Finalmente, no quarto capítulo, apoiando-me em pesquisas documentais e de campo, realizei uma breve caracterização do PLN, enfocando, em específico, a suposta dimensão cultural do programa. Esta intervenção urbanística, embora carregada de virtudes anunciadas, algumas reconhecidas como positivas por Povos de Terreiros e moradores e moradoras da zona Norte, traz em seu desenho e concepção, um conjunto de intervenções, que executado em territórios determinados, deve produzir mudanças significativas na paisagem e na vida cultural e religiosa da cidade. Estabelecendo diálogos entre pesquisa de campo e teorias, empreendi discussões teóricas sobre o conceito de praça, direcionando, para demonstrar empiricamente, convergências, divergências, dificuldades e acertos no processo de elaboração do projeto e de edificação da Praça dos Orixás. Para indicar controvérsias, consensos e dissensos, referi, inclusive, graficamente, o lugar de construção, a concepção arquitetônica e o desenho da Praça, e abordei a participação social de Povos de Terreiros no projeto. Além de evidenciar a complexidade das relações entre Povos de Terreiros, PMT e habitantes do São Joaquim, desnudei, com os próprios sujeitos da pesquisa, os sentidos da Praça dos Orixás, e os lugares de Povos de Terreiros na cidade. Como parte do texto, produzi imagens fotográficas de vários momentos da pesquisa de campo.

Ainda no capítulo quarto, analisei os conflitos no plano simbólico, culturais e religiosos inerentes às ameaças de remoções involuntárias de terreiros. Nesse particular, detectei divergências religiosas quanto a possíveis desapropriações de terreiros, entre as próprias lideranças religiosas, assim como referências a efeitos que a ação pode provocar em atores sociais que se encontram com templos selados pelo PLN. As ameaças de remoções involuntárias de terreiros são um assunto sobre o qual, especialmente, haveria muito mais a dizer. Mas por premência de tempo e limitação de espaço, fica como um ensaio, disponível a interessados e interessadas pela temática, ao mesmo tempo em que pode fazer parte de novos investimentos da minha própria escritura, em oportunidades futuras.

Do exposto, ao pôr em análise Povos de Terreiros e suas relações com intervenções urbanísticas do PLN e do poder público, uma das conclusões desta pesquisa é que a fragilidade de espaços de diálogos e de construções participativas de projetos compromete a institucionalização de espaços da cidade como lugares de Povos de Terreiros e o exercício da cidadania de adeptos e adeptas das religiosidades de matrizes africanas e indígenas, e, claro, de

negros e negras, que em condições diaspóricas, diante de lastros de racismo institucional, continuam a buscar e a construir, às margens, territórios e lugares de gente preta e do axé.

Também concluo que discussões sobre intervenções do programa que emergem em campos culturais, identitários e religiosos (fundamentais para compreender sentidos de determinadas ações e planejar a melhor forma de intervir, considerando particularidades e necessidades das culturas religiosas de matrizes africanas e indígenas e seus representantes) ainda não foram transformadas em pautas compartilhadas, o que merece ampliação de debates e revisão de ações. Seguindo essa direção, é preciso refletir seriamente sobre os usos da cultura em políticas de intervenção urbanística.

Finalmente, essas considerações levam a se pensar como se dão, de modo amplo e de modo específico, as relações entre Povos de Terreiros e Estado, no processo de formulação de políticas públicas direcionadas a esses povos. Essa, por sua vez, pode ser uma nova agenda de pesquisa, já que não respondo, aqui, a esse questionamento.

Além do exposto, este estudo sugere, ainda, outras investigações, como a própria história cultural e religiosa de Povos de Terreiros na cidade, suas ancestralidades, raízes religiosas e genealogias; as influências da incorporação de modelos soteropolitanos nas configurações do campo afro-religioso de Teresina; a organização e mobilização de Povos de Terreiros no alcance e na defesa de direitos, dentre outros. Com isso, aponto para os limites desta pesquisa, assim como para as possibilidades que ela revela a pesquisadores e pesquisadoras com interesse no tema. A gira continua girando, e ainda há muito a pesquisar!

REFERÊNCIAS

- APOLINÁRIO, Fabio. Introdução à análise qualitativa de dados. In: **Metodologia científica: Filosofia e prática de pesquisa**. São Paulo: Thompson Learning, 2006, pp. 159-168.
- ALBUQUERQUE, José Soares. Umbanda no Piauí. In: CARIBÉ, Antônio Júlio Lopes. **Obrigação aos Orixás**. Salvador: UEFS, 1998. 161-168.
- ALCOFORADO, F. O instituto de governança social: avanços e perspectivas no desenho de um novo arranjo organizacional. **II Congresso Consad de gestão pública**, painel 07, de 06 a 07 de maio, Brasília, 20p, 2009.
- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Lua Nova**, 2009, n. 76, p.49-86.
- AMADO, Jorge. **Mar Morto**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- _____. **O compadre de Ogum**. Rio de Janeiro: Recor, 2002.
- _____. **Capitães de Areia**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- ARANTES, Otilia Beatriz Fiori. Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas. In: ARANTES, O; VAINER, C.; MARICATO, E. **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- AWOFÁ OGBEBARA. **IGBADU: a cabaça da existência. Mitos Nagôs Revelados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- BARROS, José D'Assunção. História cultural: um panorama teórico e historiográfico. In: **Textos de História**, v.11, n. 1/2, 2003.
- BARROS, Rejane Cristina da Silva. Sociabilidades em espaços públicos: um estudo de caso da Praça da República e da Praça Alencastro na cidade de Cuiabá-MT. **Anais... XVI Encontro Nacional de Geógrafo. Crises, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças. Espaços de Diálogos e práticas**, de 25 a 30 de julho de 2010, em Porto Alegre.
- BASTOS, Ivana Silva. A visão do feminino nas religiões Afro-brasileiras. In: **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, set. 2009. pp 156-165.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- _____. **As religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Segundo Volume**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- _____. **O Candomblé da Bahia: rito Nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BATALLER, Maria Alba. O estudo da gentrificação. In: **Revista Continentes (UFRJ)**, ano 1, n.1, 2012.

BARROSO, Ilana Magalhães; LIMA, Carmem Lúcia. Emergência étnica indígena e territorialização na comunidade Nazaré no município de Lagoa do São Francisco-Piauí. Trabalho apresentado na **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, de 03 e 06 de ago./16, João Pessoa, 2016.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade: LACEP, Museu Nacional, 2006.

BERNARDO, Teresinha. O candomblé e o poder feminino. In: **Revista de Estudos da Religião**, n. 2, ano 2005, pp.1-21.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1988.

BITTENCOURT, Luciana Aguiar. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. In: **Desafios da imagem**: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas: Papyrus, 1998. 197-211.

BOURDIEU, Pierre. Introdução. **A distinção Crítica Social do julgamento**. São Paulo: Edusp, Porto Alegre, RS: Zouk, 2007, pp. 9-14.

_____. Compreender. In: _____. (coord). **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 693-732.

_____. Sobre o poder simbólico. In: **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, pp. 7-16.

_____. Algumas propriedades do campo. In: _____. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1983, pp. 89-94.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: perspectiva, 2007, pp.27 a 69.

BOTELHO, Isaura. Dimensões da cultura e políticas públicas. In: **São Paulo em Perspectiva**, 15 (2), 2001.

BRAGA, Julio. **Oritamejé**: o antropólogo na encruzilhada. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

_____. **A cadeira de Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Cenários e momentos da vida camponesa: três dias de caderno de campo em uma pesquisa no Preto de Baixo do Bairro dos Pretos, em Joanópolis, São Paulo. In: NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. P. (Orgs). **Além dos territórios**. Campinas: Mercado de Letras, 1998, pp.133-166.

BRANDIM, Vivian de Aquino Silva. **Obrigação da Dona Constância**: a constituição da umbanda em Codó, no estado do Maranhão. Dissertação (Mestrado em história do Brasil). UFPI, Teresina, 2012.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em 25 set. 2017.

_____. **Decretonº 3.551 de agosto de 2008**. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/279736.pdf>. Acesso em: 25 set. 2017.

_____. **Plano Nacional de Cultura**. Instituído por meio de Lei 12. 342 de 02 de dezembro de 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112343.htm. Acesso em: 25 set. 2017.

_____. **Lei Federal Nº 12.608 de abril de 2012**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112608.htm. Acesso em 25 set. 2017.

_____. **Decreto-Lei 3.365 de junho de 1941**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del3365.htm. Acesso em 25 set. 2017.

_____. **Portarial Interministerial nº 477/13**. Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2013/prt0477_26_03_2013.html. Acesso em 25 set. 2017.

_____. **Sistema Nacional de Cultura**. Estruturação, Institucionalização e implementação. Dezembro, 2011.

_____. **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em 25 set. 2017.

_____. **Decreto 6.040 de fevereiro de 2007**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em 25 set. 2017.

_____. **Informação Técnica Nº 68/15 DIVTEC-PI**. Instituto do Patrimônio Artístico Nacional (IPHAN).

_____. **Informação Técnica Nº 01/2015**. Instituto do Patrimônio Artístico Nacional (IPHAN).

BRESSER-PEREIRA, Luís Carlos. Reflexões sobre a reforma gerencial brasileira de 1995. *In: Revista do Serviço Público*, 50(9), 1999; pp. 5-30.

BRUYNE, P.; HERMAN, J.; SCHOUTHEETE, M. Os modos de investigação sociais. **Dinâmica da pesquisa em ciências sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991, pp.221-251.

CALDEIRA, Júnia Marques. **A praça brasileira: trajetória de um espaço urbano**: origem e modernidade. Tese (Programa de Pós-Grauação em História) - Universidade Estadual de Campinas, 2007.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

_____. **Leitores, espectadores e internautas**. São Paulo: Iluminuras, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da Identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo/Brasília: UNESP/Paralelo 15, 2006, pp. 19-58.

_____. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **O trabalho do antropólogo**. Brasília: paralelo 15/ São Paulo: UNESCO, 2000, pp.17-36.

CARIBÉ, A. J. L. **Guia Turístico Afro-Cultural da Região Norte**. Volume II- Maranhão/Piauí. Teresina: s.e., 2009.372 p.:il.

CARNEIRO, Edson. **Religiões Negras e Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. **Ontologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

CARMO, Francisca Daniele Soares; COELHO, Sâmia Suyanne. **Programa Lagoas do Norte de Teresina-Piauí**: uma análise do processo de remoção e reassentamento de famílias. 2014. 151f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social). Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2014.

_____.; MORAES, Maria Dione Carvalho. Povos de terreiros na cidade em reedição (Religiões de matrizes africanas e o Programa Lagoas do Norte em Teresina-PI). **I Simpósio Internacional Estado**, Sociedade e Políticas Públicas, de 05 a 08 abr./16. Universidade Federal do Piauí. Teresina, 10 p.

_____. Territórios Sociais de Povos de Terreiros em Teresina- PI: consensos e dissensos no processo de intervenção urbanística do Programa Lagoas do Norte, na zona Norte da cidade. Trabalho apresentado na **30º Reunião Brasileira de Antropologia**, de 03 e 06 de ago./16, João Pessoa, 2016.

CARNEIRO, Leonardo Oliveira. O. Territorialidades Afro-Brasileiras no Rio de Janeiro: considerações sobre o Candomblé e a Umbanda. In: **Revista de Geografia- PPGEO**, v. 1, n. 1, 2011.

CASTRO, Henrique Carlos de Oliveira; WALTER, Maria Inês Machado Telles; SANTANA, Cora Maira Bender, *et al.* **Percepção sobre o Programa Bolsa Família na sociedade Brasileira**. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-62762009000200003. Acesso em 25/07/2017.

CAVALCANTE, Francisca Verônica. **Os tribalistas da nova era**. Teresina: Fundação Quixote, 2009.

_____. Religiosidades e juventudes de Teresina. In: **A condição Juvenil em Teresina**. Teresina: EDUFPI, 2013.

_____. Memória Afro-Brasileira, Juventude e Festa. **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**, de 07 a 10 de ago. 2011. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 17 p.

CAVALCANTE, Francisca Verônica. V; SOUSA, Hélder Ferreira. Teresina, expressões antigas e contemporâneas de religiosidade. In: VASCONCELOS, José Gerardo. **Coisas de Cidade**. Fortaleza, Editora UFC, 2005.

CELLARD, André. Análise documental. In: **A pesquisa qualitativa**. Enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 295-316.

CENTRINY, Cícero. Maria Piauí. In: **Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta**. São Luís: Zona V Fotografias Ltda, 2015.

CERTAU, Michel. Cultura na Sociedade. In: CERTAU, Michel. **A cultura no plural**. 7. Ed. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

CHAGAS FILHO, Adilson Matos. **Não fez a obrigação pede Agô e vá embora** – o (des) cumprimento de obrigações e o encaminhamento do transe de possessão no Terreiro São benedito e vovó Quitéria em Parnaíba –PI. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Piauí. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, 2011.

CHAVES, Joaquim. **Obras Completas**. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1998.

CHIZZOTTI, Antônio. Análise de conteúdo, análise de narrativa, análise de discurso. In: **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, pp.113-133.

COLOMBO, Enzo. Descrever o social – a arte de escrever a pesquisa empírica. In: MELUCI, A. **Por uma sociologia reflexiva**. Pesquisa qualitativa e cultura. Petrópolis: Vozes, 2005, pp.265-288.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, 1987.

COSTA, F. A. P. **Cronologia histórica do Estado do Piauí**. Teresina: APL/FUNDAC/DETRAN, 2000.

CRUZ, Robson. Um panorama da afro-religiosidade piauiense. In: LIMA, S. O.; KENENDY EUGÊNIO, J. **Escravidão negra no Piauí e temas conexos**. Teresina: EDUFPI, 2014.

CUCHE, Denys. Hierarquias Sociais e Hierarquias Culturais. In: **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

CUMINO, Alexandre. **Orixás na Umbanda: um Deus, sete linhas e muitos orixás**. São Paulo: Madras, 2016.

_____. **Umbanda não é Macumba: Umbanda é religião e tem fundamento**. São Paulo: Madras, 2016.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto. **Direitos culturais como direitos fundamentais no ordenamento jurídico brasileiro**. Brasília: Brasília Jurídica, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DAGNINO, Evelina. Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? In: MATO, Daniel (coord.). **Políticas de cidadania y sociedade civil em tempo de globalización**. Caracas: FACES, Universidade Central de Venezuela, pp. 95-110.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DERBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Artes e Letras (Arcadia). 1979.

_____. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FAÇANHA, Antônio Cardoso. Planejamento estratégico e mercado urbano: Teresina em questão. In: LIMA, Antônia Jesuíta. **Cidades brasileiras**: atores, processos e gestão pública. Belo horizonte: Autêntica, 2007. 288 p.

_____. **A evolução urbana de Teresina**: agentes, processos e formas espaciais da cidade. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FRANTZ, Fanon. **Pele Negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRAZER, George. **O ramo de Ouro**. Zahar Editora, 1982.

FRANCO, Roberto Kennedy Gomes. Histórias orais dos remanescentes indígenas no território do Piauí no século XXI. Disponível em:
http://www.encontro2014.historiaoral.org.br/resources/anais/8/1397450498_ARQUIVO_TEX_TOCOMPLETOHistoriasOraisdosRemanescentesIndigenasnoTerritoriодоPiauínoSeculoXXI.pdf. Acesso em: 02/08/2017.

FRY, Peter. Feijoada e SotdFood: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

FERRETTI, Mundicarmo. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, R. **Encataria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

_____. Tambor-de-Mina em São Luís: do registro da missão de pesquisas folclórica aos nossos dias. In: **Revista Pós Ciências Sociais** – São Luís, v. 3, n. 6, jul./dez. 2006.

_____. Tambor de Mina e diversidade afro-brasileira no Maranhão. Artigo apresentado no Simpósio Afro-diversidade. **53º Reunião Anual de SBPC** (Salvador-Ba). Universidade Federal da Bahia, em 16 de junho de 2001.

_____. **Desceu na Guma**: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís- a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: SIOGE, 1993.

_____. **Encataria de Barba Soeira**: Codó, capital da magia negra?. São Paulo: Siliciano, 2001.

FERRETTI, Sérgio Figueredo. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

FONTES, Ibiapina. **Palha de arroz**. 3. ed. Teresina: Corisco, 2002.

GASKEL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2003, pp.64-89.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28 (2): 80-101, 2008.

GIROLY, Paul. **O Atlântico Negro**. Editora 34, 2001.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 46, n. 2, 2003,

GOHN, Maria da Glória. Os jovens e as praças dos indignados: territórios de cidadania. In: **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 01, n. 02, jul./dez. 2013.

_____. Movimentos Sociais na contemporaneidade. In: **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, n.47, nov-ago, 2011.

_____. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. In: **Saúde e sociedade**, v. 13, n. 2, pp.20-31, mai./ago. 2004.

_____. Cidadania e direitos culturais. In: **Katalysys**, v.8, n.1, jan./jun. Florianópolis, SC, pp. 15-23, 2005.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. In: **Revista de Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p.223-244.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista Tribunais LTDA, 1990.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARVERY, David. Alternativas ao neoliberalismo e o direito à cidade. In: **Novos Cadernos NAEA**, v. 12, n. 2, pp. 269-274, dez., 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo das religiões do Brasil**, 2010.

JORGE, Erica Ferreira Cunha. Umbanda: a problemática questão de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão. **Vivência**, Revista de Antropologia, n. 41, 2013 pp. 153-164.

JOHNSON, Alang. **Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. Publicado originalmente em 1947.

LARAIA, Roque. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LAESER/UFRJ. Mapa da população parda e preta no Brasil, 2010. In: **Tempo em Curso**. Ano III, v. 3, nº 10, outubro, 2011.

LÉFÈBVRE, Henri. Barrio y vida de barrio. In: **De lo rural a lo urbano**. Barcelona: Edicions 62 sla., Provenza 278, 8 julho/1978.

_____. **O direito a cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

LEITE, Márcia Pereira. **Preconceito Racial e racismo institucional no Brasil: algumas reflexões**. Disponível em: <http://acervo.racismoambiental.net.br/2012/05/08/preconceito-racial-e-racismo-institucional-no-brasilalgumas-reflexoes/>. Acesso em: 13 jun. 2017.

LEVRI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. Mitológicas 1. Cosac e Naif, 2010.

LIMA, Antônia Jesuíta. **Gestão urbana e políticas de habitação social: análise de uma experiência de urbanização de favelas**. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. **Favela Cohebe: uma história de luta por habitação popular**. 2. ed. Teresina: EDUFPI; Recife: Bagaço, 2010. 176 p.

_____. Políticas urbanas, governos locais e segregação socioespacial: alcance e limite das novas intervenções públicas. In: LIMA, A. J. **Cidades brasileiras: atores, processos e gestão pública**. Belo horizonte: Autêntica, 2000. 288 p.

LIMA, Solimar de Oliveira (Org.) **Fiéis da ancestralidade**: comunidades de terreiros de Teresina. Teresina: EDUFPI, 2014. 104p.

LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves. **Ao som do tambor**: o processo de institucionalização da Umbanda nas décadas de 1960/70 em Teresina . 64 f .2013. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.

_____. Mulher, macumbeira e homossexual: o discurso jornalístico sobre mulher umbandista em Teresina na década de 1970. **II Encontro de História Campus Possidônio Queiroz: história, multiculturalismo e diversidade**, 2015.

_____. **As faces da Umbanda no Piauí**: política, festa e criminalidade (1960-1978). Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História do Brasil. Universidade Federal do Piauí, 2017.

LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves; LIMA, Solimar Oliveira. **UMBANDA**: legitimidade e celebração. A experiência da religião afro-brasileira em Teresina (PI) na década de 1970. In: **Informe Econômico**, ano 19, n. 36, jun. 2016.

LITTLE, Paul. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Disponível em: <http://www.direito.mppr.mp.br/>. Acesso em: 10 jun. 2016.

LODY, Raul Giovanni da Motta. **Atlas Afro-Brasileiro**: cultura popular. Salvador: Edições Maianga, 2006.

LOIZOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documento de pesquisa. In: BAUER, M. W.; GASKEL, G. (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 137-155.

KÓS MOTTA, Cinthya Valéria Nunes. Etnias, fluxos e fronteiras: processos de emergência étnica dos Kariri no Piauí. **Dissertação** (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2015.

MAGALHÃES, Alexandre. O legado dos megaeventos esportivos: a reatualização de remoção de favelas do Rio de Janeiro. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 19, n. 40, pp. 89-118, jul./dez. 2013.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS**, v. 17, n. 49, jun. 2002.

_____. Pensar Grande o Patrimônio Cultural. In: **Lua Nova**, v. 3, n. 2, São Paulo, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. São Paulo: Lisboa Edições, 1984.

MARICATO, Erminia. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias: planejamento urbano no Brasil. In: ARANTES, O; VAINER, C.; MARICATO, E. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____. **Para entender a crise urbana**. São Paulo: Expressão popular, 2015.

_____. **O impasse da política urbana no Brasil**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

MARTINS, José de Souza. A fotografia e a vida cotidiana: ocultações e revelações. In: **Sociologia da fotografia e imagem**. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 33-62.

MARTIN- BARBERO, Jésus. A comunicação a partir da cultura. *In: **Dos meios à mediação**: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1997, pp. 289-299.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em Ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: ORO, Ari Pedro et al.; SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MASCARENHAS, Elida Maria Cardoso Brito. **Gestão ambiental urbana: uma análise da ação do Projeto Vila-Bairro na vila Santa Maria da Codipi, zona Norte de Teresina, Piauí**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente). Universidade Federal do Piauí- UFPI, Teresina, 2008.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. COSACNAIFY, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Copyright, 2005.

MAY, Tim; WILLIAMS, Malcom. Surveys sociais: do desenho à análise. In: **Pesquisa social-questões, métodos e processos**. Porto Alegre: Artmed, 2004, pp.109-144.

MAYOL, Pierre. Morar. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A Invenção do Cotidiano 2: morar, cozinhar**. 5. ed. Petrópolis: editora vozes, 2003.

MELO, Marcelo Paulo de.; MARCELO, Siqueira de.; BEZERRA, Diogo Van B. Praças públicas e possibilidades lúdicas: uma análise das praças Sarzedelo Correia e Edmundo Bittencourt em Copacabana –RJ. In: **Licere**, Belo horizonte, v.19., n.1, mar/2016.

MEDONÇA, Eneida Maria Souza. Apropriação do espaço público: alguns conceitos. In: **Estudo e Pesquisa em Psicologia**, UERJ, RJ, v. 7, n. 2, pp. 296-306, ago. 2007.

MENEGON, Vera Mincoff. (1989). Porque jogar conversa fora? In: M. J. Spink (Ed.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, pp. 215-241.

MICHELAT, Guy. Sobre a utilização de entrevistas não-diretivas em sociologia. In: THILLETN, M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: Polis, 1987, pp.191-211.

MILANI, Carlos R. S. O princípio da participação social na gestão de políticas públicas locais: uma análise de experiências latino-americanas. In: **RAP - Rio de Janeiro** 42 (3): 551-579, maio/jun, 2008.

MONTE, Catarina Nery. **Artesanato ceramista e direitos culturais frente ao Programa Lagoas do Norte no Poti Velho, Teresina-PI: quais diálogos?** Dissertação. Versão preliminar apresentada para Exame de Qualificação. (Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas). Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2016.

MONTE, Catarina Nery; MORAES, Maria Dione Carvalho. Intervenções Urbanísticas e Direitos Culturais: o Programa Lagoas do Norte no bairro Poti Velho, Teresina: Piauí. **VII Jornada Internacional de Políticas Públicas**, de 25 a 28 de ago./15. Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 13 p.

MONTE, Catarina Nery; MORAES, Maria Dione Carvalho. Paisagem cultural em (Re) construção: artesanato ceramista, direitos culturais no Poti Velho, Teresina-PI. In: **Rev. FSA**, Teresina, v. 13, n. 4, art. 31, p. 262-291, jul./ago. 2016.

MONTEIRO, Jonh Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. Companhia das Letras. São Paulo, 1994.

MORAES, Maria Dione Carvalho. **Artesanato cerâmico no Bairro Poti Velho em Teresina-Piauí (Rede sociotécnica, agenda pública, empreendedorismo e economia criativa)**. Monografia. Curso de Especialização em Gestão da Cultura para Gestores Culturais do Nordeste. Ministério da Cultura/Universidade Federal Rural de Pernambuco/Fundação Joaquim Nabuco. Recife: Minc/UFRPE/Fundaj, 2013a.

_____. **Memórias de um sertão desencantado: modernização agrícola, narrativas e atores sociais nos cerrados do sudoeste piauiense**. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2000.

MORAES, Maria Dione Carvalho *et al.* Cultura barrial, intervenções urbanísticas e direitos culturais: quais direções? (o bairro Poti Velho em Teresina-Pi e o Programa Lagoas do Norte). **ANAIS... III Encontro Internacional de Direitos Culturais**. Ceará-Fortaleza, 2014.

MORAES, Maria Dione Carvalho; PEREIRA, L C. Poti Velho: espaços, tempos, e itinerários de uma comunidade pesqueira e oleira em Teresina-PI. Trabalho apresentado no **Encontro Estadual de História**, de 02 a 04 de maio de 2012a, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 14 p.

MORAES, Maria Dione Carvalho; PEREIRA, Lucas Coelho. Mulheres ceramistas no Poti Velho em Teresina-PI: fazendo arte e narrando identidades de gênero. **ANAIS... XV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste e Pré-atas Brasil**, Teresina, 04 a 07 de setembro de 2012b.

MORAIS, Mariana Ramos. Políticas Públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado laico. In: **Ciências Sociales y Religión**. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 14, n.16, pp. 39-59, ene./ jun., 2017.

MORIN, Edgar. Os campos Estéticos. In: **Cultura de massa no século XX. O espírito do tempo 1- Neurose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, pp. 77-85.

MOURA, Maria Geni Batista. **Degradação Ambiental**: uma análise de bairros da zona Norte de Teresina. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, 2006.

MOURA, G. B; LOPES, Wilza Gomes Reis. Degradação Ambiental das lagoas situadas na zona norte de Teresina. Disponível em:
<<http://www.virusvius.com.br/revista/read/minhacidade/06.067/1954.>> Acesso em: 15 ago. 2016.

NASCIMENTO, Francisco Alcides. **A cidade sob o fogo**: modernização e violência policial em Teresina (1937-1945). Tese (Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-Graduação em História. Recife 1999.

_____. Cajuína e Cristalina: múltiplos olhares sobre a cidade de Teresina. In: LIMA, A. J. **Cidades brasileiras**: atores, processos e gestão pública. Belo horizonte: Autêntica, 2000. 288 p.

NASCIMENTO, Landerson Silva. **A origem dos terreiros de Umbanda em Altos**: o legado da mãe Ciana. Monografia. (Licenciatura Plena em História). Universidade Estadual do Piauí. Campo Maior, UESPI, 2011.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. In: **Tempo Social**, v. 5, 1993, pp.113-143.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos solados de Cristo na terra dos papagaios**: colonialismo e regressão cultural. Rio de Janeiro, Forense Universitária: 1978.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **A hierarquização religiosa no espaço urbano** – o caso das religiões afro-brasileiras. Disponível em: <http://docplayer.com.br/>. Acesso em: 10 jun. 2016.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre as relações sociais No Brasil. In: **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, v. 19, n. 1, ano 2006.

NOBRE, Eduardo A. C. Intervenções urbanas em Salvador: turismo e “gentrificação” no processo de renovação urbana do Pelourinho. **Anais...** X Encontro Nacional da Anpur. Belo Horizonte, 2003.

OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. Caminhos da Identidade. **Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo/ Brasília: UNESP/ Paralelo 15, 2006, pp. 19-58.

OLIVEIRA, Joyce Farias. A imagem de São Benedito: uma construção da devoção identitária pela cor da pele. **Trabalho apresentado no II Simpósio Internacional da ABH**, de 25 a 29 de julho em Florianópolis, Santa Catarina.

ORO, Pedro Ari. O atual campo afro-religioso gaúcho. In: **Revista Civitas**, Porto Alegre, v. 12, n. 3, set./dez. 2012.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. In: **Cadernos de Estudos Rurais e Urbanos**, n. 9, 1976, pp. 119 a 125.

_____. Cultura, Comunicación y massa. In: **Outro território**. Ensaio sobre el mundo contemporâneo. Santo André de Bogota: Convenio Andre Bello, 1998, pp. 69-102.

OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria e Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade: LACEP, Museu Nacional, 2006.

PELEGRINI, Sandra C. A. Cultura e natureza: os desafios das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, n. 51, p.115-140, 2006.

PEREIRA, Francisco S. **Bumba Meu Boi!** (Cultura Popular e a Política de eventos em Teresina –Pi: encontros e desencontros na arena Pública da festa). Dissertação Programa de Pós-Graduação em Política Públicas. Universidade Federal do Piauí, 2011.

PEREIRA, Lucas Coelho. **A canoa, o barro e o santo**: memória e marcadores identitários no Poti Velho, Teresina-PI. Monografia. (Bacharelado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Piauí. Teresina: UFPI, 2014.

_____. Plantando em “altos” e “baixões”: agricultura urbana, práticas de trabalho e construção do lugar entre vazanteiros do médio Parnaíba em Teresina-Piauí. **Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, de 03 e 06 de ago.16, João Pessoa, 2016.

_____. **Os reis do quiabo**: meio ambiente, intervenções urbanísticas e constituição do lugar entre vazanteiros do médio Parnaíba em Teresina-Piauí. **Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade de Brasília, 2017.

PIETRAFESA DE GODOI, Emilia. **O trabalho da memória**: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

PIRES, Álvaro Roberto. A hora de rodar a baiana! preservação de matrizes de origem africana na religiosidade brasileira contra a intolerância. In: **Revista e Africanidade**, Ano I, n. 2, ago. 2008.

PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 46, pp.52-65, jun./ago. 2000.

veja essa referência, tá incompleta

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. In: **Revista USP**, São Paulo (28): 64-83, dez./fev. 95/96.

_____. **Encataria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

_____. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. In: **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 2(1): 49-74, 1º sem. 1990.

_____. O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. In: **Estudos Avançados**, 18 (52), 2004.

_____. **Mitologia dos orixás**. Ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2003.

PREFEITURA MUNICIPAL DE TERESINA. **Relatório de Avaliação Ambiental e Social – RAAS**, 2014. Programa Lagoas do Norte (PLN). SEMPLAN, 2014.

_____. **Relatório nº 42668**, documento do *Appraisal* do projeto sobre a proposta de empréstimo para a PMT, referente ao Programa de melhoria da qualidade de vida e governança municipal – Programa Lagoas do Norte, 2008.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. 2. ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana FUNARTE, 1988.

RAMOS, Arthur. O negro na civilização brasileira. Volume I. Rio de Janeiro: Livraria da Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1971.

_____. **O negro brasileiro**: etnografia religiosa e psicanálise. 2. ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

RAMOS, Maria Helena Rauta. **Metamorfoses sociais e políticas urbanas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

RATTS, Alex. Os lugares da gente negra: temas geográficos no pensamento de Beatriz Nascimento Lélia Gonzalez. In: SANTOS, Renato Emerson (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis, RJ: DP et Alii, Brasília, DF: BPN, 2012. PP. 216-243.

REGO, Lorena Lima Moura; VARÃO, Natasha Karenina. O caso da luta das mulheres contra o deslocamento compulsório na Av. Boa Esperança, Teresina- Pi. **ANAIS... VI Seminário do Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais**. Vitória da Conquista: universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2016.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. **OríAperé Ó**: o ritual das águas de Oxalá. São Paulo: Summus, 2001.

RIBEIRO, Maria do Amparo Lopes. **“Oh, que caminho tão longe, quase eu não vinha!”**: práticas terapêuticas religiosas no trabalho de cura com caboclos da Umbanda em Teresina – Piauí. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Piauí. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, 2014.

RIELLA, Alberto; GEHLEN, Ivaldo. Dinâmicas territórios e desenvolvimento sustentável. In: **Sociologia**, Porto Alegre, ano 6, n. 11, jan./jun. 2004, pp. 20-26.

REZENDE, Marcos. **Mulheres do Axé**. Salvador: Kawo-Kabiyesile, 2013.

ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas cidades brasileiras (etnicidades e cidades em São Paulo e Rio de Janeiro). Disponível em: <https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territc3b3rios-negros.pdf>. Acesso em: 13 jun.17.

SACCONI, Luiz Antônio. **Minidicionário Sacconi da Língua Portuguesa**. São Paulo: Atual, 1996.

SALES JUNIOR, Ronaldo Laurentino. O terreiro e a cidade: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa. Estudos de Sociologia. In: **Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE**, v. 2, n. 20, ano 2014.

SANCHEZ, Fernanda. Políticas urbanas em renovação: uma leitura crítica dos modelos emergentes. In: **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, n. 1, mai. 1999.

SANTOS, Fabiane Vinente. **Oxúm Exilada**: a invisibilidade das religiões afro-ameríndias das mães-de-santo e a urbanização dos igarapés em Manaus. Disponível em: file:///C:/Users/dani/Downloads/Oxum_Exilada.pdf. Acesso em: 20 jun. 2015.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano. **Mestre Didi**: história de um terreiro Nagô. Axé Opô Afonjá. 2. ed. São Paulo: Max Limonad, 1988.

SANTOS, Juliana Elbein. **Os Nagô e a morte**: Pàde, Àsèse e o culto Égun na Bahia. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTANA, Joana Valente. **Gestão das cidades no Brasil**: estratégias e orientações do banco Interamericano de Desenvolvimento. Campinas, SP: Papel Social, 2013.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2006.

SCOTT, Parry. **Remoção Populacional e projetos de desenvolvimento urbano**. Disponível em : <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1996/T96V2A09.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2017.

SENA, Luana. Na força do rito. In: **Revista Revestrés**, Edição José Medeiros, n. 24, mar./abr. Ano 4, pp 40-49.

SERAINÉ, Ana Beatriz Martins dos Santos. Ressignificação produtiva do setor artesanal na década de 1990: o encontro entre artesanato e empreendedorismo. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 253 p., 2009.

SILVA, Haldaci Regina. **Sabores de casa, sabedorias de terreiros**: práticas educativas e construção de saberes em um terreiro de Teresina – Piauí. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Piauí. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013.

SILVA, Luiz Cláudio Barroca. “Equivalência Mítica”, “Princípio de Corte” e “Discurso Colonial”: ensaio de interpretação sobre a ensaio de interpretação sobre a reestruturação das religiões africanas, no Brasil, pela ótica de Roger Bastide e Homi Bhabha. In: **PARALELLUS**, Recife, Ano 3, n.5, jan./jun. 2012, p. 21-40.

SILVA, Joseli Maria. **Cultura e territorialidades urbanas**: abordagem da pequena cidade. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/>. Acesso em: 30 jan. 2016.

SILVA, Kleb Leite. “Entre lutas e conquistas”: afirmação e organização política dos indígenas participantes da Associação Itacoatira em Piripiri-Pi. **Dissertação** (mestrado). Universidade Federal do Piauí. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2017.

SILVA, Mairton Celestino. **Batuque na Rua dos Negros**: cultura e polícia na Teresina da segunda metade do século XIX. Dissertação. Universidade Federal da Bahia. Programa de Pós-Graduação em História Social, 2008.

SILVA, Mary Anne Vieira. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana**: o candomblé em Goiânia e região metropolitana. Tese. Pós- Graduação em Geografia. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2013.

SILVA, R. W. O. da. **A magia da natureza**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPI. Teresina. 2014.

SILVA FILHO, Raimundo P. **Do campo brilhante ao pau-de-moça**: as memórias e a histórias da rua Rui Barbosa nas décadas de 1960 e 1970. Monografia. Faculdade Piauiense (FAP). Teresina, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Orixás da metrópole**. Petrópolis,RJ: Vozes,1995.

_____. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. L. **Na metrópole**: Textos de Antropologia Urbana. Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2000.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.), **Simmel**, São Paulo, Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais), pp. 122-134.

SOUSA, Talyta Marjorie Lira. **Filhos do Sol do Equador**: as vivências e experiências cotidianas de trabalhadores negros na sociedade teresinense no final do século XIX. Teresina, 2012. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Piauí. 2012.

SOUZA, Ariany Maria Farias. **Ente práticas e rituais**: uma experiência do “dar-receber-retribuir” na Tenda Espírita Umbandista de Santa Bárbara, Teresina-PI. Dissertação. Universidade Federal do Piauí. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, 2015.

SOUSA, Naira Joseane e Silva. Percepções das dimensões das práticas culturais no teatro do boi em Teresina. **I Simpósio de Antropologia**: Trajetória, contribuições e desafios, 1 a 3 de jun./16. Universidade Federal do Piauí, Teresina.

_____. Por Dentro do Teatro: etnografia dos Públicos da Cultura no Complexo Cultural Teatro do Boi em Teresina (Pi). **Dissertação** (mestrado). Versão Preliminar. Universidade Federal do Piauí. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2017.

SOUZA, Robério Américo do Carmo. De Oxum para Iemanjá: experiências de filhos e filhas de santo em Teresina no século XX percepções iniciais de uma pesquisa em andamento. **ANAIS... ABHR**, 2012. UFMA.

SPINK, P. Análise de documentos de domínio público. In: SPINK, M. J (org.) **Práticas discursivas e produção de sentido no cotidiano**. São Paulo: Cortez Editora, 2000, pp. 123-151.

TAVARES, Dailme Maria da Silva. A capela e o terreiro na chapada: Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó, Piauí. **Dissertação** (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Univeridade Estadual Paulista, 2008. 122 p.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogum – Identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). **Candomblé: Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

TEXEIRA, Faustino. **Censo de 2010 e as religiões no Brasil**: esboço de apresentação. Disponível em << fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2013/12/o-censo-de-2010-e-as-religioes-no.html >>. Acesso em: 15 mar. 2017.

THEODORO, Mário. Relações raciais, racismo e políticas públicas no Brasil contemporâneo. In: **Revista de Estudos e Pesquisas sobre Américas.**, v. 8, n. 1, 2014, pp. 205-219.

TILLY, Charles. Movimentos sociais como política. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 3, Brasília, jan./jun. 2010, pp.133-160.

TRINDADE JUNIOR, S. C. C. Agentes, redes e territorialidades urbanas. In: **Revista Território**, ano III, n. 5, jul./dez. 1998.

TOURAINÉ, Alain. Na fronteira dos movimentos sociais. In: **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n. 1, pp. 17-28, jan./abr. 2006.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.

_____. **Topofolia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: DIFEL, 1980.

VAINER, Carlos B.. Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do planejamento estratégico urbano. In: ARANTES, O; VAINER, C.; MARICATO, E. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

VALLADO, Armando et al. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: **Individualismo e Cultura**, Rio de Janeiro: Zahar, 1987, pp.121-132.

VENTURA, Tereza. Cultura e representação política. In: ALVES, Paulo César (Org.). **Cultura**: múltiplas leituras. Bauru, SP: EDUSC; Salvador: EDUFBA, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubas na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, Bahia, 1997.

VIANA, Bartira Araújo Silva. **Mineração de materiais para a construção civil em áreas urbanas**: impactos socioambientais dessas atividades em Teresina, Pi/Brasil. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente). Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2007.

WEBER, Marx. Sociologia da religião. In: **Economia e Sociedade**, fundamentos da sociologia compreensiva (Volume 1). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2015.
_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**, Rio de Janeiro: Guanabara, 1980.

WHITAKER, Dulce *et al.* A questão do registro e da memória do pesquisador. In: _____. **Sociologia rural**: questões metodológicas emergentes. São Paulo: Letras à margem, 2002, pp.121-168.

WOLFGANG, Leo Maar. **O que é política?** Coleção Primeiros Passos. Editora Brasiliense: 1994.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, Rj: Vozes, 2000, pp. 7-72.

ANEXOS

ANEXO A

QUADRO I - REGIÃO DO LAGOAS DO NORTE

NOME DO TEMPLO	RESPONSÁVEL	ENDEREÇO
TENDA DE SÃO SEBASTIÃO	MÃE TOINHA DE OXÓSSI	RUA ANÍSIO PIRES, N.1063. BAIRRO: SÃO JOAQUIM
TENDA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	MÃE LOURDINHA	RUA CRISTO REI, N. 4708. BAIRRO: SÃO JOAQUIM (Inferinho)
TENDA SANTA JONAN D'ARC	MÃE CONCEIÇÃO	RUA CRISTO REI, N. BAIRRO: SÃO JOAQUIM (Inferinho)
CENTRO ESPIRITA SÃO SEBASTIÃO	PAI ERISVALDO	Q. 28, CASA 10. BAIRRO: SÃO JOAQUIM.
TENDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	MÃE NEUSA	RUA GAMA, N. 274. BAIRRO SÃO JOAQUIM.
CONGAR LÚCIA	MÃE LÚCIA	
CONGAR NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	PAI ZÉ LIMA	RUA TRAVESSA 1. Nº 5101. BAIRRO SÃO JOAQUIM.
TENDA ESPIRITA SANTA BÁRBARA	FLÁVIO DE IANSÃ	RUA TUCAMÃ, N. 3337. BAIRRO: MATADOURO.
TENDA SÃO JORGE GUERREIRO	MÃE ALICE NETA	RUA RUY BARBOSA, N. 5704. BAIRRO: MAFRENSE.
TENDA SÃO RAIMUNDO NONATO	MÃE RAIMUNDA CAJUBÉ	RUA VITORINO ASSUNÇÃO, N. 6101. BAIRRO: MAFRENSE.
CONGAR	MÃE NENZINHA	RUA TÉCNICO JOAQUIM SOARES, N.5462. BAIRRO: MAFRENSE.
KWE OGUM VODUM	FLÁVIO DE OGUM	RUA RUY BARBOSA, N.5356. BAIRRO: MAFRENSE
ILÊ AXÉ DE OBALUALÊ	PAI BETO DE OBALUALÊ	RUA CAMPO MAIOR, N. BAIRRO: NOVA BRASÍLIA
ILÊ OYÁ TADE	PAI HADILTON DE IANSÃ	RUA 19 DE NOVEMBRO, N. 4951. BAIRRO: ITAPERU
CONGAR	MÃE DALVA	POTI VELHO
ILÊ ASÉ OPOSSORÓ FADAKÁ	PAI OSCAR DE OXALÁ/ MÃE ERDELANY	RUA SERGIPE, N.1700. BAIRRO: AEROPORTO
TENDA....	PAI JAMES	RUA 13 DE MAIO, N. BAIRRO: AEROPORTO
TENDA ESPIRITA MÃE DAS DORES	PAI ZÉ RICARDO	RUA PEDRO BRITO, N.2056. BAIRRO: PARQUE ALVORADA.

QUADRO II – REGIÃO DA GRANDE SANTA MARIA DA CODIPI

NOME DO TEMPLO	RESPONSÁVEL	ENDEREÇO
TENDA SÃO FRANCISCO DAS CHAGAS	PAI CHAGAS DE OXOSSI/MARIA FERREIRA DO NASCIMENTO	RUA 15, N. 1808. BAIRRO: MONTE ALEGRE
TENDA SANTO ANTONIO	PAI ANTONIO JOSÉ	RUA 13, N. 1782. BAIRRO: MONTE ALEGRE
TENDA SÃO MIGUEL ARCANJO	PAI VALDINAR	RUA 27. PARQUE BRASIL II
ILÊ ASÉ OLOOMI WURA	PAI MAURÍCIO DE OXUM	RUA 3, N. 2234. MONTE ALEGRE
TENDA SÃO JOSÉ DE RIBAMAR	PAI OSCAR CAMPOS	RUA MONTE BELO, N. 2830. BAIRRO: MONTE VERDE
TENDA ESPIRITA SANTA ANA	MÃE GEORGINA	RUA 30, N. 1899. BAIRRO: MONTE VERDE.
CONGÁ SÃO SEBASTIÃO	PAI RONALDO	SANTA MARIA DAS VASSOURAS
TENDA SÃO RAIMUNDO NONATO	MÃE RAIMUNDINHA	AVENIDA AMADEUS PAULO, N. 2997. BAIRRO: MONTE ALEGRE
ASSOCIAÇÃO SANTUÁRIO SAGRADO PAI DE ARUANDA	PAI RONDINELE SANTOS	SANTA MARIA DA CODIPI
TENDA SÃO RAIMUNDO NONATO	PAI LEO	SANTA MARIA DA CODIPI
TENDA SANTA LUZIA	PAI JOCIONE	RUA 2. PARQUE BRASIL II
TENDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	MÃE INÁCIA	RUA 16. N. 1829. BAIRRO: MONTE ALEGRE.

ILÊ AXÉ ODENIRE OFACO PERAM	PAI ROBSON	RUA 18. Q. C, LT:36. VILA LEONEL BRIZOLA (REGIÃO DA GRANDE SANTA MARIA DA CODIPI)
TENDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	MÃE SOCORRO DE OXUM	RUA 02. MONTE VERDE

QUADRO III - DEMAIS BAIRROS ZONA NORTE

NOME DO TEMPLO	RESPONSÁVEL	ENDEREÇO
TENDA SANTA BÁRBARA	MÃE DORINHA	PRIMAVERA I
TENDA ESPIRITA DE UMBANDA SÃO JORGE	MÃE ALDENORA	PRIMAVERA I
SOCIEDADE ESPIRITA DE UMBANDA DO ESTADO DO PIAUÍ	MÃE RITA	PRIMAVERA I
TENDA ESTRELA DO ORIENTE	PAI ZEQUINHA	MORRO DA ESPERANÇA
MÃE BEL		MAFUÁ
TENDA ESPIRITA SÃO SEBASTIÃO	MÃE CELMA GOMES	RUA SÃO FRANCISCO, N. 2286. BAIRRO: SÃO PEDRO
TENDA JOANA D'ARC	MÃE MARIA ANGELINA CRUZ	AV. JERUMENHA, N. 5151. BAIRRO: BUENOS AIRES.
TENDA DE UMBANDA ESTRELA DALVA	MARIA DLVA BARROS SILVA	RUA BENEDITO JOSÉ FILHO, N. 5162. BAIRRO: BUENOS AIRES.
TENDA ESPIRITA SANTA BÁRBARA	PAI LUIZ GONZAGA CARVALHO	RUA GREGÓRIO, N. 250. BAIRRO: RISOLETA NEVES.
TENDA SANTA LUZIA	MARIA LUCIA	TUA LUCRECIO DANTAS, N. 846. BAIRRO: ÁGUA MINERAL.
TENDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	MÃE MARIA JÚLIA SENA ROSA	RUA BOM JESUS, N. 3633. BAIRRO:
TENDA SÃO JORGE	MÃE ALDENORA TAVARES	AV. DUQUE DE CAXIAS, N. 3575. BAIRRO: