

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA**

ADILSON MATOS CHAGAS FILHO

**“NÃO FEZ A OBRIGAÇÃO, PEDE AGÔ E VÁ EMBORA”
O (des)cumprimento de obrigações e o encaminhamento do transe de possessão no
terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria em Parnaíba-PI**

**PARNAÍBA
2011**

ADILSON MATOS CHAGAS FILHO

**“NÃO FEZ A OBRIGAÇÃO, PEDE AGÔ E VÁ EMBORA”
O (des)cumprimento de obrigações e o encaminhamento do transe de possessão no
terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria em Parnaíba-PI**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito de obtenção do título de Mestre em Antropologia e Arqueologia.

Orientação: Prof. Dr^a Francisca Verônica Cavalcante e Prof. Dr^o Robson Rogério Cruz

**PARNAÍBA
2011**

ADILSON MATOS CHAGAS FILHO

**“NÃO FEZ A OBRIGAÇÃO, PEDE AGÔ E VÁ EMBORA”
O (des)cumprimento de obrigações e o encaminhamento do transe de possessão no
terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria em Parnaíba-PI**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito de obtenção do título de Mestre em Antropologia e Arqueologia.

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a Francisca Verônica Cavalcante
Dpto. de Ciências Sociais/PPGAARQ (Orientadora e Presidente)

Prof. Dr. Robson Rogério Cruz
Dpto. de Ciências Sociais/PPGAARQ (Coorientador)

Prof^a. Dr^a Mundicarmo Maria Rocha Ferretti (Convidada)
PPGPP/PPGCS (UFMA)

Prof^aDr^a Maria Lúdia de Noronha (Convidada)
Dpto. de Ciências Sociais/PPGAARQ

Prof. Dr. HippolyteBriceSogbossi (Substituto)
PPGCS/PPGA (UFS)

Ficha catalográfica

C433n

Chagas Filho, Adilson Matos Filho

“NÃO FEZ A OBRIGAÇÃO, PEDE AGÔ E VÁ EMBORA” O (des)cumprimento de obrigações e o encaminhamento do transe de possessão no Terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria em Parnaíba-PI./Adilson Matos Chagas. 2011.

116f.:il.

Dissertação (Mestrado em Antropologia e Arqueologia) – Universidade Federal do Piauí. 2011

Orientação: Profª Drª Francisca Verônica Cavalcante

Co-orientação: Prof.º Dr. Robson Rogério Cruz

1. Religiões afrobrasileiras – Parnaíba (PI). 2. Transe de possessão. 3. Hibridismo religioso. I. Título.

CDD: 299.609 812 2

DEDICATÓRIA

Parapai Adilson (Didi) e Iraneide – *in memorian*, mãe Suzana, Amélia e Madú.

AGRADECIMENTOS

Nessa sessão farei um recorte no tempo com intuito de agradecer aos meus amigos e amigas colaboradores que direta ou indiretamente propiciaram condições para que esse trabalho tenha obtido êxito. Assim, agradeço inicialmente aqueles e aquelas pessoas que me ajudaram de alguma forma a adentrar no programa de mestrado em Antropologia da UFPI, e posteriormente, faço novamente um esforço para não esquecer de agradecer aqueles e aquelas que contribuíram de alguma formano decorrer do curso e ao final do mesmo.

Destaco o esforço da professora e amiga Maria Sueli Rodrigues de Sousa por sua prazerosa companhia e ajuda imprescindíveis, bem como da professora Maria do Carmo Veloso que me deu apoio e prazer de sua companhia. Ao apoio das amigas Emanuele Damasceno, Cynara Fernanda e Maria Lúcia Oliveira pelo esforço e colaboração. Agradeço ao incentivo incondicional de minha amiga professora Magna Coeli Galas e seus guias espirituais, que esteve presente em meus primeiros passos nessa empreitada quando da minha inserção no curso de Pedagogia (UFPI-CMRV) em que comecei a frequentar o terreiro estudado.

Em tempos da realização do curso, no segundo momento de minha empreitada ao qual me referi acima, gostaria de agradecer ao amigo de turma Carlos Wendel pela companhia inseparável. Agradeço também ao amigo Marcondes Brito, que possibilitou algumas empreitadas na docência e, também às leituras e apoio técnico de Luciene Rêgo à minha dissertação. É agradável lembrar e agradecer aos estimados professores do programa Francisco Barros de Oliveira Júnior, Maria Lídia de Noronha, Fabiano Gontijo e à arqueóloga Jacionira Silva pelo apreço e consideração.

Conforto-me e sinto-me muito agradecido em receber a colaboração de todos os filhos e filhas de santo do Terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria que construíram comigo esse trabalho acadêmico bem como a amizade de alguns desses sujeitos dos quais mantenho amizade, apreço e consideração. Às senhoras Toinha, Aradi, Francisca, Marlene, Raimunda, Teresa, à querida Livramento *in memorian*, Suzeni, Benedita e demais religiosas. Aos filhos de santo da casa Cacá, Ronaldo, João Café, Sabão, Valdimiro, Bob Neuso e, em especial, ao pai de santo Joaquim Ramalho de Sousa e todos os seus guias espirituais agradeço mais uma vez.

Além desses sujeitos e sujeitas também agradeço aos integrantes da Tenda Caboclo Sete Flechas através da mãe de santo parnaibana D. Livramento e ao Sr. Alípio *in memorian*, Suzana, Alípio Filho e Tainara. Nesse contexto, pude contar com a participação e apoio diário

de Rosiane Santos Cunha e familiares.

Sem o apoio incondicional das pessoas de outros terreiros seria quase impossível dialogar constantemente a partir de um ponto de vista diverso daquele em que se encontram os religiosos do terreiro de S. Benedito e Vóvó Quitéria. Também mantive diálogo com o pessoal de São Luís através do apoio e amizade de dona Maria “Navalheiro” entre outros religiosos daquela casa. Agradeço ao pai de santo teresinense Francisco Silva e seus guias espirituais pela recepção calorosa e amizade.

Agradeço à colaboração incansável dos professores Francisca Veronica Cavalcante e Robson Rogério Cruz, que foi imprescindível à confecção desse trabalho, tanto teórica quanto no campo de pesquisa que estiveram comigo no terreiro parnaibano em conversa com pai Joaquim e com a mãe de santo D. Livramento. Também agradeço a participação providencial da professora Mundicarmo Maria Rocha Ferretti na banca de defesa e aos diálogos que estabeleci com o professor Sérgio Ferretti, que esteve presente em evento promovido por nosso programa.

Também agradeço a todos os profissionais que atuam no Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí e à Capes pela bolsa de pesquisa pelo que tornou possível e viável essa pesquisa.

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo abordar aspectos da estrutura ritual do campo etnográfico Terreiro São Benedito e Vovó Quitéria (TSBVQ), localizado em Parnaíba (PI) e, de modo específico, verificar o mecanismo do (des)cumprimento de obrigações e assim fazer uma relação com o transe de possessão por espíritos, no sentido de compreender os significados e importância conferida pelos médiuns do referido grupo religioso. Ao tratar do culto aos voduns, busquei embasamento teórico na literatura de Rodrigues (2006), Ramos (1943), Carneiro (1960), Bastide (1971, 1978) e Ferretti (1995, 2004, 2006). Em se tratando do culto aos caboclos, encantados, pretos velhos, exús e pombagiras, recorri a Bastide (1971, 1978, 2002, 2004), Ferreti S. (1995, 2002, 2004, 2006, 2008), Ferretti M. (2000, 2001a, 2001b, 2003, 2004) e Prandi (2001, 1997). Sobre o transe de possessão no âmbito da umbanda e do tambor de mina, Concone (1987, 2004) e Halperin (1998) deram valiosa contribuição. Por fim, travei diálogo com Burke (2003), para tratar da questão relativa ao hibridismo, com Durkheim (2000) e Geertz (1989), para discutir os conceitos de religião e símbolos religiosos, e com Douglas (1976), para analisar a questão dos ritos de purificação. Trata-se de uma pesquisa de cunho qualitativo, com base na observação participante e utilização de entrevistas em profundidade. Portanto, diante das informações coletadas, posso afirmar que no espaço religioso em tela há admissão das “linhas” espirituais da umbanda, tambor de mina, terecô e tambor de cura.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Transe de possessão. Hibridismo.

ABSTRACT

The present study has the purpose to broach of aspects of the ritual structure of ethnographic field Terrace St. Benedict and Grandma Quitéria (TSBVQ), located in Parnaíba (PI) and, in a specifically, check the mechanism of the noncompliance of obligations and therefore make a relation with trance possession by spirits, in way of understand the meaning and importance given by the mediums of that religious group. When dealing with the cult of voduns, I search for theoretical in the literature of Rodrigues (2006), Ramos (1943), Carneiro (1960), Bastide (1971, 1978) and Ferretti S. (1995, 2004, 2006). Concerning about the cult to the caboclos, enchanted, old black, exus and pombagiras, I resorted to Bastide (1971, 1978, 2002, 2004), Ferretti S. (1995, 2002, 2004, 2006, 2008), Ferretti M. (2000, 2001a, 2001b, 2003, 2004) and Prandi (2001, 1997). About the trance possession under of umbanda and drum mine, Concone (1987, 2004) and Halperin (1998) gave valuable contribution. Finally, froze dialogue with to Burke (2003), to address the question concern the religion hybridity, with Durkheim (2000) and Geertz (1989), to discuss the concepts of religion and religious symbols, and with Douglas (1976), to examine the question of the rites of purification. It's a qualitative research, research based on participant observation and in-depth in interviews. Therefore with the collected information, I can say that the religion space studied there are admission of spiritual "lines" spiritual of umbanda, drum mine, terecô and healing.

Key-words: Afro-Brazilian Religions. Trance possession. Hybridism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
Os sujeitos e sujeitas do Terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria.....	17
Contexto em que está inserido o terreno: ilha grande de Santa Isabel e Parnaíba	22
Escolha do referencial teórico	26
Plano dos capítulos	27
1 CULTOS RELIGIOSOS AFROBRASILEIROS	29
1.1 Algumas considerações acerca do hibridismo religioso.....	29
1.2 Cultura Jeje e Nagô no Brasil: o culto aos voduns daomeanos e aos orixás iorubanos	34
1.3 Tambor de mina.....	35
1.4 Outras considerações acerca das Casas de Mina Jeje e Nagô	37
1.5 Uma tentativa de aproximação e afastamento acerca da crença em São Benedito conforme admitida no Terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria e informações obtidas por alguns pesquisadores	40
1.6 Linha de mata de Codó.....	42
1.7 Linha de Cura	46
1.8 Umbanda.....	49
2 MITOLOGIA DO TERREIRO DE SÃO BENEDITO E VOVÓ QUITÉRIA	52
2.1 As denominações São Benedito e Vovó Quitéria.....	52
2.2 O Mapeamento dos espaços do sítio do terreiro: a primeira construção em taipas e palhas	54
2.3 Barracão grande e casinha dos exus e pombagiras: em alvenaria e telhas	54
2.4 Filhos, filhas de santo e os percussionistas	58
2.5 Rituais da casa: as festas, os tambores, as sessões, e a lavagem dos pés e mãos de Verequeti	60
2.6 Cânticos	64
2.7 Os alimentos, as bebidas e os parâmetros.....	66
2.8 Plantas sagradas	69
2.9 Ritual de lavagem de pés e mãos.....	72
3 (DES) CUMPRIMENTO DE OBRIGAÇÕES E TRANSE DE POSSESSÃO.....	78
3.1 (Des)cumprimento de obrigações	78
3.2 Transe de possessão.....	82

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
5 REFERÊNCIAS	96
6 ANEXOS	101

1 INTRODUÇÃO

A partir de meados de 1993, iniciei minhas observações no Terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria (TSBVQ)¹ e, por conta das relações que estabeleci com os filhos e filhas de santo, bem como com o pai de santo Joaquim Ramalho de Sousa, sou considerado por este líder espiritual como “filho de santo”, embora não tenha acesso ao transe.

Convém mencionar que, em certas ocasiões, obtive permissão para assistir a algumas cerimônias consideradas sigilosas, contudo, com olhar de pesquisador, levo em consideração, não sem dificuldade, um “afastamento”, ou seja, a familiaridade que adquiri com os religiosos deve ser revertida a um “estranhamento”, como assinala DaMatta (2000)².

Para desenvolver a pesquisa que ora apresento, tomo como perspectiva de trabalho o paradigma qualitativo de investigação, pois entendo que as peculiaridades do fenômeno religioso que escolhi como objeto de estudo estão em conformidade com essa estratégia de abordagem investigativa (ALVES- MAZZOTTI & GEWANDZNADJER, 2004; TRIVIÑOS, 1987; HAGUETTE, 1987).

Considero que a metodologia empregada deve estar em conformidade com a natureza da pesquisa, buscando alcançar os objetivos do estudo e também com os procedimentos seguidos na coleta e análise das informações. A pesquisa qualitativa “[...] trabalha com um universo de significados, motivos, aspirações, crenças e atitudes [...] das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (MINAYO, 1993, p. 21,22).

Para cumprir os objetivos deste trabalho dissertativo, selecionei seis médiuns integrantes do grupo religioso em foco para realizar entrevistas individuais, com ajuda de um tópico guia, pois considero esses sujeitos como aqueles que têm frequência constante nos ritos da casa, mas também levo em consideração o tempo de filiação ao grupo com vista a compreender o processo de fundação do referido terreiro.

Recorri a conversas informais com outros religiosos, com guias espirituais, pessoas ligadas ao Terreiro Caboclo Sete Flechas, que mantém relações com o grupo

¹ O Terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria está localizado no bairro Vazantinha, Rua projetada nº 100, casa 480, em Parnaíba- PI. Quando me referir a este terreiro utilizarei a sigla TSBVQ.

² O tópico guia é usado com certa flexibilidade, sem exercer uma “camisa de força” ao processo de entrevista. Das seis entrevistas com os médiuns da casa, apenas uma tem duração média de trinta minutos, entretanto, o tempo mínimo das outras cinco entrevistas estenderam-se por cerca de quarenta minutos – a menos extensa, e uma hora e vinte minutos – a mais longa entrevista.

estudado, além de lançar mão de alguns documentos³ escritos e outros sonoros.

A preferência pelas entrevistas individuais ou em profundidade tem como finalidade explorar em detalhes e perceber a cosmovisão pessoal dos entrevistados (GASKELL, 2003); assim, não usarei a entrevista do tipo grupal pela dificuldade em recrutá-los. As entrevistas buscam compreender os significados atribuídos pelos sujeitos a eventos, situações, processos ou personagens que fazem parte do seu mundo ou da sua vida cotidiana (ALVES- MAZZOTTI & GEWANDZNADJER, 2004). A realização de entrevistas semi estruturadas visa obter dados a partir da fala individual dos sujeitos (GASKELL, 2003), propiciando a participação dos entrevistados dentro do foco principal definido pelo pesquisador para garantir os objetivos estabelecidos (TRIVIÑOS, 1987)⁴.

Durante a realização das entrevistas encontrei algumas dificuldades que acredito serem as mesmas que outros pesquisadores tenham enfrentado em campo, como, por exemplo, aquela relativa pouca disposição de uma informante em relatar suas experiências. A essa dificuldade somam-se outras, tanto no mesmo relato quanto em outros, a saber: dicção do entrevistado, algumas vezes pouco audível ou mesmo completamente inaudível, o que poderia comprometer a transcrição das falas a partir do registro em gravador; entrevista momentaneamente interrompida por alguma conversa que o informante dá início com outra pessoa; alguns encontros antecipadamente marcados que não foram cumpridos; dificuldades para acerto da data e da hora do início da investigação por outra situação apresentada pelo informante; e alguns ruídos externos que obstruíram ou comprometeram parte da audição de algumas frases ou palavras.

O registro das falas dos(as) entrevistados e dos pontos cantados durante alguns ritos foi realizado com o uso de um gravador portátil e, em determinadas ocasiões, sobretudo quando do registro imagético dos rituais, utilizei uma máquina fotográfica – numa perspectiva documental, que oferece a possibilidade de capturar alguns momentos da dinâmica e da plasticidade que são próprias dos ritos que compõem o repertório dos eventos realizados no terreiro em questão⁵. Não obstante as dificuldades acima elencadas, foram

³ Os documentos escritos consultados foram uma licença concedida pela União Espírita de Umbanda de Parnaíba do Estado do Piauí para a realização da festa de Vovó Quitéria/São Benedito em 2004, e o registro de associação do Terreiro junto àquela entidade, por solicitação de pai Joaquim. Em relação ao elemento sonoro, consulte o CD “Imbarabô: tambor de mina do Maranhão”.

⁴ É necessário estabelecer que o projeto de pesquisa desta dissertação está de acordo com os procedimentos do Conselho de Ética do Sistema Nacional de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos (SISNEP) e do Conselho de Ética da Universidade Federal do Piauí(UFPI).

⁵ Segundo Gaskell (2003), o uso do gravador é de suma importância para a documentação de relatos orais, pois dentre as vantagens do uso desta técnica de entrevista, está a de que oferece a oportunidade de dar voz a pessoas inexperientes ou desprovidas de conhecimento escolar.

insuficientes para obstruir ou mesmo comprometer os trabalhos de entrevista. Para uma melhor compreensão do ponto de vista dos sujeitos pesquisados, adoto a observação participante⁶ (MALINOWSKI, 1984) como método de pesquisa em razão da minha inserção nas atividades do terreiro, bem como pela peculiaridade do campo de investigação, em que os atores sociais estão frequentemente mergulhados nas atividades rituais do terreiro.

A investigação está baseada numa abordagem da antropologia interpretativa, como propõe Geertz (1989), como uma maneira de adentrar nas peculiaridades do fenômeno religioso, através da observação direta e interpretativa dos comportamentos, gestos e sentidos, com o intuito de produzir uma descrição densa dessas práticas sociais através das falas e práticas dos atores sociais.

A etnografia⁷ serve como instrumento para a observação e registro das práticas rituais dos sujeitos, aliado à manutenção de um diário de campo, objetivando uma descrição por escrito de todas as manifestações que o pesquisador observa no sujeito, bem como “[...] as circunstâncias físicas que se consideram necessárias e que rodeiam este etc. Também devem investigar ‘as reflexões’ do investigador [...]” (TRIVIÑOS, 1987; p. 154-155). O que me permite conhecer os sentidos do que pensam e fazem os sujeitos de modo a possibilitar uma descrição densa⁸.

O presente estudo tem por objetivo central compreender aspectos da estrutura ritual, especificamente, proponho-me verificar o mecanismo de operacionalização de alguns ritos denominados obrigações, e relacioná-los com o encaminhamento do transe de possessão por espíritos. Nesse sentido, é necessário esclarecer qual a importância e significados atribuídos pelos médiuns integrantes do grupo estudado ao (des)cumprimento de obrigações e ao transe de possessões por espíritos⁹.

Enfim, esta dissertação contribui para evidenciar aspectos deste (des)cumprimento como parte do campo religioso afro-brasileiro, parnaibano e piauiense, pois se trata de práticas rituais socialmente reconhecidas nesse contexto sociocultural.

Meu interesse pelo tema surgiu por volta de 1999, quando de minha inserção na disciplina de estágio extracurricular do curso de graduação em Ciências Sociais (UFPI)

⁶ A importância desse método de pesquisa se dá por captar situações ou fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas, através da inserção do pesquisador no cotidiano vivido pelos sujeitos pesquisados.

⁷ “É estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante [...]” (GEERTZ, 1989, p.4).

⁸ Segundo Geertz (1989), representa um esforço intelectual para captar através das palavras o fenômeno observado.

⁹ Todas as palavras que aparecem em negrito no corpo do texto referem-se ao glossário encontrado nos anexos.

realizado na Fundação Cultural Monsenhor Chaves¹⁰. Nessa ocasião trabalhei como assessor do Departamento de Folclore e Cultura popular, onde conheci os proprietários do Bumba Meu Boi da capital piauiense. Ao constatar que o senhor José de Deus, proprietário, amo de grupo desse folclore mantinha crença em seres sobrenaturais próprios da umbanda, me interessei sobremaneira pelo tema, o que me levou a pensar seriamente sobre a complexidade desse fenômeno social.

Alguns anos após essa descoberta, em 2003, visitei pela primeira vez o terreiro denominado Caboclo Sete Flechas, de propriedade da mãe de santo D. Livramento, em Parnaíba (PI), onde pude observar o pai de santo Joaquim na gira, que posteriormente me convidou para assistir a um ritual denominado tambor, no TSBVQ. De lá para cá, tenho acompanhado parte da trajetória desse grupo religioso. Procurei reforçar minhas reflexões teóricas sobre a religiosidade afro-brasileira a partir dos estudos no curso de Especialização em Educação e Cultura Afrodescendente, ofertado pelo IFARADÁ¹¹(UFPI).

No tocante à elaboração de uma reflexão sobre o fenômeno religioso, é necessário esclarecer que as transformações sociais que estão em curso na atualidade possibilitam afirmar que os indivíduos requerem para si a tarefa de montar seu próprio “cardápio” de escolhas religiosas, ou seja, o seu sistema produtor de sentido, com base em diferentes modalidades de culto (MOREIRA, ZICMAN, 1994). De fato, é o sujeito, e não mais a igreja, que determina a produção de esquemas e parâmetros, assim sendo, o sujeito assume seu direito de liberdade de escolha religiosa (BRANDÃO, 1994). Além desse aspecto, há ainda quem mencione a amplitude do campo religioso brasileiro, de uma pluralidade de igrejas que adotam medidas inusitadas da captação de fiéis no concorrido mercado religioso brasileiro (CARVALHO, 1994). Além do mais em se tratando dos cultos afro-brasileiros, constatou-se recentemente “a virada para a banda das esquerdas”, isto é, a adoção da quimbanda (culto aos exus e pombagiras) nos terreiros de candomblé de caboclo. Isso é percebido como uma estratégia de resistência ao crescente assédio das religiões neopentecostais aos seus adeptos (CAROSO; RODRIGUES, 2004).

Diante desse quadro, acredito que a pesquisa em questão possibilita uma compreensão acerca de prática religiosa baseada em diferentes modalidades de cultos afroindobrasileiro, algumas das quais desconhecidas da grande maioria dos clientes e adeptos e que mantive contato, como é o caso do tambor de mina e da linha de cura. Os

¹⁰ Órgão público do município de Teresina responsável pela administração da cultura.

¹¹ Núcleo de estudos e pesquisas sobre africanidade e afrodescendência.

dados fornecidos pelos sujeitos desta pesquisa revelam em que medida as experiências religiosas realizadas no contexto do TSBVQ são utilizadas para orientá-los acerca do cumprimento das normas e preceitos estabelecidos para a realização dos ritos da casa.

Creio que a finalidade do estabelecimento das normas e preceitos que dão sustentação aos ritos operacionalizados no terreiro está associada ao modo como os religiosos relacionam-se com suas entidades espirituais, com o pai de santo e suas entidades. O cumprimento das obrigações diz respeito à realização de alguns hábitos diários fundamentais, tais como a reposição alimentar e as práticas sexuais, dentre outros.

Além desses aspectos, pode-se mencionar que a exigência ao cumprimento das obrigações no contexto religioso do TSBVQ possibilita aos médiuns o preparo do corpo físico e espiritual para o acesso ao transe de possessão e a atuação dos guias na prestação de serviços mágicos e espirituais à comunidade da Vazantinha, onde está inserido o terreiro em tela, e demais localidades.

A partir de minhas observações e dos diálogos que travei com os sujeitos imersos nos ritos realizados no TSBVQ, pude constatar que o encaminhamento do transe de possessão está diretamente associado à obediência a algumas regras como o banho de limpeza com ervas e acendimento de pontos de luz. Entretanto, em certas ocasiões, também pude constatar que o descumprimento daquelas normas podem causar ao médium obstáculos à consecução dos ritos e punições.

Por outro lado, o cumprimento das suas obrigações possibilita uma atuação satisfatória com o seu guia, e pode acarretar doses de incentivo ou de comentários lisonjados por parte de espectadores e ou dos próprios médiuns. Isso é notório quando o indivíduo, após o transe de possessão, ouve acidentalmente ou investiga por conta própria os comentários sobre a atuação de determinado guia espiritual que o “acompanhara” durante o rito.

A filiação dos médiuns ao grupo religioso estabelece o reconhecimento de que as entidades espirituais necessitam dos homens e mulheres, os seus aparelhos ou cavalos, para manifestarem-se publicamente e receber deles as oferendas; e os homens e mulheres, por sua vez, precisam dar passagem ou entrar em transe para receberem a proteção das entidades espirituais e cumprirem sua missão, realizar desejos e satisfazer necessidades. Entretanto, na comunidade do terreiro, sob orientação do pai de santo e suas entidades, é apropriada e encorajada a prática do transe de possessão por espíritos.

O TSBVQ é um espaço religioso existente desde a década de noventa do século passado, onde são realizados os mais diversos serviços espirituais, mágicos e terapêuticos, a

quem quer que seja, em qualquer dia da semana, exceto aos domingos, por considerar-se como um dia interdito aos trabalhos espirituais. Além dos serviços espirituais, o pai de santo oferece outros benefícios à comunidade, tais como a doação de alguns dos recursos naturais existentes no espaço do sítio, como por exemplo, retirada de água e de peixes do igarapé, alguns frutos comestíveis, folhas de plantas medicinais, entre outros¹².

O sistema de crenças aceito no TSBVQ caracteriza-se por apresentar dois universos complementares, porém simultaneamente separados, pois está baseado numa dinâmica interna que permite a algumas entidades da linha branca, por exemplo, passarem para a linha esquerda durante a realização de um rito, bem como as entidades da linha esquerda comunicar-se com as da direita e vice-versa em momentos díspares. De um lado estão os caboclos, pretos velhos, índios, encantados, orixás, voduns, vaqueiros, boiadeiros, surrupiras, marinheiros; de outro lado, estão dos exus e as pombagiras.

Diz-se que o guia de frente é a entidade “dona” da cabeça do médium, mas há o contra-guia e outras entidades que possuem o “comando” dos adeptos. Além disso, também se acredita que cada pessoa tem seu exu (representação do masculino) e sua pombagira¹³ (o feminino). Dentre os sujeitos que compõem o grupo do TSBVQ estão alguns que considero como aqueles que têm participação frequente nos diversos ritos operacionalizados na casa e maior tempo de filiação. Destaco a seguir algumas informações acerca desses sujeitos.

Sujeitos e sujeitas do TSBVQ

O líder espiritual do terreiro em foco, pai Joaquim Ramalho de Sousa¹⁴, conta hoje com a participação de um grupo de dez médiuns que possuem acesso ao transe

¹² O TSBVQ está credenciado à União Espírita Umbandista do Estado do Piauí, e atualmente localiza-se na Rua Projetada nº 100, casa 400 (atualmente está sob a administração do Sr. Raimundo, que possui comércio de artigos mágicos e religiosos no centro da cidade). O terreiro em tela foi registrado por pai Joaquim Ramalho de Souza com a denominação “São Benedito”. A inclusão do termo Vovó Quitéria ao de São Benedito para identificar esse terreiro parnaibano foi uma determinação desse pai de santo, atendendo a uma indicação minha com vistas à elaboração deste trabalho dissertativo. O objetivo da inclusão é dar destaque ao Rua Projetada nº 100, casa 400 (atualmente está sob a administração do Sr. Raimundo, que possui comércio de artigos mágicos e religiosos no centro da cidade). O terreiro em tela foi registrado por pai Joaquim Ramalho de Souza com a denominação “São Benedito”. A inclusão do termo Vovó Quitéria ao de São Benedito para identificar esse terreiro parnaibano foi uma determinação desse pai de santo, atendendo a uma indicação minha com vistas à elaboração deste trabalho dissertativo. O objetivo da inclusão é dar destaque ao nome da entidade que é considerada por todos os médiuns da casa com a “dona do barracão”. A União Espírita de Parnaíba é filiada à Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Piauí, fundada em 10 de janeiro de 1972. Publicado no Diário Oficial nº5 fls. 3-1 do 10/01/1972. E registrado no Cartório Crisóstomo do 1º ofício da Comarca de Teresina (PI) no livro “A” fls. 4, versus, sob onº434.

¹³ Alguns médiuns guardam sob segredo o nome de sua entidade de frente, pois acreditam que sua divulgação pode acarretar em realização de alguma “demanda por parte do contrário”.

¹⁴ Em conversa informal, pai Joaquim assume-se enquanto “zelador de santo”, pois acredita que ainda não pode ser considerado com “pai de santo”. Ele esclarece que esta denominação somente é válida para aqueles sujeitos que já tenham pelo menos vinte e um anos de carreira mediúnica e intensa dedicação aos deuses.

mediúnico, oito mulheres e apenas dois jovens do sexo masculino.

Entretanto, um filho de santo está em processo de desenvolvimento mediúnico. As filhas de santo apresentam como faixa etária idades que variam de quarenta e cinco anos a sessenta e cinco anos, conforme será assinalado adiante.

Além destes sujeitos, também há atualmente outros oito filhos(as) de santo, sete homens e duas mulheres, todos(as) vedados ao transe de possessão, que se empenham em compor a orquestra de percussão.

Pai Joaquim é um parnaibano de trinta e seis anos de idade que durante a juventude assumiu a direção de um terreiro no bairro Fazendinha, em Parnaíba (PI). Através de um sonho a entidade Vovó Quitéria lhe determina a viajar em busca de dar continuidade à sua carreira mediúnica, inserindo-se nos cultos da tradição afroindomaranhense. Para manter-se financeiramente, trabalhou por algum tempo como gari na empresa municipal de coleta de lixo de SãoLuís (Coliseu).

Ao encontrar o terreiro que havia sido recomendado em sonho pela entidade Vovó Quitéria, no bairro Pão de Açúcar, pai Joaquim foi inicialmente preparado no tambor de mina em São Luís, pelo falecido senhor Manoel Santos Araújo, o Manoel curador, ex-líder espiritual da Tenda Espírita Pai Oxalá Toia Verequeti¹⁵.

Após algum tempo o jovem parnaibano submeteu-se ao rito denominado encruzo, no dia 25 de agosto de 1995 (imagem em anexo na pg. nº 116), com aquele curador maranhense, que nessa ocasião estava em transe com a entidade Rei Sebastião¹⁶.

O senhor Manoel é filho de santo da senhora Maria Pia, que foi responsável pelo antigo Terreiro do Egito (SANTOS; SANTOS NETO, 1989) - uma das mais antigas casas de culto de São Luís, fundada no início do século XIX. Terreiro este que direta ou indiretamente está relacionado com a Casa de Nagô, conforme esclarece Ferretti S. (2006). Portanto, o senhor Manoel curador através da entidade Rei Sebastião, forneceu ao pai Joaquim os elementos que lhe assegurariam acesso aos “segredos” do tambor de mina¹⁷.

Após o falecimento do senhor Manoel curador, pai Joaquim escolheu uma senhora ludovicense para “botar a mão em sua cabeça”, tornando-se assim, atualmente, a sua

¹⁵ A Tenda Umbandista Pai Oxalá Toia Verequeti foi catalogada por Santos (1989) em “Boboromina: terreiros de São Luís. Uma interpretação sociocultural”, como localizado na Tv. São José, 35; bairro Pão de Açúcar (local em que ainda permanece).

¹⁶ Rei Sebastião é considerado um encantado que reside em inúmeras praias de ilhas entre o litoral dos Estados do Maranhão e Pará; ele “desce” tanto nos ritos de matriz indígena (pajelança) quanto nos de origem africana (MAUÉS, VILLACORTA, 2004).

¹⁷ Ferretti, S. (2006) informa que o termo mina deriva do forte português de São Jorge da Mina, fundado no século XVII, onde atualmente localiza-se a República do Gana, de onde vieram vários escravos.

mãe de santo¹⁸. Desta vez, pai Joaquim foi preparado segundo os preceitos da linha de cura¹⁹, pela curadora, também já falecida, senhora Dalva da Silva Leal, ex-líder espiritual da Tenda Caboclo da João da Mata²⁰.

D. Dalva ficou conhecida por entrar em transe com as entidades Ciriaco e o caboclo João da Mata, que também é denominado por caboclo da Bandeira. Segundo pai Joaquim sua mãe de santo foi preparada pelo senhor Zé Negreiro, um afamado pai de santo maranhense já falecido. Com o recente falecimento da senhora Dalva pai Joaquim pretendia agendar a data de sua passagem para as mãos de outro pai de santo, também da capital maranhense, o que não se concretizou por uma discórdia entre as partes.

Atualmente, o grupo de médiuns do TSBVQ é formado, em sua maioria, por senhoras, dentre elas Francisca Falcão, 75, que nasceu no povoado Sobradinho (Luís Correia- PI); é a filha de santo mais idosa e uma das mais antigas filiadas ao grupo religioso. Não possui escolaridade, é aposentada como trabalhadora rural e residente no bairro Vazantinha há pelo menos vinte anos. O marido trabalha eventualmente como carroceiro e o casal reside numa casa de taipa e telhas, próximo ao TSBVQ. Como feirante, dona Francisca trabalhou durante doze anos no antigo mercado central de Parnaíba, e outros cinco anos no mercado do bairro de Fátima. É frequentadora assídua do terreiro e tem participação quase certa nas sessões semanais da linha esquerda, com sua pombagira Maria Padilha e com Zé Pelintra. Ela também dedica-se a receber o caboclo João de Una durante a sessão de caboclo (linha direita). Parte da sua história de vida mediúnica relaciona-se com os ritos realizados no primeiro terreiro administrado por pai Joaquim, no bairro Fazendinha do qual falarei mais abaixo, no entanto, antes de sua chegada nesse espaço religioso, ela dá início ao seu desenvolvimento mediúnico na casa do pai de santo senhor Jorge, onde fez batismo no mar. Algum tempo depois, pai Joaquim também lhe batizou, sendo que desta vez na Mina (tambor de mina), reforçando o poder daquelas entidades que foram mencionadas acima.

A senhora Antônia Florência da Silva, 50 anos, conhecida por dona Toinha, é uma médium totalmente preparada por pai Joaquim. Realizou o rito denominado de batismo e, recentemente, no segundo dia da festa anual de Vovó Quitéria e São Benedito em 2010,

¹⁸ Em conversa informal que tive com a entidade Teresa de Légua - que é da linha da mata de Codó, na crôa de pai Joaquim, ela me revelou que o senhor Manoel curador “lhe jogou na água salgada”, enquanto que a curadora Dalva “lhe jogou na água doce”. Creio que tal informação talvez esteja associada ao fato de que Teresa de Légua pode “trabalhar” tanto na linha da água doce quanto na salgada.

¹⁹ Segundo pai Joaquim, todo “mineiro” é também um curador, pois os caboclos e encantados que descem na linha de cura são fundamentais para o estabelecimento das casas de culto que operam com a modalidade do tambor de mina.

²⁰ Em “Boboromina”, Santos e Santos Neto (1989) catalogaram a extinta Tenda Caboclo João da Mata na Rua São José, nº 222, bairro Cruzeiro do Anil, em São Luis (MA).

realizou o rito de encruzo sob orientação e direção da entidade Vovó Quitéria. É natural de João Peres (MA), e afirma possuir escolaridade até a 5ª série. Solteira, mãe de três filhos, sendo que um deles é jovem. Também reside nas proximidades do TSBVQ, em uma casa de taipa e telhas, vizinha de alguns de seus familiares, sua mãe, irmã, entre outros. Atualmente, não possui emprego fixo, mas já “assinaram sua carteira” algumas vezes.

Dona Toinha começou sua participação nos ritos do TSBVQ quando eram realizados na antiga casinha de taipa e telhas no bairro Vazantinha e, por conta de sua relação familiar com pessoas da cidade de Altamira (PA), possibilitou a aproximação de pai Joaquim com alguns médiuns de um terreiro daquela cidade paraense, o “Terreiro de Santa Bárbara”²¹.

A dona Toinha participa de sessões semanais (e demais ritos da casa) com o caboclo Marinheiro, na linha da direita, e as pombagiras da Estrada e Paulina Bêba, na linha da esquerda. A senhora Aradi do Nascimento Soares, 57 anos é natural de Água Fria (município de Araiões- MA), é também uma das médiuns que adquiriram grande confiança e prestígio de pai Joaquim, por razão de sua dedicação e convicção religiosa.

Ela participa de quase todos os ritos da casa (sobretudo nas festas e no tambor), mesmo tendo que se deslocar da cidade de Ilha Grande do Piauí, que dista uns 10 quilômetros do bairro Vazantinha, local onde reside e trabalha. Dona Aradi exerce a função de auxiliar na biblioteca pública municipal daquela localidade, sabe ler e escrever, e admite ter conduzido seus estudos até a 5ª série. Conheci pessoalmente seu falecido marido, o senhor Chagas, também atuando como um dos médiuns do TSBVQ, com o qual ela gestou dez filhos(as).

Essa religiosa começou sua carreira mediúnica no município de Ilha Grande do Piauí (PI), onde a mãe de santo dona Brida, líder espiritual do extinto Terreiro Rei Sebastião, a batizou e a encruzou segundo os fundamentos do tambor de mina. Com a morte dessa senhora, dona Aradi Soares junta-se ao grupo de pai Joaquim durante o período de construção do espaço físico e da realização dos primeiros ritos no atual espaço de celebração do terreiro em tela²². Por sua vez, pai Joaquim realizou novamente o batismo e o encruzo, do qual sente-se muito orgulhosa. Dona Aradi é frequentemente vista em transe com a entidade

²¹ No segundo semestre de 2010, pai Joaquim esteve em visita no referido terreiro paraense atendendo a um convite da mãe de santo desse espaço religioso para realizar o assentamento (preparo espiritual) de uma casinha, – denominada de picata, dos exus e pombagiras.

²² Pai Joaquim, juntamente com alguns médiuns do TSBVQ, realizaram no dia 09/05/2004 o tambor de choro do esposo de dona Brida. Tal rito se deu a pedido de seus familiares, no barracão onde realizavam cerimônias na localidade denominada Cal, município de Ilha Grande de Santa Isabel (PI). Vale ressaltar que, durante uma conversa informal que tive com D. Livramento sobre essa celebração, a líder espiritual do Terreiro Caboclo Sete Flechas declarou que durante a realização desse rito: “até as pedras choram”.

cabocla Surrupira ou com a pombagira dos Caminhoneiros (pombagira da estrada ?), das quais lhes prestam muita dedicação conforme tenho observado. Além do mais, D. Aradi acompanha frequentemente pai Joaquim em algumas viagens à São Luís para as comemorações da festa de Toia Verequeti, dentre outras celebrações, como por exemplo o tambor de choro.

Já a senhora Maria Marlene dos Santos Oliveira é natural de Parnaíba (PI), onde é dona de casa, tem mais de 60 anos e mãe de doze filhos(as) - dois deles participam dos ritos da casa: um como médium, o jovem Sandro; e o outro participa como batazeiro, o senhor Ronaldo - este “toma de conta” de um dos tambores de mina – o tambor guia. Além do mais, o seu marido também compõe a orquestra de percussão. Seus filhos(as) são fruto do casamento com o Sr. “Bob Neuso”, que é o “ferreiro” ou agogozeiro da casa, que durante muito tempo resistiu severamente a frequentar o grupo e aceitar a participação de sua esposa dona Marlene, no entanto, esta recorreu à entidade Vovó Quitéria e foi prontamente atendida em seu pedido para frequentar os ritos do terreiro estudado.

Dona Marlene relatou que concluiu o terceiro ano do antigo primário e, além do mais, realiza em determinadas ocasiões serviço de faxina, dentre outros afazeres. Começou a desenvolver sua mediunidade com o próprio pai biológico, o senhor José, conhecido como “Seu Duca²³”, há muito tempo falecido. Esse pai de santo é um dos precursores de terreiro de umbanda no bairro da Vazantinha, no qual realizou seu batismo.

Dona Marlene recebe a entidade Tapindaré, que desce como índio ou caboclo, de acordo com a corrente que está sendo ritualizada durante a cerimônia. Ela juntou-se ao grupo desde a época da instalação do primeiro terreiro que pai Joaquim dirigiu no bairro Fazendinha (mais adiante esse assunto será discutido), e assim pôde acompanhar o decorrer da trajetória daquele pai de santo ao longo do tempo. Ela reside com seu marido e familiares nas proximidades do TSBVQ, em construção de tijolos e telhas.

A mãe biológica de pai Joaquim, D. Teresa de Jesus Ramalho de Sousa (60 anos), é natural do povoado de Laranjo (Matias Olímpio - PI). Dessa localidade veio fixar-se no bairro Vazantinha, onde ainda jovem assumiu responsabilidades de mãe. Dona Teresa ou Teresinha, como é popularmente conhecida, teve muitos filhos e filhas, e os criou com a ajuda dos frutos, verduras e legumes cultivados na lavoura, local onde começou a receber as entidades espirituais. No extinto terreiro da mãe de santo dona Aparecida (já falecida),

²³ O Senhor Duca profetizou, durante uma conversa com D. Teresa (mãe biológica de pai Joaquim) sobre a entrada do jovem Joaquim “no mundo espiritual”. Segundo relato que colhi da mesma, em entrevista realizada no dia 22/02/2010, ela relembra as palavras de seu amigo: “o seu Duca já tinha dito que ele ia ser um pai de santo”.

considerada por ela como a umbandista pioneira no bairro, dona Teresa dá início à sua carreira mediúnica, mesmo tendo que lutar a desaprovação de seu marido. Atualmente participa de poucos eventos promovidos no terreiro, em razão de problemas físicos, no entanto, realiza as tarefas de uma Dona de casa. Ela reside nas proximidades do TSBVQ, em casa de taipa e telhas. Segundo a mesma ela não pôde ser preparada por pai Joaquim (batismo e encruzo) em decorrência de seu “laço de sangue” como mesmo²⁴.

Portanto, segundo minhas observações os sujeitos acima citados são aqueles que têm uma maior frequência aos ritos realizados no terreiro em análise. Entretanto, vale ressaltar que, com exceção da dona Aradi, todos os outros sujeitos acima residem nas proximidades do terreiro, - o bairro Vazantinha, que pode promover seus encontros cotidianos e suas sociabilidades mais estreitas. Além de considerarem-se como umbandistas e ou mineiros, esses sujeitos dedicam suas vidas a desempenhar papéis que assumiram em idade tenra. Senhores (as), mães, pais, avós, avôs, bisavós, “donos” ou “pais de família”, além de trabalhadores e trabalhadores que cumprem atividades cotidianas no mercado informal da cidade de Parnaíba.

Conforme os relatos dos sujeitos, pode-se dizer que a escolaridade média dos filhos e filhas de santo é de primeiro grau, ou seja, o ensino fundamental. Acredito que tal desempenho escolar possa derivar do fato de que desde o início da juventude estes sujeitos se entregaram às mais diversas ocupações e ou à maternidade.

Segundo os dados que apresentamos acima, um breve rascunho acerca das condições socioeconômicas e culturais de alguns dos médiuns que integram o grupo religioso do TSBVQ, acredito que se assemelhe à situação de outros filhos e filhas de santo que frequentam os terreiros existentes em diferentes bairros da cidade de Parnaíba, no sentido de que são pessoas provenientes das classes economicamente menos favorecidas.

Contexto em que está inserido o TSBVQ: a ilha grande de Santa Isabel e Parnaíba

Pretendo explorar brevemente nos próximos parágrafos as características e especificidades da área em que está situado o terreiro em foco, o bairro Vazantinha e a cidade de Parnaíba.

A localização geográfica do sítio onde está inserido o TSBVQ possui particularidades marcantes, tais como: está situado nas proximidades da margem esquerda

²⁴ Corroborando com a informação prestada por dona Teresa o autor Prandi (2005) assinala que essa interdição ritual também se dá com o povo de santo do candomblé baiano.

do rio Igaracú, na Ilha Grande de Santa Isabel. O espaço abriga, ao fundo da área do sítio, parte da extensão de um igarapé²⁵, que se liga ao referido rio. O sítio encontra-se no bairro parnaibano denominado Vazantinha, com característica de zona rural, pois lá existem lavouras, sítios, criação de animais de médio porte, pastos, enormes áreas cobertas por inúmeros carnaubais. Entretanto, também é possível observar algumas características de zona urbana, particularmente nas últimas décadas, com a chegada do calçamento em algumas ruas, iluminação pública, água encanada, escolas públicas municipais, um pequeno conjunto residencial e o rápido acesso ao centro comercial de Parnaíba.

Dentre os benefícios sociais de que tanto os moradores necessitam com urgência, e que ainda não chegaram por lá, estão: saneamento básico, serviço médico hospitalar, escola, entre outros. Também constatei que há um crescente número de pessoas que não adotam qualquer medida de controle ao consumo exagerado de álcool e de outras drogas, quer sejam lícitas e ou ilícitas, naquele meio social.

O bairro Vazantinha recebe esse nome por conta da proximidade com os igarapés. Localiza-se à margem esquerda do rio Igaracú na Ilha Grande de Santa Isabel, sendo que tal rio faz divisa natural entre o bairro e a área urbana e comercial de Parnaíba, e está situada do lado direito do referido rio. A proximidade com o rio e os igarapés que o entrecortam possibilita a alguns moradores extraírem o barro (argila) lá existente, para a produção de peças artesanais, como potes, vasos, objetos de decoração, bem como para a produção de tijolos e telhas para uma antiga indústria que funciona no bairro²⁶.

A vegetação que cobre o bairro Vazantinha é constituída, sobretudo, de árvores da carnaúba e cajueiro. A abundância desses recursos silvestres faz com que inúmeros trabalhadores e trabalhadoras busquem obter alguma renda com a extração e comercialização desses bens naturais do comércio local. Grande parte das residências lá existentes foram construídas com o uso da madeira de carnaúba, sejam elas feitas de taipa (com o barro) ou em tijolos, quer seja utilizando telhas ou as calhas da carnaúba. Quanto ao consumo do caju, é largamente utilizado como parte da dieta da população e as castanhas são comercializadas no local.

Do ponto de vista socioeconômico, o bairro abriga sobretudo famílias oriundas das classes de baixa renda. Tal constatação pode ser verificada a partir das profissões de

²⁵ Canal natural ou curso de água que tem ligação direta com o rio Igaracú, estando aquele ora de “maré cheia”, ora de “maré vazante”. Também fonte de renda e abastecimento e usado como local para prática de rituais.

²⁶ No TSBVQ há várias representações de entidades espirituais e alguns acessórios produzidos por artesãos e artesãs locais construídos com argila.

grande parte dos moradores do bairro, dentre os quais, a de alguns integrantes do grupo religioso em questão, conforme já assinalado, são pedreiros, pescadores, agricultores, donas de casa, artesãos, pequenos comerciantes, aposentados, entre outras.

Na Vazantinha, a população é formada basicamente por adeptos do catolicismo (há somente uma igreja católica) e do protestantismo, do pentecostalismo e do neopentecostalismo (há vários templos de diferentes denominações), entretanto, vale ressaltar, existem alguns terreiros de umbanda²⁷²⁷.

Segundo a memória oral de alguns moradores do bairro e dos relatos de duas senhoras filhas de santo do TSBVQ, D. Teresa e D. Marlene, houve três terreiros que funcionavam no bairro em meados do século XX, o da Maria “Pretinha”, atualmente trabalhando em outro local de Parnaíba, do Sr. José, o “Duca” e, o terreiro de D. Aparecida, ambos extintos.

No bairro Vazantinha, há a manutenção da prática do folclore popular, como bumba-meu-boi, que tem uma longa tradição, bem como aqueles que dançam a quadrilha. A quadra esportiva é um dos locais de concentração dos jovens, que também buscam descontração nas festas ou serestas noturnas, promovidas por alguns comerciantes, na prática de futebol, nas pescarias, caçadas, dentre outras.

Segundo alguns relatos de “vazanteiros”, parte da história do bairro coincide com a formação da cidade de Parnaíba e do Porto das Barcas, pois havia abundante trânsito de pessoas que saíam daquele porto náutico e desembarcavam nas proximidades da Vazantinha. Há também quem considere que a primeira via de acesso à praia da Pedra do Sal se deu por um caminho aberto entre a vegetação que recobre o bairro, e acredita-se que esta antiga via seja exatamente a rua em que atualmente se encontra TSBVQ.

Sobre a formação histórica de Parnaíba, na versão de Marques (2000), tem início no século XVIII, quando havia às margens do rio Igaracú um pequeno núcleo de seres humanos com suas fazendas de criação de gado, fazendeiros, escravos, negros e índios. Essa região era conhecida como Arraial Novo, entretanto, em 18 de agosto de 1762, foi instalada a Vila de São João da Parnaíba. Porém, o local escolhido para a implantação da vila foi a antiga comunidade Testa Branca, em local afastado do Porto das Barcas. Somente em 1770, com o crescente processo de urbanização, a condição de vila foi transferida para o Porto das Barcas, apesar da insalubridade do local. A indústria naval teve no Porto das Barcas grande desenvolvimento por conta do funcionamento de um estaleiro para a manutenção e

²⁷ O censo demográfico do IBGE (2000) apresenta o catolicismo como a religião majoritária no Piauí, com 91,3% de declarados.

fabricação de médias e grandes embarcações.

O historiador Marques (2000) registra que em 14 de agosto de 1844, a vila passou à categoria de cidade. Pode-se afirmar, portanto, com base nas informações prestadas pelo autor, que Parnaíba constituiu-se por algum tempo como cidade polo de desenvolvimento econômico no Estado do Piauí.

A cidade também ficou conhecida por abrigar os negócios de alguns nomes da elite regional, tais como o de Domingos Dias da Silva e de João Paulo Diniz, sendo que o primeiro era natural de Padornelos, Portugal (MARQUES,2000).

O senhor Dias da Silva notabilizou-se como grande comerciante e exportador de carne de charque, fazendeiro, lavrador e grande proprietário de embarcações. Ele encomendou a construção da capela do Santíssimo Sacramento, localizada no interior da igreja matriz de Nossa Senhora das Graças, local onde fora sepultado. Participou do levante de 19 de outubro de 1822, a favor da independência brasileira em relação ao domínio português (MARQUES,2000).

O charqueador João Paulo Diniz estimulou a indústria da carne seca, sendo reputado um fazendeiro e comerciante próspero. Em 1771, investiu grande parte das suas finanças na construção e concepção (obteve a ajuda dos fiéis) da Igreja de Nossa Senhora das Graças, localizada na histórica Praça da Graça. Mas somente em 1795, foi concluída por Dias a Silva (REGO, 2010). É interessante ressaltar que este imponente templo cristão serviu como local de culto exclusivamente de homens e mulheres brancos²⁸.

Somente em 1970, foi construída a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Parnaíba em atenção aos dois mil negros escravos da família dos Dias da Silva. Localiza-se a poucos metros da Igreja matriz de Nossa Senhora das Graças e provavelmente foi edificada pelos próprios escravos (MARQUES, 2000). Nesse templo cristão, no fim do século XVIII e no início do XIX, segundo o mesmo autor Marques (1987) ensinavam-se aos escravos negros a paciência, a resignação e a obediência aos seus senhores, a fim que aceitassem sua condição social e assim garantissem a salvação de sua alma.

Do ponto de vista político, viu-se eclodir entre os parnaibanos alguns movimentos de ataque ao domínio português, e de insubmissão perante os desígnios da colônia. No dia 19 de outubro de 1822, durante o processo de independência do Brasil, os

²⁸ Com base nos documentos consultados por Rego (2010), em 1762 a população parnaibana era formada por 1.747 brancos e 602 escravos.

habitantes da vila rebelaram-se contra o sistema político da Capitania, que era favorável aos portugueses. Recuando ainda mais na história, em 1712, ocorreu o levante indígena comandado por Mandu Ladino, em oposição ao processo de colonização e dizimação indígena, mas fora sufocado pelas milícias oficiais (MARQUES, 2000).

A cidade de Parnaíba está localizada no norte do Estado do Piauí, na região costeira do Delta do Rio Parnaíba, a cerca de 18 km do Oceano Atlântico, limitada ao sul pelas cidades de Buriti dos Lopes, Cocal e Bom Princípio, a leste pela cidade de Luís Correia, e, finalmente, a oeste, pela Ilha Grande de Santa Isabel (CADERNOS DO PATRIMÔNIO CULTURAL DO PIAUÍ, 2010)²⁹.

Atualmente a cidade de Parnaíba abriga 140.839 habitantes, que estão distribuídos em uma área total de 436 km². Segundo dados do IBGE (2007), a cidade possui o segundo maior Produto Interno Bruto (PIB) do Estado, superado apenas por Teresina.

A seguir, farei alguns esclarecimentos acerca da escolha do referencial teórico adotado neste trabalho.

Escolha do referencial teórico

Alguns estudos são fundamentais para alicerçar teoricamente esta dissertação, entretanto, é fundamental ter em mente que, em se tratando do estudo da religiosidade afro-brasileira, há frequentemente uma considerável distância entre o olhar da ciência oficial e as realidades observadas pelos pesquisadores no trabalho de campo conforme assinala Ligiéro, (1998).

Nessa direção, pretendo estabelecer diálogos com teóricos que discutem conceitos e metodologias de pesquisa no campo antropológico dentre outros. Destaco os seguintes autores: Durkheim (2000), que discute a noção dos ritos negativos, sagrado e profano e religião; Geertz (1989), que estabelece os sentidos que a religião imprime na vida dos féis; Mary Douglas (1976), que possibilita pensar sobre os ritos de pureza; Turner (1974), que orienta sobre o uso do conceito de ritos de passagem; Burke (2003), para refletir sobre a hibridização; enquanto que em Malinowski (1984), Gaskel (2003) e Triviños (1987), para tratar de métodos e técnicas qualitativas de investigação.

Os trabalhos de pesquisadores “clássicos” e outros recentes acerca da religiosidade de matriz africana implantada no Brasil são fundamentais para a compreensão dos elementos formadores dessas crenças. Nesse sentido, busquei apoio nos estudos de alguns autores que considero fundamentais para o entendimento destas religiões populares

tão complexas.

Em se tratando do culto aos voduns, enquanto entidades espirituais de procedência daomeana, recorri aos estudos clássicos de Ramos (1943), Bastide (1978) e Carneiro (1960). No tocante ao tambor de mina maranhense, busquei apoio nos trabalhos de Ferretti, S. (2004; 2006; 2008), Ferretti, M. (2000; 2001b; 2004a), Santos e Santos Neto (1989) e Prandi (1997). Com relação às casas-mãe que implementaram o modelo do tambor de mina no Maranhão, obtive informações através dos trabalhos de Bastide (1978), Santos e Santos Neto (1989), Ferretti, S. (1995; 2004; 2006), Prandi (1997), e da autora Ferretti, M. (2000).

Os autores Cascudo (1954), Bastide (1971; 2004), Ferretti, S. (2002) contribuíram com informações acerca do culto ao santo católico, São Benedito, cuja devoção é amplamente difundida em várias regiões do país; ainda busquei naqueles dois últimos e em Salles (2010) dados sobre o catimbó. Com relação às peculiaridades do culto aos caboclos e encantados das linhas da mata e da linha de cura, foram fundamentais aos dados fornecidos por Ferretti, M. (1992, 2001a, 2003, 2004a, 2004b) e Ferretti, S. (2002, 2006).

No tocante à discussão acerca da matriz religiosa umbandista tomei como base os estudos de Carneiro (1960), Cavalcante (1986), Concone (1987, 2004) e Ligiéro (1998).

Ao tratar da estrutura ritual do cumprimento de obrigações e de sua importância para manutenção dos cultos, busquei apoio em Carneiro (1960), Bastide (1978) e em DaMatta (2003). Já sobre o transe de possessão, encontrei subsídios para uma análise de posse dos homens e mulheres pelos guias ou entidades, novamente em Rodrigues (2006), Ramos (1943), Carneiro (1960) e Bastide (1978, 2002); em Velho (2003) e Lewis (1971) - este elabora uma extensa análise antropológica da possessão em vários cultos, inclusive os afroindobrasileiros. Para refletir acerca do transe de possessão no âmbito da umbanda, apoiei-me em Concone (1987) e, na perspectiva da tradição maranhense do tambor de mina, adotei o ponto de vista de Halperin (1998).

Plano de Capítulos

Esse trabalho dissertativo é composto por quatro capítulos, em que de por diversos caminhos busco uma aproximação com os resultados de minhas observações que dizem respeito à religiosidade praticada no TSBVQ. O primeiro capítulo dedico a uma revisão de literatura, que denomino de “Cultos Religiosos Afrobrasileiros”, o qual trata inicialmente da questão do hibridismo, tendo em vista que o terreiro estudado é considerado

“cruzado”. Em seguida, faço um levantamento dos estudos relativos ao culto dos voduns daomeanos; e, abordo alguns dados das pesquisas que informam a respeito das entidades do tambor de mina no Maranhão. Neste capítulo ainda pontuo algumas informações acerca das casas-mães do tambor de mina; em seguida há uma reflexão sobre a crença em São Benedito. Para finalizar, faço um breve levantamento das considerações teóricas a respeito das quatro linhas que compõem a religiosidade do terreiro em questão, ao tempo em que destaco alguns dados da minha pesquisa no terreiro estudado, na seguinte ordem: o tambor de mina, a linha da Mata (terecô), a linha da Cura e a linha da Umbanda.

No segundo capítulo, batizado de “Mitologia do Terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria”, demonstro inicialmente o motivo pelo qual essas entidades dão nome ao espaço religioso, depois apresento o mapeamento dos espaços físicos do sítio em que o terreiro está inserido revendo seu histórico; passo em revista o barracão grande e a casa dos exus e pombagiras. Em seguida destaco alguns dados sobre os filhos(as) de santo, os percussionistas e instrumentos musicais. No quinto tópico aproximo o leitor de uma abordagem sobre os diversos ritos que são operacionalizados na casa, isto é, as festas, os tambores, as sessões e o ritual de lavagem de pés e mãos e o calendário de eventos da casa; no sexto tópico faço uma abordagem acerca dos cânticos, das comidas de obrigação das entidades e aquelas para o consumo humano; as plantas para preparo de “banhos” e medicamentos, as bebidas e os paramentos. Finalmente, há um espaço dedicado à análise acerca da importância da realização do ritual de lavagem de pés e mãos.

No terceiro capítulo, que intitulo de “(Des)cumprimento de obrigações e transe de possessão”, pontuo algumas questões acerca do cumprimento de regras e preceitos para o estabelecimento da relação dos crentes com as entidades espirituais e, posteriormente, abordo o fenômeno do transe de possessão, à luz das teorias antropológicas que lancei mão e dos resultados de minhas investigações. No quarto capítulo faço as considerações finais, seguido das referências bibliográficas utilizadas e os anexos - o glossário, uma relação de cânticos, algumas fotografias e o croqui dos espaços do TSBVQ.

1 ESTUDOS DOS CULTOS RELIGIOSOS AFROBRASILEIROS

“O culto dos orixás e o cuidado com a casa estão entregues a sacerdotisas chamadas filhas de santo (nagô), vodunsi (gêge), muzenza (Angola e Congo) e cavalos (caboclos)”.

(Edson Carneiro)

1.1 Algumas considerações acerca do hibridismo religioso

A partir da admissão estabelecida pelos filhos e filhas e pelo próprio pai de santo do terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria que de praticam a umbanda e o tambor de mina, objetivamos refletir, com base na literatura pertinente ao tema, acerca das modalidades adotadas: a umbanda e o tambor de mina, além de outras modalidades ou linhas que não foram reveladas pelos religiosos, conforme observei – a linha da mata e a linha de cura. As práticas religiosas baseadas nessas modalidades revelam o estabelecimento de um hibridismo bastante abrangente.

Quando investiguei os religiosos acerca da concepção que têm da sua religiosidade, eles e elas se autodefinem como umbandistas e mineiros (alusão ao tambor de mina). Creio que tal afirmação expressa pelos pesquisados mostra, dentre outros aspectos, a abrangência do cosmo religioso que sustenta suas concepções bem como indica alguns dos modelos ritual operados a partir das variantes religiosas²⁹ que adotam no terreiro. Conforme já esclarecia Ramos em 1934, a aquisição de diversos elementos religiosos é considerado um acréscimo de qualidades aos crentes.

Tanto mais poderoso é o Grão-sacerdote quanto maior é o número de linhas em que ele trabalha. Há a linha da costa, a linha de Umbanda e de Quimbanda, linha de mina, de Cambinda, do Congo, linha do Mar, linha Cruzada (união de duas ou mais linhas), linha de Mussurumim, etc. (RAMOS, 1934, p. 107, grifo meu).

A integração de elementos religiosos oriundos de diversas linhas, como a umbanda e o tambor de mina, permite refletir acerca da formação e manutenção da religiosidade afroindobrasileira. Sobre este aspecto do fenômeno religioso, Burke (2003)

²⁹ Em raras ocasiões no TSBVQ é possível ao observador atento verificar a predominância de uma certa modalidade religiosa, tal como aqueles efetivados a partir da linha de cura (tambor de cura ou tambor de Limpeza do barracão), no entanto, de modo geral, isso é difícil na medida em que se ritualizam baseados na mistura entre várias modalidades, tal como mina e o, terecô (linha da mata).

propõe uma análise acerca do que considera como sendo hibridismo. Creio que é válido levar em consideração esta categoria, pois se trata de uma questão fundamental para compreender a aquisição e reelaboração dos elementos oriundos das matrizes religiosas que orientam os cultos religiosos realizados no terreiro em tela.

O autor Burke (2003) assinala que, no processo de gênese das religiões de matriz afro-brasileira, os negros (as) elaboram um processo consciente de defesa de seus cultos face aos ataques da religião oficial. À medida que assimilaram os santos católicos aos orixás, isto resultou na produção de uma “nova” religião híbrida.

Para o autor, a marca ou característica do que considera como hibridismo cultural é a possibilidade do essencialismo. Assim, é difícil encontrar grupos ou tribos isoladas por fronteiras rígidas, pois estamos inseridos no que considera como um *continuum* cultural, onde são mixadas diferentes realidades. Burke esclarece: “A preocupação com este assunto é natural em um período como o nosso, marcado por encontros culturais cada vez mais frequentes e intensos. A globalização cultural envolve hibridização” (BURKE, 2003, p.14).

É preciso esclarecer que, neste trabalho dissertativo, abandono a noção de sincretismo amplamente adotada nos estudos sobre a religiosidade praticada em terreiros e adoto a noção de hibridismo segundo Burke, por entender que esta categoria permite um entendimento mais amplo dos complexos processos que fundaram as crenças, os cultos, enfim, a religiosidade afroindobrasileira, e especificamente no TSBVQ.

Sobre os usos e sentidos da noção de sincretismo, não cabe aqui uma análise detalhada dessa categoria, mas creio que vale a pena mencionar brevemente a avaliação que Ferretti, S. (1995) empreende. Para este autor trata-se de uma ferramenta teórica utilizada desde a publicação dos trabalhos de Nina Rodrigues, sendo aplicada por pesquisadores contemporâneos. O autor Ferretti, S. (1995) destaca três variantes para a categoria sincretismo: mistura, junção ou fusão; paralelismo ou justaposição; e convergência ou adaptação. De acordo com estes sentidos, ele aplica-os aos seus estudos sobre a religiosidade do tambor de mina maranhense da seguinte forma:

Podemos dizer que existe convergência entre ideias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos; que existe mistura na observação de certos rituais pelo povo de santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe separação em rituais específicos de terreiros, como o tambor de choro ou axexê, no arambam ou no lorogum, que são diferentes dos rituais de outras religiões. Nem todas estas dimensões ou sentidos de sincretismo estão sempre presentes, sendo necessário identificá-los em cada circunstância. Numa mesma casa e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim

separações, misturas, paralelismo e convergências. (FERRETTI, S. 1995, p.91).

Não tenho aqui a pretensão de negar ou mesmo de refutar a compreensão e análise do autor acerca da utilização da categoria sincretismo, entretanto acredito que este conceito não dá conta da dimensão do fenômeno religioso como um todo, o que é imprescindível para perceber a religiosidade praticada no terreiro parnaibano, porquanto o conceito de sincretismo, conforme vem sendo utilizado por diversos autores que se dedicam ao estudo dos cultos afroindobrasileiros, a meu ver descarta a possibilidade da realização de uma nova produção cultural. Ou seja, a produção de uma realidade cultural diferente daquela que tomou de empréstimo os elementos para compor a sua, modificando-a, inserido adaptações de forma que se encaixe em seu novo ambiente.

Portanto, creio que o uso do conceito de hibridismo é válido para análise do sistema de crenças e práticas religiosas do terreiro em tela, pois percebo que está em operação um processo de produção de sentido, de ressignificação das matrizes religiosas que alimentam suas crenças, e, provavelmente, acarreta mudanças também nos modelos rituais aplicados nas cerimônias. É necessário esclarecer este ponto quanto à convicção ou crença associado a São Benedito e ao orixá Ossaim conforme é aceito no terreiro em tela.

A crença estabelece que o santo católico como protetor do terreiro, o que compreende todos os espaços do sítio, a fauna e a flora. São Benedito e Ossaim foram assimilados e a crença em Ossaim reforça a importância da flora para o preparo de todos os recursos utilizados para o benefício da saúde física e espiritual de clientes e religiosos. Ossaim tem o domínio sobre o universo das plantas dos recursos vegetais. Segundo vimos acima, o sincretismo conforme Ferretti S. entende como paralelismo a relação entre orixá e santo católico, entretanto a associação entre São Benedito e Ossaim comporta uma particularidade na medida em que esse orixá assume importância significativa na crença dos adeptos. Creio que este aspecto tem relação significativa com os preparativos dos religiosos para o processo de cumprimento de obrigação, assim sendo o banho com ervas ou banhos de limpeza é um ritual obrigatório da casa em se tratando das celebrações em que há toques (festas e tambores). Nestas ocasiões, Ossaim é convocado pelos religiosos a presidir o preparo e o ato de “banhar” com intuito de lhes assegurar a proteção e limpeza e o devido encaminhamento ao transe de possessão. Diante desses dados, é válido assegurar que, na relação entre São Benedito e Ossaim, conforme foi estabelecido no TSBVQ, há hibridismo na medida em que este conceito comporta uma originalidade.

Há ainda quando da realização da cerimônia denominada lavagem de pés e mãos, dirigida pelo vodum TóiaVerequeti, na sexta-feira “santa”, outra oportunidade para o

fortalecimento da crença em Ossaim. Este vodum assume a mesma importância para os adeptos pois este rito tem como objetivo principal proporcionar aos religiosos e clientes a limpeza dos pés e mãos com ervas extraídas nos jardins do sítio. Portanto, o diretor espiritual do terreiro em tela elegeu a crença em Ossaim como imprescindível para a realização dos ritos que envolvem a produção de banhos com ervas, sejam eles garrafadas, infusões ou banhos para obtenção do preparo espiritual. No terreiro em tela São Benedito foi hibridizado com Ossaim, do qual estas duas entidades tem uma participação direta na crença da eficácia das plantas e ervas, sendo imprescindível para a manutenção da espiritualidade que é baseada no acesso ao transe mediúnico.

Portanto, com base nas constatações que descrevo acima, a aquisição de elementos religiosos oriundos das matrizes afroindobrasileira pelos religiosos do terreiro estudado foram redefinidos, reorientados segundo as necessidades que lhe são próprias em situação de experiência religiosa.

De agora em diante proponho uma breve reflexão, com base na literatura especializada, sobre as modalidades de culto, tendo em vista que os religiosos referem-se à umbanda e tambor de mina como identificadores de sua opção religiosa, conforme acima assinalado. Assim sendo, a umbanda e o tambor de mina realmente operam como referencial para a crença e prática dos ritos e ao culto às entidades espirituais associadas a essas duas linhas? Além disso, creio que é válido analisar de que maneira e em quais circunstâncias é realizado o cruzamento entre umbanda e tambor de mina no TSBVQ. No mais, além da umbanda e do tambor de mina, adotam-se outra(s) linha(s) além das citadas pelos religiosos ?

Na visão de alguns pesquisadores (CARNEIRO, 1960; CONCONE, 1987, 2004; LIGIÉRO, 1998; FERRETTI, M. 2001b), os cultos de origem africana no Brasil assumiram diferentes designações: candomblé, macumba, xangô, batuque, pará, babaçuê, tambor, terecô, quimbanda, entretanto, as mais conhecidas são: o candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco; o batuque do Rio Grande do Sul e o tambor de mina do Maranhão.

Com relação à umbanda, ela surge no início do século XX, e também é considerada pelos pesquisadores e adeptos como uma religião de matriz afro e indígena, embora tenha sido alimentada indiretamente pela cultura africana e não tenha sido organizada por africanos, como é o caso de algumas nações do candomblé. Caracteriza-se principalmente por admitir o estabelecimento de crenças oriundas de diversas matrizes, ou seja, da aceitação de um hibridismo com diversas “correntes”, tais como a macumba carioca, o culto aos orixás, aos caboclos, exus e pombagiras, e os pretos velhos.

Segundo Ferretti, M. (2001b), a questão da adoção de diversas linhas, ou seja, dos terreiros cruzados (sincretismo), em se tratando do tambor de mina, os espaços religiosos adotam cultos bastante diferenciados, o que dificulta elencar suas características distintivas. Essa afirmação é pertinente para a realidade do TSBVQ, tendo em vista que as práticas religiosas adotadas pelos religiosos são cruzadas, como já me referi. Entretanto, é necessário refletir que a religiosidade adotada em alguns terreiros:

[...] Decorre de sincretismos – da integração em um terreiro de elementos da tradição de outro que tem origem ou fundamento em cultura africana diferente (sincretismo africano), da integração de elementos de outra denominação religiosa afrobrasileira (terecô, macumba, umbanda, quimbanda, candomblé) da pajelança, do espiritismo ou de outra matriz não africana (FERRETTI, M, 2001b).

A autora aponta estratégias para quem se dedica a entender a prática e crença adotadas em terreiros que adotam o tambor de mina, e propõe que, para identificar a identidade assumida pelo terreiro, é pertinente estabelecer: as entidades ou guias espirituais cultuados, o sistema ritual em que as entidades são louvadas, e a trajetória ou carreira mediúnica do líder espiritual ou fundador do terreiro (FERRETTI, M. 2001b).

Embora uma tarefa difícil de empreender, creio que aquelas pistas apontadas acima propostas pela autora são imprescindíveis para compreensão das práticas e crenças religiosas dos sujeitos pesquisados. Assim, no decorrer deste capítulo, farei uma breve reflexão acerca das modalidades religiosas e das entidades cultuadas no terreiro em tela.

Conforme constatado, a adoção do tambor de mina é operacionalizada no TSBVQ a partir de alguns elementos, dentre eles se destacam: o processo de feitura de cabeça do pai de santo Joaquim e, posteriormente, a feitura de cabeça de alguns dos filhos e filhas de santo por aquele líder espiritual³⁰; pela realização de toques em que a abertura e fechamento da mesa é operacionalizada com os cânticos conhecidos por Imbarabô³¹; pela realização do tambor de abertura dos trabalhos e a festa de Vovó Quitéria e São Benedito; pela “descida” do vodum Verequeti durante o ritual de lavagem de pés e mãos. Pelo preparo das comidas ou obrigações do vodum Acossi³²; ademais, utiliza-se nas cerimônias o instrumento musical típico dessa modalidade religiosa, o “tambor de mina” para produção dos toques ritmados conforme essa tradição sonora.

³⁰ Sobre a feitura da cabeça de pai Joaquim, ver na introdução do subitem “sujeitos e sujeitas de TSBVQ”.

³¹ Pai Joaquim em transe com Maria Padilha, comenta que Imbarabô não é uma outra denominação para a palavra exu, mas se trata de uma entidade mesmo, é um dos exus.

³² Acossi pertence à família de Dambirá (Jeje). Segundo Ferretti, S. (2004), Acossi de Sakpatá ou Odan é cientista e curador.

Nesse pequeno fragmento extraído da fala da filha de santo D. Aradi Nascimento, apresento o seu ponto de vista acerca da modalidade religiosa tambor de mina:

Eu gosto da mina. Mina pra mim é uma coisa muito importante. Mina, porque os encantados, o povo tudo é mineiro. É, o povo mineiro é uma coisa muito respeitada, é uma coisa que todo mundo dá valor é a mina. Por que a mina é o povo mesmo, sei lá, assim é um povo que tem força, que sabe trabalhar, é um povo que dá conta mesmo do recado.

A partir destas constatações que observei relacionadas à aquisição e manutenção do modelo do tambor de mina no TSBVQ, passo em revista brevemente alguns trabalhos teóricos sobre o culto aos voduns, com vistas a perceber seus aspectos essenciais.

1.2 A cultura Jeje e Nagô no Brasil: o culto aos voduns (daomeanos) e aos orixás iorubanos

A crença nos orixás iorubanos que foi transplantada para o Brasil sofreu algumas modificações, entretanto, através do processo de hibridismo, acha-se mesclada com a crença dos povos Jeje. Sobre esse aspecto, Ramos (1934) e Carneiro (1960) procuram identificar a origem geográfica e cultural dos povos que contribuíram na gênese dos cultos afroindobrasileiros. Ramos (1934) assinala que o trabalho de identificação étnica é uma tarefa difícil, no entanto esclarece que os daomeanos que aportaram no Brasil foram identificados com o nome geral de Jeje.

Para Carneiro (1960), os voduns Jeje são essencialmente os mesmos orixás dos Nagôs, porém ele adverte que os voduns são menos conhecidos pelo seu verdadeiro nome, por que há uma popularidade maior dos orixás Nagôs. Ainda segundo o autor, na Bahia e em Pernambuco, os Nagôs (orixás) têm preponderância sobre os Jejes, enquanto que no Maranhão ambos estão em igualdade de condições.

Na classificação apresentada por Ramos (1934), os povos Jeje pertencem à cultura sudanesa, provenientes do antigo reino do Daomé. Ele acrescenta que “a religião dos daomeanos tem muitas analogias com a dos Iourubas” (RAMOS, 1934, p.104). O autor assinala ainda que, além da existência do culto aos voduns, há o culto à legba, que é semelhante ao culto aos exus (Nagô); ambos são considerados como mensageiros. Essas entidades foram trazidos para o Brasil e aqui cultuados, entretanto é preciso levar em consideração que a religiosidade afroindobrasileira foi produzida em meio ao processo de escravidão e às condições culturais específicas de cada região, bem como ao processo de

hibridismo religioso. Já mencionei que os voduns Verequeti e Acossi (Jeje)³³ são cultuados no TSBVQ, sendo que o primeiro é homenageado durante sua descida durante a lavagem de pés e mãos bem como é uma entidade que “desce” na crôa de pai Joaquim; enquanto Acossi por sua vez, é homenageado através da produção de alimentos que são ofertados a esta entidade durante a festa de São Benedito e Vovó Quitéria.

Vale mencionar que, via de regra, durante a realização de ritos em que se opera a partir da modalidade tambor de mina não se faz culto à legba ou exu. No TSBVQ há o culto a estas entidades da linha esquerda, porém durante os toques de tambor de mina são ofertados as comidas de obrigação aos exus e os ritos dessa linha são operacionalizados somente após o término do mencionado tambor, o que não impede que a pombagira Jainara desça no último dia da festa de São Benedito e Vovó Quitéria, ao final do rito como aconteceu recentemente.

Portanto, para uma justa compreensão acerca da adoção da modalidade religiosa tambor de mina no terreiro em questão, é necessário reconhecer que os voduns são entidades que fazem parte do sistema de crenças ali implantado; assim, Verequeti é um vodum Nagô e representa o mar; enquanto que Acossi é vodum Jeje e exerce domínio sobre os segredos do processo de cura. Destaco ainda outras informações acerca do tambor de mina que podem revelar aspectos fundamentais dessa linha para compreensão de tal prática religiosa no terreiro estudado.

1.3 Tambor de mina

É uma modalidade religiosa fundada em São Luís do Maranhão, o qual tem como berço duas casas mães, a Casa Grande das Minas (Jeje) e a Casa de Nagô (Ioruba). É notório que em todo o estado do Maranhão flui e reflui constante estímulo geral da cultura afroindobrasileira. A este respeito Lody declara que:

Há marca abrangente do que se entende no imaginário afro-maranhense, diferenciando de outras referências no Nordeste e mesmo na região Norte – o Maranhão está no limiar eco-geocultural dessas regiões e assume caráter peculiar ao se manifestar enquanto afro-maranhense (LODY, 2005; p.118).

Inicialmente recorro aos estudos de Ferretti, S. (2004) e Ferretti, M. (2000; 2001b) com o intuito de abordar o tema. Segundo esclarece Ferretti, M.:

³³ Segundo pesquisa de Ferretti, S. (2004) na Casa das Minas Jeje, Verequeti é vodum Nagô enquanto que Acossi é Jeje.

O tambor de mina surgiu na capital maranhense, difundiu-se primeiro no Norte, principalmente em Belém do Pará (FIGUEIREDO, 1966; SILVA, A. V. 1976) e depois no centro-sul, especialmente em São Paulo (PRANDI, 2001). Começou a despertar maior atenção dos pesquisadores em 1938, com a passagem por São Luís da Missão de Pesquisa folclórica, criada por Mario de Andrade (ALVARENGA, 1948) e a conquistar espaço na literatura antropológica a partir de 1947, quando Nunes Pereira publicou um depoimento sobre a Casa das Minas, terreiro daomeano que pertencia sua mãe e sua tia, antes apresentado na Sociedade Brasileira de etnologia, a convite de Arthur Ramos (PEREIRA, 1948). (FERRETTI, M., 2001b, p.01).

A religiosidade presente na Casa das Minas Jeje é muito “fechada”, não é feito “o barco”(iniciação completa na religião) há muitos anos. As responsáveis, três senhoras idosas, dizem que não é feito porque os voduns não permitiram. Muitos estudiosos receiam que a religião seja extinta e que o segredo dela se vá com estas senhoras que o detêm. Os pesquisadores Prandi e Fry (apud FERRETTI, S., 2004) dizem recear que tal fato aconteça e denominam o fenômeno de “suicídio cultural”. Segundo o autor Ferretti, S. (2004) ele afirma que tal fato provavelmente não ocorrerá e que há as iniciações no tambor de mina, mas estas não são completas. Acredito que tal situação contribui para que os adeptos lancem mão de outras tradições religiosas nos seus terreiros.

Em São Luís, a Casa das Minas Jeje é consagrada ao vodum Zomadanu, foi fundada por pessoas da família real do Daomé,

divide com sua co-irmã, a Casa de Nagô, o mérito de ter iniciado o Tambor de Mina, denominação religiosa afrobrasileira hegemônica na capital maranhense e muito difundida no interior, nos estados vizinhos e levada para cidades de outras regiões, principalmente por migrantes do Maranhão e do Pará. Mas, apesar da hegemonia da Mina, vários pais de santo da capital iniciaram sua carreira mediúnica como pagés e muitos são conhecidos como curadores ou como umbandistas (FERRETTI, S., 2004, p.50).

Com relação à Casa de Nagô (tradição Iorubá), dedicada ao orixá Xangô, é um espaço religioso que possui referência quanto ao hibridismo das várias linhas adotadas, formando uma colcha de retalhos que bem expressa ou caracteriza alguns terreiros do Maranhão. Por lá descem voduns, orixás, nobres associados a orixás, caboclos (FERRETTI, M., 2001).

Para a autora este terreiro reconheceu vários terreiros antigos derivados, fundados no século XIX. Entretanto não houve a realização de preparo de cabeça de nenhum médium para que abrisse terreiro; fala-se, contudo, que as entidades deram permissão a algumas vodunsis (filhas de santo) para fundar casas de culto. Para Ferretti, M. a Casa de Nagô é o segundo terreiro de mina mais antigo do Maranhão, mas não há identificação precisa de sua nação. Fala-se em Nagô-tapa, Nagô-cambinda e Angola.

O interesse pelas informações sobre as duas casas de mina tem como objetivo esclarecer aspectos peculiares de cada uma bem como verificar algumas entidades cultuadas. Assim, pode-se afirmar que as características encontradas na Casa de Nagô são semelhantes ao terreiro parnaibano, tais como: uso de abatás ou tambor de mina; descida de entidades africanas e não africanas no mesmo rito (conforme verifiquei por exemplo as entidades Verequeti e Marinheiro durante a lavagem de pés e mãos); a realização de toques com uso de linguagem africana e em português durante o tambor de abertura dos trabalhos e na festa de Vovó Quitéria e São Benedito, - em que se canta uma série de doutrinas denominados de Imbarabô.

1.4 Outras considerações acerca das Casas de Mina Jeje e Nagô

Sem perder de vista a questão do estabelecimento do hibridismo religioso no âmbito do TSBVQ, retomo alguns pontos sobre os espaços religiosos que inauguraram o modelo do tambor de mina no Maranhão³⁴. O propósito aqui é apresentar alguns dados sobre esses locais de culto para, a seguir, relacioná-los com a aquisição do modelo do tambor de mina no terreiro estudado. Vale ressaltar que esse objetivo está em conformidade com a estratégia teórica proposta por Ferretti, M. (2001b) conforme assinalado acima.

Os autores Bastide (1978) e Ferretti S. (2004) apresentam algumas informações sobre a Casa das Minas (Jeje). Lá são cultuados três espécies de divindades que se relacionam a várias famílias: os vodum, que são os deuses principais; Tokueni ou Toquen, que representam os meninos, sendo que estes precedem o transe mediúnico e tem como finalidade abrir os caminhos para a chegada dos deuses mais idosos; e os Tobosa ou Tobossi, que são entidades femininas infantis.

Ferretti, M. (2000) afirma que as duas casas foram possivelmente fundadas por africanas libertas na primeira metade do século XIX. Maria Jesuína (Massecutô), proveniente do Daomé, fundou a Casa Jeje, enquanto Josefa de Nagô e sua irmã Joana fundaram a Casa de Nagô. Para Ferretti, S. (2006) outros terreiros antigos também foram fundados no século XIX: Terreiro da Turquia, o Terreiro do Egito e do Justino, sendo que estes foram os únicos que deram origem a outros grupos religiosos que adotaram o tambor de mina como modalidade ou linha religiosa. O Terreiro do Egito nos interessa particularmente, pois é de lá que os elementos religiosos do tambor de mina puderam ser

³⁴ Maria Jesuína (Massecutô), proveniente do Dahomé, fundou a Casa das Minas Jeje-fon, enquanto que Josefa de Nagô e sua irmã Joana, fundaram a casa de Nagô (FERRETTI, M.,2000).

adquiridos por pai Joaquim, através do Sr. Manuel “curador”.

É válido assinalar que também para Prandi (1997), que apresenta dados acerca de um terreiro cruzado de tambor de mina instalado em São Paulo (SP) - a Casa da Mina de Toia Jarina, a Casa de Nagó é de origem Ioruba, sendo que esta cultua voduns, orixás, encantados ou caboclos³⁵, que são espíritos de reis, nobres, índios, turcos, entre outros guias.

Neste ponto retomo rapidamente a carreira mediúnica de pai Joaquim, enquanto filho de santo que obteve preparo em São Luís (MA), no tambor de mina, através do Sr. Manuel Santos Araújo (falecido), “curador” – seu primeiro pai de santo, e ex-líder espiritual do Terreiro Pai Oxalá Toia Verequeti. Pude verificar que os esclarecimentos de pai Joaquim e de alguns religiosos do Terreiro Pai Oxalá Toia Verequeti afirmam que o falecido Sr. Manuel foi preparado pelas mãos da Sr^a Maria Pia. Esta senhora é oriunda da primeira geração de “mineiros” que saíram do antigo Terreiro do Egito. Vale mencionar que, de acordo com pai Euclides (1984, apud FERRETTI, M., 2000), o Terreiro do Egito é umas das três primeiras casas de culto de São Luís, fundado em 1864, por uma africana de Kumasi (Gana), tendo funcionado até 1970³⁶.

Também verifiquei que o Sr. Manuel Santos Araújo foi identificado na pesquisa de Santos e Santos Neto (1989) em São Luís como preparado espiritualmente pela Sr^a Maria Pia, bem como os pesquisadores registraram a existência do Terreiro Pai Oxalá Toia Verequeti, no bairro Pão de Açúcar na capital maranhense (ainda em funcionamento). Tais dados apontam para aquisição de elementos religiosos do tambor de mina por pai Joaquim, levando em consideração que este pai de santo foi submetido ao ritual de encruzo na “mina” por Sr. Manuel em São Luís (MA); e através do líder religioso parnaibano essa modalidade foi adquirida por alguns religiosos do terreiro em tela, conforme constatado nas entrevistas.

Mais uma vez enfatizo que, na maioria das casas de culto (inclusive a Casa das Minas e Casa de Nagô) que operam a partir da linha da “mina”, não se faz culto a exu e pombagiras, entretanto, é necessária a construção de um assentamento onde são arriadas as **oferendas**³⁷ e realizados algumas orações. Isso é considerado pelos adeptos como obrigatório para a consecução dos cultos realizados nesses espaços religiosos (FERRETTI,

³⁵ Prandi (1997), baseado em Ferretti, M., (2000) esclarece que o nome caboclo é usado genericamente para se referir a um encantado, entretanto, não significa tratar-se de entidade indígena. Já segundo pai Joaquim, os caboclos não se confundem com os encantados nem tampouco com os índios.

³⁶ Do antigo terreiro do Egito também derivou o terreiro de pai Euclides, a casa Fanti-Ashanti, que recentemente introduziu o candomblé em seus cultos. Essa casa encontra-se em funcionamento (FERRETTI, M., 2000).

³⁷ No terreiro de Pai Oxalá Toia Verequeti em São Luís- MA (assim como no TSBVQ), dirigido atualmente por D. Maria (que carrega “Navalheiro”), é imprescindível o preparo da comida de Aossi na manhã do primeiro dia de toque, rito no qual se comemora aquele vodum como chefe da casa. As oferendas são arriadas no assentamento dos exus e pombagiras, ou seja, numa “casinha” devidamente apropriada para essa finalidade.

S., 1995; 2004). No âmbito do TSBVQ, o culto aos exus e pombagiras é amplamente admitido embora em certas ocasiões, conforme assinalado, os trabalhos são suspensos temporariamente. As entidades são cultuadas, sobretudo, nos ritos denominados de sessões semanais da linha esquerda, na festa da pombagira Jainara e, durante o tambor da pombagira Maria Molambo³⁸.

Ao tomar conhecimento de alguns dados, o leitor perceberá que o culto às entidades da linha esquerda tem grande importância na manutenção da religiosidade do terreiro em questão. Em conformidade com tal apreço por estas entidades pai Joaquim considera exu Veludo como um de seus guias de frente³⁹, bem como há a realização da festa da pombagira Jainara no dia 27 de julho, que é considerado como um rito de obrigação da casa. Por fim, as consultas e os trabalhos realizados com clientes e adeptos proporcionam grande parte da renda obtida para a manutenção e funcionamento do TSBVQ.

Vale assinalar a possibilidade de o observador constatar que, durante a realização de alguns ritos, uma entidade da linha da direita pode “abalar⁴⁰” a corrente dos exus e pombagiras, ou seja, pode haver a transição de uma linha para outra por uma entidade. Tal fato verifiquei durante algumas oportunidades, dentre estas na realização do tambor de catimbó (linha de cura) e também durante a cerimônia denominada lavagem de pés e mãos – ambos em 2010⁴¹. Tal passagem evidencia que algumas entidades possuem tal característica, mesmo que não a exerça em todos os ritos, entretanto se diz que “possuem duas linhas”. Também revela a importância prestada às entidades da linha esquerda, pois se pode supor que determinado trabalho diz respeito a estas entidades; que tal caso poderá ser resolvido por ele ou ela.

Portanto, pode-se considerar que o terreiro em tela revela um hibridismo religioso que aponta para similitudes com o modelo adotado pela Casa de Nagô. Creio que não seria um absurdo fazer tal aproximação, embora não seja minha pretensão compará-los.

³⁸ De acordo com o pai Joaquim, as festas são caracterizadas por farta distribuição de bebidas e comidas aos convidados e aos “da casa”, bem como ao público em geral. Os cigarros são distribuídos somente aos médiuns. Isso acontece durante as festas de Vovó Quitéria e São Benedito e na festa de Jainara. Já os tambores são considerados rituais de “menor proporção” ou seja, menor gasto financeiro, que podem dispensar gastos com preparo de comida e distribuição farta de bebida, como, por exemplo, nos tambores de Maria Molambo e dos(as) pretos(as)velhos(as).

³⁹ Exu Vedulo é a entidade diretamente responsável pela proteção do corpo físico e espiritual de pai Joaquim e dos espaços do TSBVQ. Seu contra guia é Joãozinho do Pé do Morro, enquanto que Caboclo Ventania é seu contra mestre. Ambos, exu Veludo, Joãozinho do Pé do Morro e Caboclo Ventania, são os responsáveis pela “defesa da tronqueira da casa”, isto é, são responsáveis pelos locais dos assentamentos das entidades, ou seja os locais onde elas estão fixadas.

⁴⁰ A expressão “abalar a corrente” refere-se à chamada ou invocação pelo pai de santo de alguma linha de entidades, como, por exemplo, a linha dos exus e pomba giras. A entidade que comandou boa parte do referido tambor de catimbó é conhecido por trabalhar nas duas linhas: Nêgo Gerson.

⁴¹ Não verifiquei se essa “passagem” pode dar-se no sentido inverso, ou seja, da linha da esquerda para a linha da direita.

Conforme apontado, o terreiro ludovicense adotou um amplo hibridismo religioso enquanto que o terreiro em questão também o fez, dentre estas adoções está o trabalho na linha da esquerda ou seja a quimbanda, entre outros elementos que permitem denominar sua singularidade ou identidade própria: cultua-se os exus e pombagiras bem como alguns voduns (jeje e nagô) em ambientes de culto e em momentos díspares, embora devo apontar para a não separação em fronteiras estanques e inflexíveis de tais entidades.

1.5 Uma tentativa de aproximação e afastamento acerca da crença em São Benedito no TSBVQ e as informações obtidas através de alguns pesquisadores

Gostaria de propor algumas pontes de aproximação e afastamento entre aspectos da crença em São Benedito conforme é reconhecida pelo grupo estudado e os dados coletados na bibliografia consultada. Tal abordagem visa dar continuidade à proposta da observância à pluralidade religiosa registrada no terreiro parnaibano e suas peculiaridades.

A devoção ao santo católico que é considerado como o “protetor da casa” é algo incondicional, haja vista a denominação dada ao terreiro pelo seu líder religioso. Conforme mencionado, ele é homenageado na festa de maior duração na casa. Dentre as homenagens a São Benedito pode-se mencionar aquelas que ocorrem antes e durante a cerimônia. Dentre as que ocorrem alguns dias ou horas que antecedem a festa, tem-se: o levantamento do mastro em que está a bandeira de cor branca com representação do santo católico; a procissão com a imagem do santo por algumas ruas do bairro, e logo após realiza-se um toque de tambor de mina (de pouca duração, trinta a quarenta minutos aproximadamente), e ao final da cerimônia em com um salve, nessa ocasião todos os presentes são orientados pelo pai de santo a “bater cabeça” diante do andor em que está fixado a imagem do santo, sendo que este já está de volta no interior do barracão grande. E também há o momento culminante que se dá no segundo dia da festa de São Benedito e Vovó Quitéria, o corte do “bolo de aniversário” que foi confeccionado em sua homenagem.

De volta à literatura vejamos o que diz Bastide (1971) com relação à crença em São Benedito quando faz algumas considerações acerca da trajetória de vida do santo católico:

Antonil, em 1771, já se referia às festas de S. Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, nas capelas dos engenhos. São Benedito, morto em 1559, imediatamente depois de sua morte passa por taumaturgo e, por causa de sua côr, torna-se

protetor dos negros (embora seu culto permaneça à margem do catolicismo ortodoxo; não foi senão posteriormente, autorizado pela igreja, em 1743; sua canonização data de 1807. (BASTIDE, 1971, p.163).

Bastide (1971) informa que foi estabelecido um hibridismo entre São Benedito e o vodum Verequeti ou Alfinaquete no estado de Alagoas, e na Bahia ele é hibridizado com Omolú (Obaluê). Para além de particularidades, há no *Dicionário do Folclore Brasileiro* de Câmara Cascudo (1954) referência a São Benedito, desta feita no que diz respeito às razões da não-associação do santo com os orixás:

É um dos índices do negro católico, sem instrução católica sudanesa, a devoção a São Benedito, que não foi acultuado com os orixás, permanecendo na sua personalidade anterior e pura. Curioso é que o processo de sincretismo haja convertido S. Jorge e S. Jerônimo, que eram brancos, e haja esquecido um santo preto, com tradição de culto amplo e velho. A exclusão de S. Benedito do panteão jeje-nagô no Brasil constituirá ainda uma defesa dos seus orixás, escolhendo os santos brancos como impossibilidades de personificação africana viver neles, aos olhos da fiscalização repressora dos amos e policiais. S. Benedito lhes sugeriu uma espécie de orixá católico, fisicamente lembrando os santos da Costa Africana, a viva tradição católica de S. Benedito junta-se confusa reminiscência de dança sacra em seu louvor. (CASCUDO, 1954, p.58).

Tanto no Maranhão como em outros estados brasileiros continua sendo intensificado o hibridismo entre santos católicos e entidades africanas, ao contrário do que afirma Cascudo em seu relato acima, o que pode revelar a desinformação do autor acerca da abrangência do hibridismo entre santo e orixá e ou vodum. A este respeito, como observa Octávio da Costa Eduardo em suas pesquisas sobre o tambor de mina no Maranhão em 1943 e 1944:

Nas casas de culto Iorubanas derivadas em São Luís, em que não são cantados cânticos em Nagô, geralmente o primeiro cântico começa saudando a própria casa e os deuses, seguindo-se por cânticos em louvor a Santa Bárbara, que em toda parte no Maranhão é chefe dos terreiros Mina e Verequeti (São Benedito), indicado por Santa Bárbara para agir como seu delegado ou guia nas cerimônias destas casa de culto. Entre estes cânticos, um deles é do seguinte tipo: Verequeti é reis // Coroado nomar// croou, croou // Coroado no mar. (EDUARDO, O. C., 1984, p. 94 apud FERRETTI, S., 2002).

O pai de santo Euclides (chefe de terreiro em São Luís) comenta que no tambor de crioula (folclore) há culto ao santo católico e entidade africana. Destaco um trecho de sua fala em que está em conformidade com as palavras de Costa Eduardo: “... o tambor de crioula pertence a um santo católico, São Benedito, que protege um vodum, Toi Avereketi – da tradição Ioruba-Nagô, como protege outras entidades” (FERRETTI, S., 2002, p.123).

Conforme mencionei anteriormente, no terreiro estudado encontro associação entre São Benedito com o orixá Ossaim. Conforme relato de pai Joaquim:

Então a festa de outubro [festa de São Benedito e Vovó Quitéria] que é do orixá maior, que são os três dias, que é a festa de Ossaim, orixá das matas, onde faço minha obrigação para o santo, onde todos os filhos se reúnem para poder fazer essa festa ao orixá, né. Que são os três dias de toque.

Constatou-se também que, embora haja hibridismo entre São Benedito e Ossaim, canta-se em algumas oportunidades para o santo católico fazendo-se referencia à Orimá (Ori?)⁴²: “Ele é Orimá, ele é Orimá, São Benedito ele é orixá”. Tal constatação me causou curiosidade, pois Orimá é considerado o orixá que detém domínio sobre a cabeça dos crentes, entretanto, segundo pai Joaquim, não há relação ou hibridismo entre São Benedito e Orimá, mas com Ossaim.

1.6 Linha da mata de Codó

De acordo com a fala de algumas pessoas com quem dialoguei em Parnaíba, a denominação terecô é utilizada para referir-se a “terreiros de macumba”, centros ou tendas espíritas ou “terreiros de tambor”. Mas, afinal, qual o “lugar” do terecô no terreiro estudado?

Segundo pai Joaquim, a linha de Codó pode ser representada por uma entidade: “a segunda pessoa da casa, dona Teresa de Légua, que é uma das anfitriãs, que é da linhagem de Codó, mata”. Em outro momento, ele refere-se novamente à mata, sendo que desta vez ao instrumento musical: “É, dentro da casa é importante, dentro do ritual, ter o tambor, que são os tambores dos toques. Na minha casa tenho o tambor da mata...”

Conforme tenho verificado, Teresa de Légua é a entidade que desce com maior frequência na crôa de pai Joaquim durante os ritos da linha direita (tambor, festa e sessão), tanto para trabalhar quanto para farrear. Além do mais, Teresa de Légua foi assentada em pai Joaquim por Manuel curador, quando aquele foi em busca de reforço espiritual no tambor demina.

Nessa ocasião, a própria entidade, em transe com uma senhora, determinou que não iria mais arriar na crôa de seu cavalo, por considerá-la muito idosa, portanto, incapaz de continuar a recebê-la. Assim, escolheu o jovem Joaquim Ramalho de Souza como sua nova “montaria”.

A introdução dos elementos do terecô no TSBVQ é verificada pela fabricação e

⁴² Sobre o vocábulo Orimá, não o encontrei na literatura, no entretanto, pai Joaquim revela que é o mesmo que Ori, o orixá que tem domínio sobre a cabeça dos humanos. Segundo Oliveira (2003), é de essencial real do ser, Ori é literalmente a cabeça física. Para Prandi (2001), Ori é uma divindade associada à cabeça dos humanos, portador de sua individualidade.

utilização do instrumento musical característico dessa linha, o denominado “tambor da mata”, conforme afirma pai Joaquim, pois é imprescindível tanto nas cerimônias realizadas no barracão grande (os tambores e festas e sessões da linha direita), quanto nas sessões da linha da esquerda. Esse é um tambor cilíndrico constituído com uma só membrana, geralmente de couro de algum animal (no terreiro estudado, é de uma cobra), colocado em perpendicular ao solo, sob cavalete de madeira em forma de um “x”, e percutido com as duas mãos.

Nos ritos públicos denominados de sessões semanais da linha da direita, nos tambores e nas festas, o transe de possessão com o povo da linha da mata de Codó e Mearim é frequente. Essas entidades são consideradas caboclos ou encantados, elas descem nas sessões de consulta espiritual a qualquer momento do desenrolar do rito, enquanto que nos tambores e nas festas tenho verificado que elas vêm habitualmente quando há a virada para as matas; em outras palavras, durante o segundo momento, após os toques em homenagem às entidades da linha das águas.

Esses dados sugerem que as práticas espirituais do TSBVQ, além de apoiarem-se no tambor de mina e na linha da esquerda, a quimbanda, conforme referido, também incluem o cruzamento com a linha da mata de Codó⁴³⁴⁴ ou terecô, que representa uma modalidade da religiosidade afro-brasileira.

Busco apoio nas palavras de Ferretti, M. acerca da provável origem dessa religiosidade codoense:

Embora o terecô tenha se originado de práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão de Codó e de suas redondezas, sua matriz africana é ainda pouco conhecida. Apesar de existir elementos jeje e alguns nagô, sua identidade é mais africana em relação à cultura banto (angola, cambinada) e sua língua ritual é, principalmente, o português (FERRETTI, M., 2004a, p.63-64).

Em outro escrito, Ferretti, M. (2003) afirma que o tambor da mata de Codó tem sido identificado por pesquisadores e devotos como “cultura negra” sincrética ou como “cultura indígena”, sincretizada com a religião de origem africana e com elementos do catolicismo.

A autora supõe que o terecô surgiu em povoados negros de Codó, como o de Santo Antônio dos Pretos, e de municípios vizinhos, entretanto, sua popularidade só foi

⁴³ Codó é o berço da linha da mata, cidade maranhense situada na bacia do rio Itapecuru, em zona do cerrado. De acordo com pesquisas de Ferretti, M. (2004a) consta que, segundo a memória oral, os negros das fazendas de algodão no município de Codó praticavam o terecô na “mata de coco” babaçu, longe da vista dos senhores.

alcançada quando se desenvolveu na cidade de Codó. Dessa cidade maranhense o terecô foi difundido para outras regiões. Conforme a mesma autora, que faz uma citação em nota de rodapé, há um registro em Câmara Cascudo de que “em 1937, a linha de Codó já havia também sido introduzida no Piauí, [...] quando descreve uma sessão de Encantaria na casa de Pai Gonçalo José de Barros” (CASCUDO, 1962, p.291 apud FERRETTI M., 2001a, p.69).

Em outra obra, a mesma autora faz referência à pesquisa de Marcelo Yasser Assad (1979 apud FERRETTI, M., 2001a, p.81) com o que apresenta alguns dados acerca da afamada terecozeira piauiense Maria Silva Lima, a “Maria Piauí”, nascida no dia 1º de abril de 1916, que trabalhou por algum tempo em Teresina e Parnaíba.

A mãe de santo “Maria Piauí” esteve em São Luís em 1936 para seu preparo espiritual, ela “[...] buscou reforço na mina da capital, no terreiro do Cutim (hoje desaparecido), classificado como cambinda e com nagô-derivado” (FERRETTI, M., 2004ª, p. 68). Segundo dados coletados pela autora, o cruzamento da linha da mata com o

tambor de mina ficou mais conhecido em Codó a partir dos trabalhos dessa mãe de santo.

Vale ressaltar que em 1938 o cruzamento daquelas duas linhas ou modalidades religiosas havia sido registrado pela missão de pesquisa folclórica de São Paulo (criada por Mário de Andrade), em São Luís, no extinto terreiro de Maximiana, terreiro este ligado a pessoas de Codó (FERRETTI, M., 2004a).

Acredito que tais informações possibilitam aproximar a religiosidade oriunda da matriz maranhense com a praticada no Piauí, em particular, aquela do TSBVQ, tendo em vista que possivelmente “Maria Piauí” contribuiu com a difusão dos elementos cosmológico e litúrgico da linha da mata de Codó em Parnaíba.

Com relação ao sistema de crenças da encantaria de Codó, da mesma forma que o verificado no tambor de mina, as entidades espirituais da mata de Codó também estão organizadas em famílias, o que poderia facilitar sua compreensão. Assim, o controvertido Légua Bogi Buá da Trindade é apresentado em Codó como um Preto Velho angolano, como o Encantado mais velho do mundo, um príncipe guerreiro, filho adotivo de Pedro Angasso e Rainha Rosa (FERRETTI M., 2001a; 2004). Segundo Pai Joaquim, “Teresa de Légua é filha dovéi Légua”, mas enfatiza que na sua crôa ela desce como entidade cabocla. De acordo com essa compreensão de pai Joaquim a autora diz que as entidades espirituais da linha da mata de Codó são entidades caboclas, menos civilizadas, além do mais, elas vivem geralmente em lugares afastados das grandes cidades e pouco conhecidos. Esses

guias costumam vir beirando o mar e os igarapés (FERRETTI, M., 2001a). Com base nessa informação, tenho verificado em alguns ritos a “passagem” de Teresa de Légua de uma linha para a outra, quando da realização de algum trabalho para os clientes⁴⁴⁴⁵, entretanto, não há mudança na cor do traje que pai Joaquim utiliza, isto é, a entidade dispensa o uso das cores que simbolizam a linha da esquerda – o vermelho e o preto.

Nesse ponto cantado Teresa de Légua é capaz de revelar algumas de suas habilidades:

Na minha vida não há embaraço, Teresa de Légua do peito de aço. Eu ando devagar, pisando devagarzinho, eu mato sem fazer força, engulo sem mastigar. Pai Joaquim considera a **entidade** Légua Bogi como chefe da linha da mata.

Segundo Ferretti, M. (2004a), ele é representado na Casa das Minhas Jeje como um vodum Cambinda. Já para Oliveira (1989 apud FERRETTI, M., 2004a), ele “desce misturado”, com uma parte Iegba (exu) e outra como vodum Jeje Poliboji.

Portanto, no TSBVQ a linha da mata de Codó é representada, sobretudo, pela entidade Teresa de Légua, filha de Légua Bogi Buá da Trindade. Ela é a “anfitriã da casa”, a “segunda pessoa da casa⁴⁵”, conforme afirma pai Joaquim.

Teresa de Légua é uma incansável apreciadora de farras. Com seu chapéu típico de vaqueiro em couro acinzentado, é fácil vê-la bebendo, fumando, cantando e dando gargalhadas. Também adora contar suas proezas na crôa do pai de santo, além do mais, possui considerável respeito e admiração entre devotos e clientes do TSBVQ. A maneira amigável como lida com as pessoas a faz adquirir confiança na realização de vários trabalhos da casa.

O uso do chapéu de couro por Teresa de Légua pode ser interpretado como a representação da identidade piauiense, por revelar-se enquanto símbolo da presença do boi nessa cultura. O gado vacuum é o animal que motivou a instalação das fazendas e a produção das charqueadas, abriu caminho para a colonização do Piauí e serve como enredo

⁴⁴ Em despacho do agdá que continha as oferendas (realizado na encruzilhada na noite do dia 27 para 28/05/2010) preparadas durante tambor de catimbó, Teresa de Légua virou da linha de caboclo para a linha da esquerda. A virada se deu após a entidade entrar para a casinha da pombagira Jainara, com o intuito de efetuar essa “passagem”. Durante uma sessão semanal, em tom de brincadeira, Teresa de Légua se autodefiniu como uma “santa”, “Teresa de Carcutá”, fazendo uma menção à Madre Teresa de Calcutá.

⁴⁵ Nos terreiros maranhenses, os encantados são comparados com os “anjos da guarda”, protetores dos homens pecadores, são dotados de poderes especiais, entretanto estão abaixo de Deus e dos santos (FERRETTI, M., 2003).

para a manifestação do folguedo do bumba meu boi (TAVARES, 2008).

Também vale ressaltar que, na linha da mata de Codó, as práticas curativas são bastante desenvolvidas e, além do mais, Maria Bárbara Soeira ou Barba Soêra, também é chefe de linha, uma entidade hibridizada com Santa Bárbara. O Terecô é também conhecido como sendo uma encantaria pertencente à Barba Soêra (FERRETTI, M., 2001a; 2004a).

A este respeito, tenho registrado que Teresa de Légua oferece aos clientes e médiuns da casa, durante algumas sessões de consulta espiritual, tratamentos físicos e espirituais. Para realizar tais processos de cura, observei que é freqüente a utilização do maracá, de algumas folhas de manjerição ou de pião roxo para efetivar benzimento e de banhos de ervas para afastar os males dos indivíduos e atrair “boas energias”.

1.7 Linha de cura

Conforme assinalamos anteriormente, o hibridismo religioso no terreiro em foco é bastante abrangente, pois inclui o tambor de mina, o culto aos exuse pombagiras, a São Benedito e à linha da mata.

Acrescento que a realização da festa de Vovó Quitéria e São Benedito, em que há ritualização a partir do tambor de mina, é intrinsecamente relacionada a outro campo religioso que no terreiro em tela é considerado imprescindível para o bom andamento daquela festa, ou seja, serve para proteção espiritual dos médiuns e o êxito dos trabalhos da casa. Sobre a importância da linha de cura no TSBVQ, pai Joaquim esclarece:

É, esse tambor de cura são tambores que nós predominamos de caboco. Esse tambor é exclusivo para identidades que atuam na mata, água sagrada, água doce, pedreiras, enfim, são caboclos que fazem a limpeza do barracão. Então a cura é importantíssima antes de abrir [com a Mina]. Porque eu bato a cura com três dias antes da mina ele não é falhado, é essencial dentro da minha casa, é importante, pra ele não tem o cultivo, o tempo, isso quando é necessário eu tenho que bater tambor de cura, que é obrigatório dentro da casa, os toques para o caboco. Então isso aí é um tambor que sempre eu bato, né, como o catimbó que eu também faço, que é um ritual homenageado aos pretos antigos, porque antigamente era proibido o culto pelos policiais, etc.

Sobre a realização do rito denominado de tambor de catimbó, que também é da linha de cura o pai de santo parnaibano acrescenta:

Esse também eu faço, num é falhado, é de costume a casa bater ... posso bater várias vezes. Porque esse é um ritual de trabalhos de acesso a pessoas que estão

precisando, clientes da casa que necessitam, aí eu bufo muito nessa parte de catimbó, pelos pretos, né. Como Preta mandinga, Mestre Carlos, Zé Pelintra, Preta Chica, Vó Luiza, Pai João, Seu Zé dos Cofo, é, Maluquinho, Maria Pimenta. É, identidades antigas que se reuniram em suas casa para fazer aquele escondido, da polícia e outros, que era proibido na época.

Na literatura encontramos alusão ao catimbó segundo estudos de Câmara Cascudo: “Diz-se ‘mesa’ a uma sessão de Catimbó. Fazer a mesa é abrir uma sessão de catimbó” (CASCUDO, 1982, p. 86). O rito denominado de tambor de catimbó⁴⁶ conforme presenciei em algumas ocasiões caracteriza-se, entre outros, pela presença de uma mesa ornamentada com frutas, velas brancas acesas, a imagem de Santo Antônio colocada dentro de um agdá de louça, que contém um líquido que desconheço, pelo uso do maracá e cachimbo

Pela entidade que preside este rito. O mestre ou pai de santo da mesa de catimbó recebe a entidade denominada curador, que prepara uma bebida à base de cachaça com ervas e raízes, distribuída a todos os presentes dentro de uma cuia; durante o referido tambor todas as luzes do barracão grande são desligadas e os médiuns sentam-se em barquinhos de madeira, enquanto é reservado um outro assento para a entidades que “desce” em pai Joaquim.

Tanto Bastide (2004) quanto Salles (2010) apontam característica marcante de elementos oriundos do catolicismo e da pajelança indígena no catimbó, pelo uso do fumo, maracá e da bebida à base da jurema. Bastide em seu texto faz alusão a recriação de aspectos espírita nesse culto.

A linha de cura representa no TSBVQ mais uma referência da religiosidade afroindobrasileira empregada nos ritos da casa. Durante os ritos da linha de cura, ou seja, o tambor de limpeza do barracão, tambor de catimbó bem como em algumas sessões da linha direita, é possível tratar ou encaminhar uma possível solução para problemas físicos e espirituais.

Os rituais da linha de cura são imprescindíveis para os trabalhos desenvolvidos na casa, pois, segundo aponta a entidade Teresa de Légua, na crôa de pai Joaquim “não existe a mina sem a existência da cura⁴⁷, elas andam de braços dados”. Apreende-se com essa informação que a realização anual dos ritos da linha da cura têm como finalidade a “limpeza” do espaço de celebração, contudo os caboclos da cura são responsáveis pelos

⁴⁶ Segundo pai Joaquim, a realização do tambor de catimbó, no dia 22/05/2010, deve-se ao fato de que não houve toque em homenagem aos pretos(as) velhos(as) em sua casa no referido ano.

⁴⁷ Ferretti, S (2006). lembra que, no Maranhão e em outras regiões, o tambor de mina se aproximou de outras práticas religiosas, tais como pajelança e o terecô.

trabalhos que tanto podem ajudar as pessoas quanto podem fazer alguém adoecer ou até matar.

O rito de “limpeza do barracão” é realizado anualmente três dias antes da festa de São Benedito e Vovó Quitéria, nesse sentido, se é necessário empreender antecipadamente a “limpeza” do barracão para a descida dos brancos durante aquela festa, conforme menciona pai Joaquim. Nesse sentido, compreendo que os caboclos sejam o contraponto das entidades espirituais denominadas de “brancos”. Comparativamente à denominação da cor branco creio que as entidades vêm para a limpeza são os “pretos”, os “pardos” e “mestiços”. Pois estas são entidades responsáveis pelo empreendimento de tal obrigação, tal como afirma pai Joaquim.

Portanto, Duarte a festa de São Benedito e Vovó Quitéria, os “brancos” são entidades que descem durante os toques do tambor de mina – voduns, nobres e turcos⁴⁸. Compreende-se que o uso de tal expressão – os brancos, - pode ser compreendida tendo em vista que o terreiro parnaibano recebe anualmente a visita dos religiosos maranhenses da Tenda Toia Verequeti durante aquela festa celebração da qual é ritualizada segundo a modalidade tambor de mina.

Segundo estudos de Shapanam (2004) a encantaria do tambor de mina é representada pelas famílias dos gentis e dos caboclos, sendo que a primeira encantaria reúne as famílias de reis, rainhas, príncipes, princesas e nobres, e, à segunda que pertencem aos caboclos recebe um grande número de famílias, tais como a do Lençol, da Turquia, de Codó, da Gama, do Juncal, da Mata, dos Marinheiros, das Caravelas, das Cobras, dos Surrupiras, dos Botos, da Bandeira, da Baía, do Pará e de Caxias – essa conhecida como família de Dom Pedro Angasssu.

Em algumas sessões da linha da direita, há a utilização, - por pai Joaquim ou de alguma entidade que está dirigindo o culto- de um maracá adornado com fitas coloridas presas a uma base de madeira e na extremidade uma peça vegetal. Esse instrumento musical de uso exclusivo do pai de santo é considerado um objeto sagrado e que fora preparado cuidadosamente pela falecida curadora e sua atual mãe de santo, Dalva da Silva Leal. Durante os ritos, de posse desse artefato artesanal, o pai de santo pai Joaquim abala-o insistentemente com a mão direita e produz um som ritmado, ora acelerado, ora cadenciado.

⁴⁸ Dona Maria, que atualmente substituiu o falecido chefe da Tenda Espírita Pai Oxalá Toia Verequeti em São Luís (MA), o senhor Manuel curador, recebe a entidade Navalheiro. Segundo ela, ele é um encantado que pertence ao povo da Turquia. Dona Maria participa anualmente juntamente com o grupo de filhos e filhas de santo ligados ao terreiro ludovicense e até de outros salões, no entanto, o “tambor de limpeza do barracão” é realizado somente com os médiuns filhos e filhas de santo do TSBVQ.

Ao aproximar o maracá do corpo de seus clientes, com gestos rápidos em várias direções é aplicado o benzimento nos médiuns e clientes, bem como, em algumas ocasiões, dá o ritmo de entrada dos tambores, que por sua vez “acompanham” os pontos cantados.

Os autores Ferretti, S. (2006) e Ferretti, M. (2003) informam que a linha de cura ou pajelança⁴⁹ é uma corrente que chama as entidades caboclos e encantados das águas doces, sobretudo as de origem brasileira. É uma linha associada às práticas terapêuticas, o que está evidenciado nas expressões pajé e curador, sendo que o termo curador é utilizado no Maranhão para nomear o sujeito dono(a) do salão que bate tambor na linha de cura⁵⁰, já o termo pajé é costumeiramente referido pelos filhos e filhas do santo do TSBVQ ao pai Joaquim.

1.8 Umbanda

Quando tratam de identificar sua religiosidade, os médiuns referem-se com mais frequência à denominação umbanda, sendo que o tambor de mina também é mencionado, conforme já referido. A prioridade que é atribuída pelos filhos (as) de santo à denominação umbanda, talvez possa ser explicada pelo fato de que o tambor de mina e inclusive a linha de cura são modalidades religiosas desconhecidas da grande maioria dos médiuns parnaibanos e, é claro, mais ainda pelos clientes e curiosos, conforme tenho observado.

A adição desse elemento religioso no TSBVQ, a umbanda, dentre aquelas outras modalidades religiosas acima relatadas, estabelece com elas um “diálogo”, na medida em que contribui com a crença no poder espiritual de algumas entidades, tais como exus e pomba giras, os pretos velhos, e alguns orixás Nagô (Ossaim, Orimá, Iemanjá, entre outros), que também são cultuados em outros terreiros.

Conforme propõe Carneiro (1960), em um pequeno escrito dedicado à umbanda, as divindades que formam o panteão dessa modalidade religiosa afroindobrasileira formam três grupos fundamentais, a saber: os orixás Nagôs, mistura de concepções conguesas e angolanas com a representação do “índio” brasileiro e do caboclo, e os pretos velhos. A essa lista de divindades, como propõe Carneiro (1960), soma-se o

⁴⁹ Segundo dados reunidos por Ferretti, M (2004b) e Ferretti, S. (2006), a pajelança ou cura se definiu no Maranhão, sobretudo, a partir do município de Cururupu.

⁵⁰ No Maranhão do século XIX, o vocábulo pajé já era empregado pelos religiosos e demais indivíduos como sinônimo de pai e mãe de santo (FERRETTI, S., 2006).

culto à variedade de exuse de pombagiras ou lebaras. Ademais, a umbanda também se caracteriza por apresentar os pontos riscados, que têm como finalidade representar e convocar uma determinada linha de entidades para virem a terra para presidir algum rito (LIGIÉRO,1998), dentre outros elementos.

É bastante conhecida a caracterização da umbanda por diversos autores (CARNEIRO,1960; LIGIÉRO,1998; CAVALCANTE, 1986; CONCONE, 1987), que se dedicaram direta ou indiretamente ao tema, como uma religião ecumênica, marcadamente construída através da confluência ou imbricamento de diversas tradições, as orais – afro e indígena, e as escritas, oriundas do kardedismo e catolicismo, entre outros aspectos⁵¹.

Há também alguns trabalhos socioantropológicos que apresentam a umbanda como uma forma degradada de culto, por um lado, e por outro, o candomblé (de matriz Nagô) como sendo mais legítimo em relação à sua matriz africana. Segundo o ponto de vista de Cavalcante (1986), que elaborou uma apreciação dos trabalhos de autores clássicos que versam acerca dessa questão:

Executando os trabalhos de Édison Carneiro mencionados [Negros Bantus: Ladinos e crioulos; Candomblés da Bahia], a vinculação das categorias “atraso”, “deturpação”, “inconsistência”, “degeneração”, “frouxidão” à umbanda/macumba é recorrente. Contrapõe-se a ela de modo mais ou menos explícito a valorização de uma determinada forma religiosa “afro”, com mais “pura” e “legítima”. A visão da umbanda, construída a partir desse ponto de vista, é inevitavelmente preconceituosa. Com seu poder de síntese, sua originalidade e atualidade, Bastide representa, talvez, a forma mais refinada dessa tendência (CAVALCANTE, 1996, p.99).

A antropologia e a sociologia da religião apresentam outro ponto de vista acerca da umbanda, desta feita com relação à sua origem e inserção no seio da sociedade brasileira. Sob esse aspecto, é ainda Cavalcante (1986) que discute o tema, apoiado em Brown, quando diz que:

A história da umbanda é vista como sendo, em certo grau, a história do crescente desejo e habilidade dos membros de setores médios em desenvolver veículos para expressão e realização de seus próprios interesses e identidade (CAVALCANTE, 1986,p.159).

Concone (1987) também irá realçar esta mesma perspectiva sociológica, pois,segundo ela, o surgimento da umbanda “corresponde à necessidade de marcar uma ascensão real ou virtual de uma parte da população” (CONCONE, 1987, p. 75). Para a autora, que vê a umbanda como sendo uma religião de caráter nacionalista, em São Paulo e demais regiões do país é muito mais uma religião de baixa classe média, o que também vale

⁵¹ Ligiéro (1998) aponta ainda a contribuição de elementos cuja influência é mais discreta, tais como a da maçonaria, ciganos, budismo, hinduísmo, confucionismo, judaísmo e vegetalismo.

dizer para o contexto parnaibano.

Enfim, temos em Parnaíba um grande número de terreiros que se dedicam a realizar cultos denominados umbanda, sendo que em algumas casas de culto não se adota a linha da esquerda, como o terreiro Caboclo Sete Flechas, entretanto, faz-se “despacho” para essas entidades, e em algumas ocasiões há incorporação com pombagiras e exus. Não obstante, na experiência religiosa dos crentes no quilombo do Mimbó (Amarante – PI), quem tem a incumbência de vencer as demandas e quebrar barreiras são os caboclos da linha da mata, e o culto aos exus e pombagiras não é exercido, pois são considerados briguentos e arruaceiros (TAVARES, 2008). No TSBVQ, conforme assinalado, há o culto ao “povo da linha da esquerda” e também devo destacar a importância considerável que estas entidades têm para a proteção espiritual e fomento da economia do terreiro.

2 MITOLOGIA DO TERREIRO DE SÃO BENEDITO E VOVÓ QUITÉRIA

“Quem está dentro não queira sair, quem está fora não queira entrar, a mina não é pra todo mundo, também não é só pra quem não sabe lê”.

(D. Aradi Nascimento)

Neste capítulo apresento alguns aspectos do que denomino como a mitologia do terreiro pesquisado, inicialmente abordo a denominação utilizada ao terreiro - São Benedito e Vovó Quitéria, apresento o mapeamento dos aspectos do sítio do TSBVQ, explorando as suas subdivisões e finalmente realizo uma breve biografia dos sujeitos e sujeitas que compõem o grupo de religiosos que frequentam a casa.

2.1 As denominações São Benedito e Vovó Quitéria

A carreira mediúnica de Joaquim Ramalho de Souza teve início na década de noventa do século passado, ao assumir a direção de um pequeno terreiro que pertenceu a um religioso amigo seu. Esse local de culto situava-se no bairro Fazendinha, na Ilha Grande de Santa Izabel em Parnaíba (PI), próximo a atual localização do terreiro estudado. Após a ocorrência de um incêndio naquele local de culto, pai Joaquim dá continuidade à sua trajetória mediúnica em um espaço na sua residência. .

Ao tomar para si a tarefa de levar adiante a responsabilidade da direção desse espaço sagrado pai Joaquim recebeu uma mensagem da preta velha Vovó Quitéria, durante um sonho, para que o batizasse com a denominação “São Benedito⁵²”. Trata-se de um santo católico cuja imagem figurativa é de um senhor de pele negra, que traz em seus braços Jesus Cristo, uma criança de pele branca.

Em se tratando da imagem de Vovó Quitéria, ela é representada como uma mulher negra, corpulenta, vestida de blusa, saia e um gorro, todos em cor branca- conforme

⁵² Na Casa das Minas Jeje pode-se verificar em seu altar católico uma imagem frontal de São Benedito, na qual foi amarrado um laço de fita (FERRETTI, S., 1995). No âmbito do TSBVQ a imagem do santo católico também se destaca entre as demais imagens de outros santos no altar do barracão grande. Num plano um pouco superior, a imagem de Jesus Cristo.

a imagem que se encontra em seu assentamento⁵³. Essa entidade é responsável pelas orientações espirituais ao pai Joaquim⁵⁴ bem como proprietária e administradora dos espaços do terreiro. Conforme percebi, os relatos acerca da história de Vovó Quitéria são raros, então recorri à entidade Verequeti, que esclarece alguns dados acerca daquela entidade: “Ela é uma preta velha que zelo vodum, além do mais, é angolana e irmã⁵⁵ de Verequeti”. Trata-se da entidade feminina dona da casa e pertence às sete linhas das almas⁵⁶, sendo associada com Nanã Buruquê - considerada como a mãe de todos os orixás, a mais velha mãe d’água (CARNEIRO, 1960). Além disso, pai Joaquim, em transe com Verequeti, também informa que o senhor Manoel Santos Araújo, o Manoel curador, foi o responsável pela afirmação de Quitéria na crôa⁵⁷ desse pai de santo.

Segundo os relatos que recolhi das entidades Teresa de Léguas e Verequeti, Vovó de Quitéria é conhecida como uma senhora com poderes especiais, uma mandingueira, pois em solo brasileiro, em tempos de escravidão, precisou “apenas” de arruda, um coração de pombo e uma mosca varejeira para preparar um feitiço do qual resultou na morte de três duques, e com isso quinhentos escravos foram libertos.

Os sonhos de pai Joaquim com a preta velha podem ser interpretados como um atestado de sua aptidão para a experiência mediúnica. Em vários relatos que colhi entre os membros do grupo, há referência ao que se denominam de “visões”, “vozes do além”, o que pode revelar aspectos da crença de que a mediunidade é uma determinação divina e não uma escolha dos homens ou mulheres.

Com base nas informações que discutimos acima, a implantação do termo São Benedito ao espaço religioso estudado, atendendo a uma recomendação da entidade Vovó Quitéria, estabelece uma produção de sentido com o elemento católico. Por outro lado, quanto à escolha de Vovó Quitéria, esta pode ser entendida como um reflexo dos diálogos ou contatos estabelecidos entre o pai de santo o responsável pelo assentamento dessa entidade na crôa dele. Em ambos os casos, considero tais manifestações como cumprimento

⁵³ Não encontrei nenhuma referência ao culto de Vovó Quitéria na literatura especializada. Em conversa com Verequeti durante o “lava-pés” em 2010, essa entidade relatou o que uma mãe de santo em São Luís que a tem como guia.

⁵⁴ Essa entidade desce, segundo pai Joaquim, como uma velhinha e lhe impõe grande peso sob as costas, deixando-o curvado para trás. Ao descer, a entidade recebe sua bengala das mãos da assistência. Ela geralmente bebe vinho e chá de ervas além de fumar somente no cachimbo.

⁵⁵ Conforme esse relato mítico, a irmandade entre Vovó Quitéria e Verequeti pode estar relacionada a alguma tribo ou nação africana da qual tenha se originado.

⁵⁶ A linha das almas é considerada como sendo aquela dos espíritos dos mortos.

⁵⁷ A expressão “arriou em sua crôa” é comumente utilizada para interpretar a descida dos guias na cabeça dos médiuns, em outras palavras, o mesmo que entrar em transe.

à determinação de uma autoridade espiritual, a mediunidade, que permeia cotidianamente a realidade vivida pelo sacerdote da casa, em particular, e a todos os filhos e filhas de santo em geral.

2.2 Mapeamento dos espaços do sítio do TSBVQ: a primeira construção em taipas e telhas

O retorno do pai Joaquim a Parnaíba, após sua ida a São Luís em busca da realização de seu preparo espiritual, culminou com o abandono do terreiro que estava sob sua direção no bairro Fazendinha, devido ao incêndio ocorrido no local, por motivo desconhecido. Algum tempo depois, transferiu-se para o endereço ao qual pertence ainda hoje. Na então nova residência, pai Joaquim dispôs de uma pequena sala numa construção de taipa e telhas, que lhe serviu de espaço ritual, onde foi posto um altazinho em alvenaria. Segundo pai Joaquim, o salão possuía cinco metros de comprimento por três de largura. Mesmo diante dessa circunstância, o grupo, que era formado por mais ou menos treze médiuns, frequentava o pequeno espaço para a realização dos rituais da casa.

Além da implantação daquela eira, a uns cinco ou seis metros de distância foi edificada uma casinha de taipa e palhas, conhecida por picata: é o assentamento dos exus e pombagiras. Algum tempo depois, houve modificação em sua estrutura para dar lugar à atual construção em tijolos e telhas, que denominei casinha dos exus e pomba giras.

2.3 Barracão grande e casinha dos exus e pomba giras: em alvenaria e telhas

No final do século XX, mais precisamente em 1995, foi instalado pelos médiuns, em forma de mutirão, o espaço de culto que nomeei de barracão grande⁵⁸. A filha de santo D. Toinha relembra alguns momentos de tal empreitada:

Com a ajuda duns freguês que o Joaquim tinha, um até morreu, o finado Da Chagas, ele ajudou muito também [esposo da filha de santo Aradi Nascimento]. Aí, se juntou os médiuns, ah, nessa época tava o seu Valdimiro e a esposa dele, ia me esquecendo, me lembrei agora. Aí se juntou os médiuns tudinho, né, cada um deu um pouco, com os freguês dele aí que agente construiu aquela casa, aquele barracão. E a casinha da moça [pombagira Jainara]. Foi tipo um mutirão. Até na construção mesmo foi tipo um mutirão. Era as mulheres carregando barro e os homens carregando tijolo.

⁵⁸ Veja a planta do sítio do TSBVQ em que está instalado o barracão grande em Anexos.

A construção do lugar sagrado é, nesse contexto, uma tarefa dos membros do grupo e dos clientes. Esta empreitada do coletivo traduz-se naquilo que Durkheim entende por igreja:

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns à determinada coletividade que faz profissão de aderir e de praticar os ritos ligados a elas. Elas não são apenas admitidas a título individual, por todos os membros dessa coletividade são coisas do grupo e constituem sua unidade. Os indivíduos que as compõem se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros estão unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas é o que se chama de igreja (DURKHEIM, 2000, p. 28).

Segundo alguns informantes, o barracão possui dimensões superiores a qualquer outro na cidade de Parnaíba. Nele há duas janelas do lado esquerdo do espaço, acima dos assentos da alvenaria destinados ao público em geral, construídos do lado direito do barracão; também há dois mourões no centro do espaço cuidadosamente pintados e ornamentados com couros de cobra e artefatos artesanais. O altar católico encontrava-se ao fundo, junto à parede, e lá estão várias imagens, dentre elas, ao centro, a de Jesus Cristo e de São Benedito, sendo que esta se posiciona num plano um pouco abaixo daquela.

O barracão tem formato retangular e, junto às paredes laterais, sob colunas de alvenaria, há outras imagens, em barro ou argila, de índios, caboclos, orixás, pretos velhos e de alguns santos. Próximo ao altar católico, situado ao centro do espaço, está uma cadeira coberta com uma manta onde geralmente se posiciona o líder do grupo; além disso, há um pote de argila contendo água consagrada e uma cuia, para uso dos médiuns e demais pessoas⁵⁹.

Do lado esquerdo da porta de entrada do barracão há uma pedreira de Xangô e, do lado oposto, o altar de Iemanjá; outras representações podem ser vistas nos quatro cantos do espaço. Quando da realização dos rituais, são obrigatoriamente firmados os pontos de luz nestes locais pelo pai de santo e os médiuns, como também ao chão, próximo ao mourão central, perto dos tambores, nos altares e nos assentamentos localizados no exterior do barracão grande.

No piso desse barracão do lado esquerdo do altar católico, está uma pedra de

⁵⁹ Durante o rito é considerado impróprio que alguém despeje qualquer quantidade de “água consagrada” para o exterior do barracão, pois se acredita que isso pode acarretar em um problema para a consecução da cerimônia. Além disso, também é proibida a entrada de qualquer porção de água sem o consentimento do pai de santo.

assentamento, onde são firmados os pontos de luz e geralmente derrama-se um pouco de cachaça para a(s) entidade(s)⁶⁰ homenageada(s).

Do lado esquerdo do altar católico estão dois tambores⁶¹, o “tambor de mina” (tambor guia) e o “tambor da mata”; enquanto que do lado direito há um outro “tambor de mina” (contra-guia). Após os toques, eles são cobertos com uma toalha e durante os toques, coloca-se uma agdá com “banho” de ervas para que os batazeiros possam lavar as mãos antes de utilizar os instrumentos musicais.

Ao lado direito do altar católico, o espaço ritual do barracão grande faz ligação com uma pequena sala, denominado quartinho de segredo – no qual são recebidos os integrantes do grupo e as visitas para consulta espiritual e ou para uma conversa informal. Lá, encontra-se o assentamento, sob um altar construído em pedras brancas de mais ou menos um metro e meio de altura, de várias entidades, tais como: índios, caboclos, santos, boiadeiros e, em primeiro plano, bem no alto, a imagem em madeira de Vovó Quitéria.

Nesse espaço não se encontram quaisquer imagens dos exus e pombagiras, pois estes pertencem a outra linha (a esquerda), sendo que as demais entidades pertencem à linha da direita. Esse é um importante marcador simbólico para o grupo, conforme esclarece Oliveira: “[...] ninguém duvida de sua existência ou de sua capacidade de delimitar um território de caráter religioso” (OLIVEIRA, 2007, p. 16). A existência da separação entre duas linhas é relevante para as práticas sociais que ali se estabelecem: “[...] ainda que o substrato material seja invisível no dia a dia das pessoas, trata-se de algo permanentemente materializável para quem o examina” (OLIVEIRA, 2007, p.16).

O denominado “quartinho de segredo” possui duas portas, um dá acesso ao quarto em que é permanentemente vedado o acesso aos sujeitos, entretanto, em raras oportunidades, alguns podem adentrar nesse espaço, com a devida permissão de pai Joaquim. A outra porta permite o acesso a um outro quartinho, geralmente usado como quarto de dormir, que se liga à área externa, defronte à casinha dos exus e pombagiras. Finalmente, encontra-se na grande área da construção do barracão grande um banheiro público, que frequentemente é utilizado para se tomar banho de ervas, banhos de “limpeza” entre outros.

A construção que denomino de casinha dos exus e pombagiras possui uma antessala que serve de espaço ritual. Ali está um abatá (“tambor da mata”), uma maraca, um

⁶⁰ Do lado esquerdo do altar católico, ao chão, está uma quartinha contendo água que é previamente preparada para dar de beber os médiuns de demais pessoas. Durante os ritos, os médiuns são impedidos de beber em outro lugar, como também é proibido que essa água seja jogada para o exterior do barracão.

⁶¹ Para descrição pormenorizada dos tambores, ver Capítulo 2, subitem 2.4.

triângulo e outro instrumento de percussão, fabricado em madeira, com algumas moedinhas fixadas entre dois pedaços de madeira – para o qual não há uma denominação específica. Essa antessala faz ligação com três quartos, dos quais cada um destes compartimentos é dedicado ao seu “dono(a)”, da esquerda para a direita: os dois primeiros pertencem às lebaras ou pombagiras, o de Jainara e Maria Padilha, e o terceiro espaço é dedicado a exu Vedulo. Por sua vez, nesse local não há nenhuma imagem dos guias dos quais relatamos pertencerem à linha direita.

Na área ou sítio em que está localizado o TSBVQ, constata-se quatro locais em que são firmadas ou colocadas as velas. Próximo ao portão de entrada do sítio encontram-se dois assentamentos, locais em que são acesas velas diariamente sempre às dezoito horas; do lado esquerdo está o assentamento de “Seu” Tranca Rua (exu), trata-se de uma pequena casinha de alvenaria coberta de telhas comporta de ferro, e abertura à frente do espaço do sítio⁶²; os pontos de luz são acesos, sem exceção, às segundas-feiras.

Do lado direito há um crucifixo de alvenaria medindo mais ou menos um metro e meio de altura, designado “cruzeiro das almas”, com a mesma medida de extensão horizontal e, aos seus “pés”, uma pequena construção em alvenaria nos moldes de uma casinha, desta feita, com tamanho ideal para serem colocadas apenas algumas velas. Segundo pai Joaquim, a casinha é para homenagear as almas de penitência e os pretos velhos.

O terceiro local avista-se em meio ao jardim, entre o barracão grande e a casa de morada, uma outra construção de tijolos e telhas, de aproximadamente um pouco mais que meio metro de altura e o mesmo em comprimento, que abriga uma imagem de São Sebastião.

O quarto espaço destinado à firmamento de velas localiza-se bem ao lado da casinha de taipa e palhas de Vovó Quitéria, onde vez ou outra é firmado um ponto de luz diante de um pote de barro, sob uma árvore (tucunzeiro). Finalmente, há um pequeno altar rústico fixado próximo ao igarapé, no fundo do espaço do sítio, próximo à casinha dos exus e pomba giras, de aproximadamente 70 cm de altura por 70 cm de largura, decoradas com algumas carcaças de um crânio de um animal, sob uma cajazeira, onde também se verifica frequentemente alguns pontos de luz para aquelas entidades.

Alguns metros adiante do portão de entrada do sítio, observa-se, do lado esquerdo, a cozinha, uma construção em taipa e palhas dividida em dois compartimentos

⁶² Possui aproximadamente 50 cm de altura e de largura, com profundidade de um pouco menos de meio metro.

que somente é utilizada durante os ritos que demandam o preparo de uma grande quantidade de alimentos. O outro compartimento é geralmente improvisado para acomodar os visitantes. Do lado externo, coberto de telhas, observa-se um amplo espaço para a realização das refeições.

Mas também há a casinha de Vovó Quitéria, construída em taipa e palhas, onde se verifica uma pequena sala que permite acesso a outros dois compartimentos menores. Eles destinam-se à deitada dos médiuns durante o período de reclusão, como parte da obrigação dos ritos de passagem, bem como, em outras ocasiões, para abrigar alguns visitantes⁶³⁶⁴. Na pequena sala já foram realizadas algumas sessões de linha branca, sem utilização da orquestra de percussão.

Finalmente, na área do sítio do TSBVQ há outra construção de taipa e palhas, ao lado da casa de morada de Pai Joaquim, para dormida dos visitantes e “das pessoas de casa”. Em se tratando do cenário geográfico, observa-se que o espaço está localizado em uma área plana, onde se destaca grande quantidade de plantas e árvores e, no “fundo” do espaço, delimitando-o com a área externa, o igarapé. Próximo desse “veio” d’água encontra-se uma barraquinha coberta de palhas, encravada ao chão sob quatro madeiras de carnaúba que a sustentam, utilizada para abrigar alguns médiuns durante o ritual de lavagem de pés e mãos, bem como para a matança ou sacrifício de animal. Em outras ocasiões, a casinha também serve para abrigar aqueles sujeitos que a procuram em momentos de lazer.

2.4 Filhos e filhas de santo e os percussionistas

Pai Joaquim dispõe atualmente de um grupo de cerca de dez médiuns que têm acesso ao transe mediúnico, sendo que, em sua maioria, é formado de filhas de santo, adultas e com algumas que já atingiram a velhice. A participação deles(as) nos rituais ou tambores é variável, mas se verifica empenho em frequentar o tambor de Iamanjá, a lavagem de pés e mãos, o tambor de catimbó, o tambor de limpeza do barracão, o tambor de preto(a) velho(a) e durante as festas de Jainara, São Benedito e Vovó Quitéria. Já durante as sessões de exu e pombagira, verifica-se o comprometimento de três filhas de santo e, na sessão de caboclo, de duas filhas e um filho de santo.

A orquestra de percussão é formada, em sua maioria, por homens, considerados

⁶³ Na sala desta casinha, já foram realizados alguns rituais da linha branca, ou seja, sessões espirituais durante as quartas-feiras, sem a utilização da percussão.

por pai Joaquim como filhos de santo, sem acesso ao transe mediúnico⁶⁴, sendo alguns deles de uma mesma família. Conforme descrito acima, eles “tomam conta” de três tambores (mina Nagô⁶⁵) e ocasionalmente algumas filhas de santo podem utilizar as cabaças e o ferro. Entretanto, devo salientar que os percussionistas não necessitam realizar frequentemente banhos de limpeza ou qualquer outro rito antes ou após os toques; além disso, podem frequentar outros salões para angariar recursos financeiros ou favores.

Conforme apontado acima um dos tambores de mina⁶⁶ (da esquerda em relação ao altar católico) é denominado de “tambor-guia”, pois o toque que o batazeiro aplica nesse instrumento é seguido pelos demais percussionistas; geralmente é usado por uma pessoa considerada de grande experiência. O outro é designado tambor contra guia, porquanto segue o ritmo aplicado pelo outro tocador ou batazeiro; este se localiza próximo à porta de entrada do quartinho de segredo. O terceiro tambor é colocado sob um cavalete de maneira em formar um “x”, perpendicular ao solo, de uma só membrana de couro; é o típico “tambor da mata”⁶⁷. As quatro maracas ou cabaças (não confundir com o maracá) são cobertos por uma malha de contas de plástico (miçangas) e são operados com as duas mãos, assim como é utilizado o ferro ou agogô, sendo que a pessoa responsável pela percussão desse instrumento senta-se em uma cadeira, pois ele é bastante pesado.

Finalmente há um pandeiro, que raramente é utilizado por um antigo percussionista da casa, o Sr. João “Café”, que comumente prefere servir como batazeiro⁶⁸. Os médiuns do terreiro em questão contam com uma assistente⁶⁹, considerada também como uma filha de santo, vedada ao transe, que em raras ocasiões é denominada de combona, no entanto algumas pessoas da vizinhança comparecem a alguns rituais para servir como ajudantes ou assistentes. Esta filha de santo, a senhora Livramento, participa de

⁶⁴ Apenas um batazeiro que conheço recebe guias durante alguns ritos, o Sr. Antônio (atualmente sem filiação a qualquer grupo religioso), entretanto este se considera pai de santo e recentemente abriu seu próprio terreiro em bairro próximo ao local onde se encontra o TSBVQ.

⁶⁵ Nossa descrição desse tambor é a mesma que apontam os autores Ferretti, M. (2001) e Ferretti, S. (1995), acerca do modelo utilizado na Casa de Nagô e nos demais terreiros de Mina do Maranhão. Também denominados de abatás, esses tambores marcam a individualidade da casa.

⁶⁶ Segundo Ferretti, S. (2006), na Casa Nagô há a presença de dois tambores horizontais ou abatás, colocados sob cavaletes, os “tambores de mina”.

⁶⁷ Ferretti, M. (2004a) descreve-o como sendo de uma só membrana, tocado com as mãos e apenas um tambor é necessário para a realização dos cultos. Há ainda no terecô o uso de maracás e, às vezes, o pífano e a marimba (berimbau).

⁶⁸ Os batazeiros do tambor-guia e do contraguia podem sentar-se em tamboretas, enquanto que o percussionista do “tambor da mata” fica em pé.

⁶⁹ Essa filha de santo tem participação ativa nos preparativos e no desenrolar de todos os ritos da casa. Em determinadas situações, o esforço físico despendido por ela para participar dos eventos noturnos e diurnos impressionou-me, como, por exemplo, durante o tambor de Iemanjá (2010), que, segundo ela, contou com a ajuda de uma entidade que lhe deixou acordada do começo ao fim dos trabalhos, caso contrário, o sono e o cansaço seriam inevitáveis.

todos os ritos da casa, inclusive de todas as etapas dos preparativos de cada um deles.

2.5 Rituais da casa: as festas, os tambores, as sessões e a lavagem de pés e mãos de Verequeti

Para uma compreensão acerca dos ritos públicos realizados no TSBVQ, agrupei-os em três categorias: as festas, os tambores e as sessões⁷⁰. Entretanto, não incluí nessa classificação o ritual de lavagem de pés e mãos dirigido pela entidade Verequeti, pois entendo que esse rito simboliza a abertura dos trabalhos da linha da direita ou seja é o término da interdição ritual⁷¹; interdição essa que se inicia dias antes da semana santa do calendário cristão.

O calendário de atividades rituais do terreiro em questão obedece a alguns dias fixos para os grandes eventos ou festas, para alguns tambores e para a lavagem de pés e mãos, mas essa definição exata da data não se dá como na maioria dos outros eventos, que podem ocorrer sem data precisa.

A categoria festas diz respeito aos eventos que homenageiam as principais entidades da casa, e acontecem somente durante duas oportunidades ao ano; já os tambores incluem todos os toques que ocorrem quinzenalmente, dentre estes estão o tambor de Iemanjá, o tambor de abertura dos trabalhos, o tambor de catimbó, o tambor de limpeza de barracão e o tambor de Maria Molambo. Finalmente, as sessões de consulta espiritual são operacionalizadas às segundas-feiras, para os exus e pombagiras, e às quartas feiras, para os caboclos, encantados, pretos (as) velhos (os) e outros guias.

As festas, os tambores e as sessões da linha da esquerda⁷² são realizados a partir dos toques com a orquestra de percussão, da dança, do canto e do transe de possessão. Na “sessão de caboclo”, as entidades se “incorporam” nos médiuns e “puxam” os pontos cantados com acompanhamento dos demais presentes que também batem palmas (estes raramente dançam); e em algumas oportunidades o pai de santo faz uso do maracá.

⁷⁰ Durante a realização das sessões de exus e pombagiras não é admitido a presença de criança, tampouco a aproximação de “café passado”. Com relação às mulheres em período de menstruação, é vedado participarem dos trabalhos, tais como a prática do “banho de limpeza” e receber entidades.

⁷¹ Tenho constatado que o acerto da data para a realização do tambor que simboliza o início do período de interdição ou levantamento de corrente em Parnaíba em geral fica à mercê da escolha pessoal dos pais e mães de santo, entretanto o chefes de terreiro levam em consideração a “quarta-feira das cinzas” como parâmetro para fixarem o início desse período de tabu.

⁷² Na sessão de exu e pombagira, ritualiza-se com toques de orquestra de percussão. Utiliza-se um “tambor da mata” de uma só membrana, ritmado com as mãos, colocado verticalmente entre as pernas e “amarrado” com uma cordinha por detrás das costas; uma maraca envolta com uma rede de contas de plástico; um triângulo de ferro e um outro instrumento de marcação, construído com madeira e várias moedinhas presas a uma peça de metal

O tambor de Iemanjá acontece anualmente nas areias da praia de Pedra do Sal na Ilha Grande de Santa Isabel, em data não definida do mês de fevereiro. Esse tambor estende-se durante parte da noite e as primeiras horas da manhã do dia seguinte. Durante essa celebração, as entidades não “descem” para trabalhar, em negrito ??? isto é, dar passes, aconselhamentos, entre outros; eles (as) vêm para homenagear o povo da água salgada, para dançar, beber, cantar e fumar⁷³.

As sessões dos exus e pombagiras e as sessões de caboclos geralmente têm início às vinte horas. Esses rituais têm como finalidade a consulta, particular ou pública, aos guias espirituais pelos próprios médiuns e pelos clientes, que procuram algum auxílio, quer seja através de benzimento ou passe, aconselhamento, preparo de uma garrafada para curar alguma enfermidade, realização de trabalhos de magia, ida à encruzilhada para arriar despacho, ou até mesmo a expulsão de alguma entidade malfazeja ou sombra.

Após as festividades do carnaval e da quarta-feira de cinzas, o calendário cristão denomina o início da quaresma. Dessa data em diante, os terreiros parnaibanos se preparam para realizar o último tambor⁷⁴ antes do início do período de levantamento de corrente, ou seja, de interdição o ritual. No TSBVQ, o ato simbólico que marca o início da suspensão das atividades acontece durante os últimos momentos da lavagem de pés e mãos, em que a entidade que conduz o rito (Verequeti), na crôa de Pai Joaquim, cobre as imagens católicas com uma toalha de cor branca.

Em alguns casos, como observei no TSBVQ, o reinício das atividades rituais acontece somente na “sexta-feira santa” ou “sexta-feira da paixão”, com a lavagem de pés e mãos de Verequeti, enquanto que em outras casas, como no Terreiro Caboclo Sete Flechas, é reaberto apenas no “sábado de aleluia”.

Conforme salientado, no decorrer do rito de lavagem de pés e mãos, o vodum Verequeti⁷⁵ faz a retirada da toalha branca que cobre as imagens dos santos católicos, dando

⁷³ O uso da defumação com o fumo “de rolo” é utilizado comumente pelas entidades para aplicar os passes ou benzimentos. Usado no cachimbo ou enrolado manualmente no papel, a fumaça é assoprada em várias partes do corpo de clientes e dos médiuns. Já os cigarros são consumidos em momentos de descontração, tanto de pretos (as) velhos (as) como de caboclos e encantados e, em raríssimas ocasiões, pelos exus e pombagiras. Já o cigarro industrializado é consumido largamente, sobretudo pelos exus e pombagiras.

⁷⁴ Em 2010, esse tambor foi realizado em março, dia 06, e contou com a presença da mãe de santo D. Livramento, do Terreiro Caboclo Sete Flechas, e de seu filho de santo, o Sr. Raimundo, que na ocasião entraram em transe com seus respectivos guias.

⁷⁵ Este ano tivemos a participação de Vovó Quitéria, que após a “subida” de Verequeti retomou os trabalhos e encerrou o rito do “lava-pés”. Posteriormente, pai Joaquim dá passagem a Zé Pelintra, que desceu na linha da esquerda, como um exu. Também entram em transe durante este ritual, Dona Toinha com Marinheiro, Dona Francisca com João de Una, Dona Aradi com Surrupira, e a filha de santo D. Mazé, oriunda da casa de do pai de santo Sr. Riba, que participa há pelo menos dois anos dessa celebração (ele também entrou em transe com uma entidade que desconheço).

início ao fim do período de levantamento de corrente⁷⁶⁷⁷.

De acordo com alguns relatos, o período de tabu ritual simboliza o reconhecimento do sofrimento, da morte e da ressurreição de Cristo, em outros, esse período é associado ao descanso das entidades, que ficam quietas em sua morada, longe de pedidos e súplicas dos crentes. Considerando o terreiro em análise, não houve, durante o ano de 2010, o rompimento das sessões dos exus e pombagiras às segundas-feiras, conforme mencionado. Segundo pai Joaquim, “a linha da esquerda não tem nada a ver com a linha da direita, mas as entidades da direita devem obrigação para com o período de levantamento de corrente”. Ele também argumenta que não há como obter renda para manutenção do terreiro com sua total paralização, o que possibilita reconhecer a importância dos exus e pombagiras para a promoção da economia do TSBVQ.

Após o reinício das atividades com a realização do ritual de “lava-pé” de Verequeti⁷⁷, dá-se continuidade ao calendário de eventos com a realização das sessões semanais e os tambores quinzenais.

O tambor de abertura dos trabalhos é celebrado com os toques do tambor (Imbarabô) e com a linha da mata, entretanto, a maior parte dos tambores quinzenais são ritualizados a partir da modelo ritual da linha da mata, dos quais descem os caboclos, encantados, pretos(as) velhos(as), dentre outros. Os tambores quinzenais são realizados frequentemente durante as noites de sábado e as primeiras horas da manhã do domingo.

Dentro deste grupo de toques ou tambores que acontecem quinzenalmente, são realizados em raras ocasiões ritos baseados na linha de cura⁷⁸, como o tambor de catimbó e, somente uma vez no ano, três dias antes da festa de São Benedito e Vovó Quitéria, o tambor de limpeza do barracão.

Com o fim do período de levantamento da corrente, os esforços dos integrantes do grupo estão direcionados para os preparativos da primeira festa do ano, a da pombagira Jainara, a entidade que goza de maior popularidade do TSBVQ. É comemorado na noite do dia 27 de julho e parte da manhã do dia 28. Nessa oportunidade, todos os médiuns recebem seus exus e pombagiras, mesmo aqueles que não participam das sessões da linha esquerda.

Com o cumprimento de obrigação pela realização da festa de Jainara, todos os

⁷⁶ Conforme pude constatar pela primeira vez em 2010, Verequeti retira a toalha que cobre as imagens. Esse ato não havia sido realizado nos anos anteriores que estive presente, nem tampouco descia Vovó Quitéria durante esse rito.

⁷⁷ Esse rito tem em média a duração de cinco a seis horas, com trinta ou quarenta minutos de intervalo.

⁷⁸ A cura é uma expressão relacionada aos rituais (tambores e sessões) que envolvem alguma prática terapêutica, tais como o uso de folhas, raízes e ervas, geralmente adicionados à cachaça para consumo no evento. Há também a aplicação de passes e benzimentos, aconselhamentos e prescrição de medicamentos caseiros.

médiuns serão novamente convocados a reunirem suas forças para a realização da festa de Vovó Quitéria (também denominada Vovó Quitéria de mina) e do santo católico que é considerado protetor do barracão, São Benedito. Este rito é o único em que é vedada a licença para beber e fumar dentro do salão de dança; inicia-se na noite do dia 07, segue durante as noites dos dias 08 e 09 e termina durante parte da manhã do dia 10 de outubro.

São realizados toques com tambor de mina durante a abertura e o fechamento dos trabalhos, com os cânticos denominados de Imbarabô. A língua ritual do Imbarabô é em dialeto africano e também em português, o qual é considerado principalmente por pai Joaquim e por Dona Maria “Fogoió” (que carrega a entidade turca denominada Navalheiro), oriunda da capital maranhense, irmã de santo de Manoel curador (ex-pai de santo do líder religioso do TSBVQ). Além do mais, há o preparo da comida de Aossi e durante sete noites que antecedem aquela festa faz-se as rezas e ladainhas, bem como a procissão com a imagem de São Benedito em algumas ruas do bairro.

Entretanto, conforme assinalado, impreterivelmente, três dias antes do primeiro dia de toque da festa de São Benedito e Vovó Quitéria, é realizado o tambor de limpeza do barracão pelos caboclos e encantados, que têm permissão para beber e fumar no salão.

Segundo informação prestada por Teresa de Légua e, em outra ocasião, pela pombagira Maria Padilha, estas entidades são convocadas a prestar auxílio aos médiuns do terreiro, com a finalidade de “deixar tudo pronto para os brancos”, que na “mina” são considerados entidades superiores aos caboclos e encantados.

O tambor da pombagira Maria Molambo é o único rito da casa que tem como ambientação a área exterior do espaço do barracão, ou seja, é operacionalizado “no tempo”, local considerado de domínio das entidades da linha esquerda. Essa homenagem àquela entidade começa em uma das noites do mês de novembro (próximo ao dia 13) e continua até as primeiras horas da manhã do dia seguinte.

Portanto, temos de um lado os rituais que se denominam de tambor, que se caracterizam principalmente por serem atividades rituais em que há pouco dispêndio de gastos com comidas e bebidas e, frequentemente, não há participação de médiuns de outros grupos religiosos, além de raras ou nenhuma participação de pessoas da rua. Por outro lado, o preparo dos rituais denominado de festas necessita de uma grande quantidade de dispêndio físico e econômico por parte dos integrantes do grupo para sua realização e o planejamento é realizado com bastante antecedência.

É importante ressaltar que, além da classificação que define as celebrações da

casa como festas⁷⁹, tambores e sessões, sobrepõem-se uma outra, que é pensada sob o ponto de vista do que é ou não considerado como rito de obrigação da casa. Segundo pai Joaquim, são celebrações imprescindíveis para com as entidades espirituais que zelam pela casa e por seus filhos e filhas de santo; são elas: tambor de Iemanjá, o ritual do “lava-pés” de Verequeti, o tambor de preto velho⁸⁰, a festa de Jainara, o tambor de “limpeza do barracão”, operado pelos caboclos, índios e encantados, a grande festa de Vovó Quitéria e São Benedito e, finalmente, o tambor de Maria Molambo.

Dentre todas estas celebrações promovidas anualmente na casa, destacam-se as festa de Jainara e a de Vovó Quitéria e São Benedito. A primeira, por ser realizada em homenagem a uma entidade que é considerada como madrinha da casa, uma entidade bastante prestigiada, por seus inúmeros admiradores e clientes, que ajudam a manter economicamente o terreiro.

Já a grande festa dos donos da casa destaca-se pelo intercâmbio cultural e religioso que é realizado há vários anos com os médiuns da Tenda Pai Oxalá, dirigido pela irmã de santo e pai Joaquim, Dona Maria “Navalheiro”.

2.6 Cânticos

Os cânticos, pontos, curimbas ou doutrinas são imprescindíveis para a operacionalidade e eficácia de grande parte dos ritos realizados no TSBVQ. Nas sessões semanais, com guias das linhas esquerda e direita, nos tambores, nas festas, bem como no ritual de Lavagem de pés e mãos, é com a entoação dos pontos cantados que são chamados, enaltecidos e homenageados os vários guias espirituais. Eles servem também para a entrada e saída ou despedida das entidades, bem como para acompanhar o processo de andamento daqueles ritos mais “simples” da casa, como, por exemplo, o processo de realização de um banho de “limpeza” ou defumação do barracão grande durante as sessões da linha da direita.

Veja-se um fragmento do texto “os caminhos para Deus”, de DaMatta (2003), em que faz referência a alguns significados atribuídos pelos crentes ao contato entre estes e o mundo sobrenatural através dos cânticos:

⁷⁹ Somente nestas duas ocasiões, é cantado o tradicional parabéns de aniversário, o corte do bolo, a distribuição de bebidas e de lembrancinhas.

⁸⁰ Em 2010, os pretos velhos foram homenageados durante o tambor de catimbó, pois não houve o tradicional tambor destas entidades, tendo em vista que os integrantes do grupo foram “fazer visita” no terreiro de Dona Maria José do (bairro) Cantagalo em Parnaíba (PI).

Existem formas solitárias e solidárias de falar com o “outro mundo”. Coletivamente, o modo mais comum é através da cantoria, onde a prece ritmada aglomera todos os pedidos que devem “subir aos céus” levados pelas harmonias das vozes que a entoam. Tudo de acordo com o modo de conceber o espaço cósmico que tem, na linha vertical e hierarquizada que relaciona o céu com a terra e o alto com o baixo, alto dominante e crítico. No “alto” localiza-se tudo que é superior, tudo que é removido da vida comum e tem mais poder, além de ser mais nobre e mais forte. O “baixo” é a terra que vivemos: vale de lágrimas, onde sofremos, trabalhamos e finalmente moremos. A reza, a festividade religiosa, as oferendas e o canto propiciatório coletivo são meios de se chegar até essas religiões superiores, ligando o aqui e o agora com o além e o infinito (DAMATTA, 2003, p.49).

Conforme acima mencionado, os rituais denominados de festa e de tambores realizam-se a partir da entonação de cânticos para as entidades. Inicialmente, faz-se a defumação do espaço ritual e dos demais presentes, logo após se fazem algumas orações, em seguida, o pai de santo empreende um discurso em que convoca as entidades espirituais para ajudá-los na realização do toque e, posteriormente, as entidades são novamente convocadas a partir dos pontos cantados.

O primeiro momento, tanto dos tambores com das festas, inicia-se com os cânticos para as entidades que representam a linha das águas; o segundo momento finaliza-se com os da linha das matas, mas há um intervalo de trinta minutos para descanso dos médiuns.

Esse “divisor” de operacionalização dos ritos, em que há a participação da orquestra de percussão, da dança e do transe de possessão, não pode ser facilmente compreendido pelos menos atentos. Entretanto, conforme relatado, os cânticos também assinalam a “chegada” e a “saída” de uma entidade e, até mesmo, em que linha está situado determinado guia, se na linha da direita ou da esquerda, por exemplo⁸¹.

É condição necessária, para o bom andamento dos toques, que não se pode cantar para as entidades da linha da mata quando se está ritualizando com a linha das águas, e vice-versa, muito menos “puxar ponto” ou cantar para os exus e pombagiras quando da realização dos ritos com as entidades da linha da direita, pois se acredita que isso corta a corrente, ou seja, atrapalha o encaminhamento da descida dos guias. Segundo a filha de santo D. Aradi:

E tem outra coisa, nos terreiros que eu ando mais meu pai, o pessoal misturam muito, por que eles chamam caboco e na mesma hora chamam exu. E no meu pai

⁸¹ Sobre este aspecto, a entidade Nêgo Gerson na crôa de pai Joaquim, inicialmente desceu na linha da cura durante o tambor de catimbó realizado em 22/05/2010; posteriormente disse-me que encerrou o toque virando para a linha da esquerda, e para demonstrar essa transição cantou uma doutrina. Teresa de Légua também é associada a uma entidade que possui as duas linhas, conforme já descrito.

de santo, ele é preparado, porque não mistura exu com caboco. No dia que o tambor é caboco, só é caboco, no dia que é pra exu, só é exu. E assim é que se deve ser. O pai de santo que é preparado é assim, ele sabe dividir. Ele não vai misturar uma linha branca com uma preta, é só linha preta com ele. Ele sabe, como é que eu quero dizer, ele sabe... Como é meu, que eu quero dizer, ele sabe, como é meu filho, que eu quero dizer que agora fugiu da minha memória.

Os cânticos podem ainda, por exemplo, ser entoados para afastar alguma entidade malfazeja que esteja, eventualmente, “rondando por ali”, bem como servem para atrair bons fluidos, boas energias, durante a defumação com ervas, por exemplo.

Observa-se que para cada médium é dada permissão, pelo pai de santo, de entoar três doutrinas, uma após a outra, durante a realização dos tambores e festa. Segundo os médiuns, os cânticos são operacionalizados através da concentração e chamamento dos guias da cada um, para que aconteçam o transe de possessão e a entoação do(s) cântico(s).

Pode-se afirmar também que é através dos cânticos que são reveladas as quantidades, características, proezas e outros aspectos da cada entidade, que desce nos médiuns.

Ressalto novamente que, durante a festa de São Benedito e Vovó Quitéria e no tambor de abertura dos trabalhos, utiliza-se, em determinados momentos, a língua ritual em dialeto africano, que nem sempre é entendida por todos os médiuns, entretanto, em outros momentos, usa-se o português. À exceção daqueles ritos, a maior parte dos eventos realizados na casa canta-se em português⁸².

2.7 Alimentos, bebidas e paramentos

Quando são preparados alimentos no TSBVQ, eles visam atender a dois objetivos, a saber, repor os gastos calóricos dos médiuns da casa e ou convidados para realizar algum compromisso ou obrigação para com as **entidades** espirituais; nesse caso, denomina-se comida de santo, da qual comumente se enquadram os despachados em encruzilhadas, na mata, nas vias públicas da zona urbana ou no mar.

Vale mencionar a importância da culinária ritual na promoção do Batuque rio grandense. Côrrea (2005) afirma que:

[...] deuses e eguns “comem”, sendo o alimento o principal símbolo que os humanos lhe oferecem. Ele surge, assim, como fator mediador por excelência das relações entre o mundo dos homens e o sobrenatural. [...] Porém, para os seres sobrenaturais o de maior valor é o sangue dos animais sacrificados nos rituais. (CORRÊA, 2005, p.71).

⁸² Ver nos anexos a seleção de alguns pontos cantados ou doutrinados.

Os alimentos são preparados em uma das duas cozinhas da casa, a depender do rito que visa suprir ou atender e a quantidade de alimento a ser produzida; tais alimentos podem ser elaborados pelo próprio pai de santo e sua assistente e ou com o auxílio dos demais membros da casa⁸³.

Para a realização de alguns ritos nos TSBVQ, é fundamental o preparo de alimentos e/ou sacrifício de animais como parte da obrigação dos médiuns às entidades cultuadas, como nos seguintes: tambor preto velho, tambor de abertura dos trabalhos, tambor de Maria Molambo e nas festas de Jainara e de Vovó Quitéria e São Benedito. Já mencionei que nessa festa é preparada comida para o vodum Acossi, uma obrigação composta de treze pratos que podem ser degustados pelos humanos⁸⁴.

O tambor de abertura dos trabalhos e o tambor de catimbó são celebrações que não podem prescindir do uso de bebidas aos médiuns e ao público em geral, pois acredita-se que são momentos ideais para preparar (“limpar”) o corpo dos médiuns e clientes. Naquele primeiro tambor, são distribuídos três tipos diferentes de beberagem; estas são armazenadas em alguidares (agdá) de argila, sobre os quais se guardou segredo do seu conteúdo. Entretanto, após todos os presentes experimentarem tais líquidos, eles são arriados no quartinho da pombagira Jainara.

Durante o tambor de catimbó, é tradicional a degustação de um líquido preparado à base de folhas, raízes, caules e bebida alcoólica, em uma cuia. Diz-se que serve para “limpar o corpo” e possui componentes que auxiliam na manutenção da saúde.

Vale notar que se conserva intermitentemente no espaço do barracão grande uma quartinha com água para beber, denominada de água sagrada, que é servida em uma cuia. No entanto, o uso deste líquido pelos médiuns durante os ritos é cercado por uma série de restrições, tais como a de que é considerado uma falta grave despejá-la para o lado externo daquele espaço de celebração, pois se acredita que “quebra ou corta a corrente”.

Além do mais, quando da realização dos trabalhos da casa, cabe aos médiuns consumir somente daquele líquido, entretanto é necessário pedir permissão à entidade que preside o rito ou ao pai de santo para que a qualquer outra água seja conduzida para dentro do barracão. No mais, é proibido a todos conduzir qualquer quantidade de café (líquido) para o interior da casinha dos exus e pombagiras, pois também se acredita que pode produzir uma quebra da corrente.

⁸³ Ver nos anexos a seleção de alguns pontos cantados ou doutrinados.

⁸⁴ A comida de Acossi é preparada à base de amendoim, gergelim, milho, quiabo, óleo de dendê, vinho, pão, gengibre, castanhas de caju, feijão branco, farinha de arroz, abóbora, leite de coco e açúcar.

As comidas de obrigações podem ocorrer em forma de matança ou sacrifício de um animal, de quatro ou de duas patas. Estas podem ser preparadas durante os próprios ritos ou com alguma antecedência. No primeiro caso, cito os ritos de matança de um animal de duas patas durante o tambor de catimbó conduzido pela entidade Nêgo Gerson, e no segundo, a matança efetuada por exu Veludo de um bode preto nas proximidades do nascer do dia em que é realizada a festa de Jainara, ambos em 2010. Estes sacrifícios antecedem a um complexo sistema de crenças, em que cada entidade homenageada possui seu próprio alimento, aprecia determinadas porções dele, bem como se considera que há uma maneira específica de prepará-lo.

Em se tratando da festa da pombagira Jainara, por exemplo, há o arriamento durante o rito, sob uma toalha em cor vermelha, da carne assada de bode, sangue do animal, as patas e a cabeça, farofa, bebidas, óleo de dendê, frutas e bolinhos de arroz. A outra parte do animal de quatro patas é devidamente preparada para o consumo dos médiuns e convidados, entretanto, os alimentos arriados no barracão podem ser degustados pelos médiuns em transe durante o ritual.

Na sessão dos exus e pombagiras, uma vez ou outra, é preparada pipoca para ser “jogada” em todo o espaço ritual e nos sujeitos ali presentes em homenagem à Obaluiaué. Logo após, é distribuída para degustação entre os médiuns e o público em geral. É interessante ressaltar que, para a produção dessa pipoca, os caroços de milho são separados com areia, que nesse caso substitui o tradicional óleo comestível; também prescinde da adição de sal marinho.

A seguir, faço alguns comentários acerca do simbolismo presente nas cores das indumentárias utilizadas durante alguns ritos da casa.

As cores são um importante marcador simbólico para os religiosos representarem suas crenças. Estão presentes nas indumentárias e correspondem às entidades espirituais e às linhas das quais são associadas.

Segundo a compreensão do pai Joaquim, as cores das indumentárias utilizadas nos diversos ritos possuem alguns significados, como, por exemplo, as cores vermelho e preto, às vezes combinadas com o amarelo, representam as entidades da linha da esquerda, no entanto o vermelho e o amarelo também podem está associados à linha branca, como comumente são usadas durante a realização dos toques da primeira noite da festa de São Benedito e Vovó Quitéria. No TSBVQ, a cor preta não é utilizada durante os ritos da linha branca. Nos rituais da linha de cura, utiliza-se o verde em várias tonalidades, sendo que também pode ser usado juntamente com o branco, pois o verde representa a “natureza”, a

flora. Pai Joaquim e os demais médiuns vestem cor branca em diversas ocasiões, como, por exemplo, para ele receber Verequeti durante a lavagem de pés e mãos, durante o tambor de Iemanjá (vestem roupas brancas e azuladas) e, frequentemente, nas sessões da linha da direita.

As cores das contas de plástico utilizadas por confeccionar as guias ou rosários também possuem um simbolismo, entretanto, cada médium possui sua(s) guia(s) conforme a entidade que deve devoção. Também vale mencionar que os médiuns adotam, quase sem exceção, durante os ritos da linha da direita, a cor branca para a touca, e cor vermelho ou preto para a linha da esquerda.

A combinação de cores determina a entidade que pertence ao médium ou é associada a uma determinada linha de entidades que é homenageada durante os ritos. O trecho do relato a seguir é de pai Joaquim:

O vestuário dos filhos é muito importante. Porque cada vestuário representa ao orixá, representa a identidade como os guias. Os vestes são predominado a cada cor. Por exemplo, o lilás, né, o lilás que o marronzinho quase vinho. Ni minha banda eu represento São Benedito. O verde é o Oxossi, o amarelo é Oxum, o azul Iemanjá, o marrom representado o lilás também a Xangô, né, eu também atuo nesse lado. O vermelho, Iansã, já podemos botar o vermelho com o amarelo e representa a Turquia, né, outra falange. O branco Oxalá é importante, o iniciante tem que usar o branco, mesmo antes do ritual como depois de algum ritual, tem que ter o branco para amenizar a paz. Enfim as cores de farda dentro da casa é muito importante como representa a cada lenda.

Portanto, a escolha da cor das indumentárias que será usado durante as festas, tambores e sessões - calças e batas para os homens, saias rodadas e blusas para as mulheres, -é uma determinação do líder espiritual do grupo, que leva em consideração a linha espiritual homenageada durante o rito. No entanto, a escolha da cor da guia ou rosário de contas usada durante o rito obedece às características próprias de cada entidade “dona” de seu cavalo. As guias utilizadas durante os ritos da linha esquerda são obviamente as cores próprias dessa linha, conforme mencionado.

2.8 Plantas sagradas

Pai Joaquim mantém cuidadosamente algumas plantas, a fim de elaborar o preparo de banhos de “limpeza”, garrafadas e infusões, utilizando para isso folhas, cascas, raízes e flores. Dentre as plantas que cultiva nos jardins do sítio onde está localizado o terreiro estão: a arruda, a alfavaca, o manjeriço, o tipi ou guiné, pau de angola, o alevante, a

pataca de mulata, a oriza, o iroco, a erva cidreira, a penicilina, dentre outras. Além desses recursos de flora local, encontram-se também algumas árvores como o cajueiro, a carnaúba, a mangueira, a cajazeira, a amendoeira, o babaçu, o coqueiro e algumas bananeiras, que possibilitam aos moradores e visitantes fonte de alimentação e “abrigo”, do mesmo modo que suas folhas e cascas são utilizadas ritualmente.

É interessante ressaltar que há três plantas ou “pés”, como são popularmente conhecidas, de “peão roxo” do lado externo do sítio, ao lado (direito) do portão de entrada; em algumas ocasiões, suas folhas servem para o pai de santo realizar o benzimento de adultos e crianças⁸⁵.

O processo de cumprimento de obrigações requer necessariamente algumas práticas constantes, com a de acender ou firmar⁸⁶ pontos de luz e a “limpeza” de corpo⁸⁷, que é realizada com banho de ervas. No TSBVQ, essas práticas são consideradas fundamentais, em se tratando da participação dos médiuns em rituais com os tambores quinzenais e as festas⁸⁸, em que é necessário entrar em transe com as entidades espirituais.

Em meu registro, faço algumas considerações sobre a conversa informal com o filho de santo Sr. Cacá: na manhã do primeiro dia da festa de São Benedito e Vovó Quitéria ele prepara o “banho” com sete ervas distintas; esse banho deve ser depositado em cinco moringas para o cortejo da procissão de São Benedito. A seguir, o Sr. Cacá, atendendo à solicitação do pai de santo, prepara outro banho com a mesma quantidade de ervas daquele, que desta feita servirá para banho obrigatório dos médiuns antes da primeira noite do toque. Todavia, pai Joaquim o repreendeu, pois é necessário o acréscimo de mais duas ervas. A este respeito, pai Joaquim explica que já foram usadas sete ervas para o preparo do “banho” das cinco moringas, por isso, não pode repetir a mesma quantidade, pois é preciso “aumentar a força do banho de limpeza”.

Segundo o Sr. Cacá, tais são as ervas utilizadas para aquele banho: manjerição, tipi ou guine, alfavaca, penicilina, pau angola, jardineira, iroco, erva cidreira, folha da mangueira. No terreiro em questão, o banho com ervas é realizado antes do início dos toques, bem como o acendimento ou afirmação de pontos de luz, sendo que é preparado pelo

⁸⁵ Frequentemente, o benzimento é realizado durante as sessões de caboclos, por algum guia e, ocasionalmente, durante o decorrer do dia pelo próprio pai Joaquim.

⁸⁶ Ao firmar um ponto de luz, os religiosos proferem algumas palavras e orações, e, ao finalizar, é comum ouvir os médiuns “baterem três palmas”.

⁸⁷ A “limpeza” de corpo com o banho preparado com ervas também é dominado do banho de crôa.

⁸⁸ A participação dos médiuns nas sessões semanais dos exus e pombagiras e dos caboclos não envolve o cumprimento de obrigação do banho com ervas. Já a afirmação de pontos de luz é uma prática pouco usual durante esses ritos.

pai de santo ou, eventualmente, por algum auxiliar. Conforme mencionado, o “banho de limpeza” tem como propósito preparar o médium para receber suas entidades, ajudando-o na concentração, mas se acredita que também proporciona afastar algum “malefício”. Acerca do poder das folhas, Serra (2008, p. 1006) afirma:

Também tem este amplo alcance terapêutico as folhas às quais se atribui o poder de controlar estados de perturbação que, em si mesmos, não são necessariamente malignos, mas podem, se não forem limitados, causar dano ao sujeito: elas “controlam” o transe, por exemplo, ou limitam crises e distúrbios cuja remoção imediata não seria possível, nem mesmo desejável, visto como a crise assim tratada é considerada uma passagem necessária ao desenvolvimento da pessoa – e benéfica, se controlada (SERRA, 2008, p.1006).

Vale ressaltar que também é prática usual no TSBVQ o preparo e utilização de pequenas porções de um banho durante as sessões, tambores e festas, que geralmente borrifa-se na palma das mãos e fricciona-se posteriormente em outras partes do corpo, nos pulsos, sob a cabeça ou crôa, nas pernas, entre outros. Esse banho é preparado com algumas ervas em que se adicionam algumas gotas de uma substância aromática produzida industrialmente (à base de ervas). O banho é depositado em um recipiente plástico e serve para diversos propósitos, dentre os quais se destaca o uso durante aqueles ritos quando há preocupação da assistência ou de uma entidade espiritual quanto à suspensão do guia, ou seja, o retorno do médium à “normalidade” (diz-se puro) após ocorrido o transe de possessão. Esse “banho” também é utilizado, com algumas variações ocasionais, em todas as pessoas que procuram auxílio espiritual.

Algumas ervas destinadas são adquiridas nas lojas de artigos religiosos para a defumação ou incensamento dos espaços rituais do terreiro e de todos os presentes. Queimadas com a utilização de carvão vegetal em um pequeno braseiro manipulado comum as mãos, servem para a “limpeza” dos espaços espirituais e de todos os presentes, quer sejam médiuns ou audiência, em diversas ocasiões⁸⁹. Frequentemente, nos dias em que há tambor, festas e sessões ou qualquer outro ritual público ou privado, os locais onde estes rituais ocorrem são devidamente incensados, sempre às dezoito horas e também antes do início dos ritos⁹⁰.

2.9 Ritual de lavagem de pés e mãos

⁸⁹ É operacionalizado durante todos os ritos no TSBVQ, a defumação faz parte das obrigações pessoais do pai de santo.

⁹⁰ Em anexos, ver alguns pontos cantados para a “limpeza do barracão” ou defumação do mesmo, bem como dos indivíduos.

O registro que segue foi extraído do diário de campo e se deu por conta da “descida” do vodum Verequeti em 14/04/2006, o qual arriou na crôado pai de santo Joaquim, dando início ao “lava-pés”, como é frequentemente denominado por alguns médiuns: este ano pudemos escutar algumas informações relatadas por mestre Verequeti sobre a entidade Vovó Quitéria de Mina. Segundo ele, Quitéria é uma Preta velha que veio da África (não cita exatamente a procedência) para o Brasil, e aqui viveu em Minas Gerais (Araxá?) como escrava, mas, não aceitando essa condição, usou seus poderes de feitiçaria para aniquilar alguns donos de engenho. Além disso, ele relata que Vovó Quitéria é sua irmã.

Verequeti vez ou outra faz perguntas para seus “filhos” e “filhas” com o intuito de testar seus conhecimentos acerca do mundo espiritual, mas também enfatiza para todos os presentes que os orixás da casa são N. S. do Livramento, que é hibridizado com mamãe Oxum, e São Benedito com Ossaim. Esses dois Orixás são as principais entidades da casa.

Verequeti continua seu discurso falando sobre cuidados que alguns filhos e filhas devem adotar para a manutenção do espaço do terreiro. Além do mais, fez observações pessoais a cada um dos médiuns presentes no ritual, enfatizando a relação de cada um com seu orixá.

O ritual é realizado na barraquinha de palha em que não há paredes e o chão é o próprio barro, que se encontra em abundância às margens do iguarapé e à sombra de uma frondosa árvore de cajá e alguns tucunzeiros. Ali se pode sentir o frescor do vento que sopra naquela região onde se vê ao longe lindos carnaubais. Quando cheguei, já havia iniciado o ritual e, logo após, lá estava eu, de pé, com as mãos enfiadas no agdá de barro que contém “banho” de ervas e, posteriormente, coloquei ali os pés, um de cada vez. Essa operação é realizada por Verequeti, que estava sentado entre os médiuns D. Francisca e o Sr. Roberto (que saiu para preparar o almoço) – seus ajudantes na ocasião. Quantitativamente, posso afirmar que havia poucas pessoas, os clientes e curiosos, em relação ao ano anterior, ocasião em que participei pela primeira vez. O sol estava escaldante, o iguarapé cheinho... Mas não lembro a fase da lua.

Com os discursos, todos os presentes fazem silêncio profundo; vez por outra, alguns se encontram no pátio “jogando conversa fora” ou mesmo no interior da casa da morada do pai de santo, pois sempre há algo por fazer na casa. Em dado momento, Verequeti nos lembrou de um trecho bíblico que trata de um anjo enviado por Deus ao encontro de Satanás, o qual achei muito interessante, com o intuito de dar várias provas – cita umas doze

ou treze – da existência de Deus (cristão) e também da existência do próprio “anjo do mal”. Segue dizendo que o diabo se conscientizou de seu papel como coadjuvante nessa trama, que é protagonizada no alto de uma montanha.

Com relação ao desembarque da Vovó Quitéria no Brasil, o vodum relatou que ela residiu em três ou quatro fazendas (ou serão engenhos?) onde produzia feitiçaria para matar os seus patrões, um de cada vez. Essa proeza da preta velha mostra parte da história dos negros acorrentados e sofrendo os castigos impostos pelos proprietários das fazendas bem como a libertação de alguns escravizados.

Verequeti admite que não iria relatar sua própria história de vida, mas que falaria acerca de Teresa de Légua. Segundo ele esta viveu nos canaviais do Maranhão, produzindo e bebendo cachaça, daí sua fama de cachaceira. Também fora escrava, porém é uma cabocla. Esses relatos muito resumidos mostram que Verequeti é hábil conhecedor de parte de nossa história, bem como das relações sociais que se deram durante o período de escravidão no Brasil.

Sobre a importância do ritual a que assistimos, disse-nos que “os pés são nossos meios de chegar aonde se quer ir, e as mãos são próprias para amar, trabalhar...”. A presença de Verequeti no terreiro – bem instalado em uma confortável cadeira sob a sombra da coberta de palhas da barraquinha construída com troncos de carnaúba, também serviu para orientar cada um acerca das características pessoais de cada orixá. Com relação ao meu, fiquei sabendo que ele caracteriza-se por gostar de andar sozinho, de ser inteligente, de representar as águas “paradas” (cita o nome de Oxum) e também as matas (cita o nome de Oxossi).

O mestre Verequeti pediu ao filho de santo Sr. Cacá que defumasse toda a extensão do terreiro, e prescreveu a cada um dos médiuns ali presente a realização e manutenção da limpeza do espaço físico do terreiro, em dia de trabalhos rituais... Aqui a entidade atua como um diretor ou proprietário do espaço. Mas também como um aconselhador sobre a relação dos cavalos com seus respectivos guias: alguém deve fazer isso, aquele(a) deve fazer aquilo; já este(a) deve fazer tal trabalho ritual.

Verequeti bebe vinho e fuma durante todo o ritual. Em certa ocasião ele escutou a filha de santo D. Aradi, que reclama a falta de apetite. Esta ouviu da entidade a resposta de que isso ocorre em virtude das exigências alimentares do caboclo que ela carrega (Surrupira), pois este dá preferência a alimentos naturais, dispensando os artificiais. D. Aradi logo concordou. Para esta filha de santo, foi indicado o preparo de determinada oferenda que teria de ser despachada nas matas.

O mestre Verequeti na crôa de pai Joaquim também falou que, de agora em diante, depois da quaresma, os seres humanos iriam viver com mais segurança, pois o tempo ruim já havia passado (refere-se ao carnaval), governado por maus espíritos, “tentações” agindo sobre os homens. Mais uma vez, o mestre fala dos guias que protegem a casa: por representar as águas que correm no igarapé (faz divisão natural entre o espaço do terreiro e a área vizinha) é a Oxum que deve dedicar sua devoção; pela proteção que as folhas, raízes e plantas oferecem a todos, devem isso a Ossaim. Também aconselha a todos os presentes sobre a necessidade de nunca desistirmos de nossos objetivos, mesmo que seja necessário afastar algo que esteja em nosso caminho ou passagem.

De acordo com informações prestadas por pai Joaquim, Verequeti desce somente durante esse rito, após o período de “arreamento de corrente”, ou seja, o período de recesso das atividades dos guias da linha branca:

... eu faço minha obrigação sexta-feira santa, que essa é uma obrigação pedida pela dona da casa, que eu faço isso sexta-feira santa que é a lavagem de pé e mão, dos filhos de santo e de outras pessoas.

Bastide (1978) refere-se ao período de interdição como sendo um período de expulsão dos orixás, que se acredita terem voltado para a África e que se estende do carnaval ao final da “semana santa”.

Como pude constatar, Verequeti desce para lavar com banho de ervas os pés e as mãos dos filhos e filhas da casa, adultos, crianças, adolescentes e demais interessados⁹¹. Além disso, Verequeti também dá aconselhamentos, ensina sobre algumas “passagens” da vida de Jesus Cristo; fala acerca das características de cada médium, de acordo com seu orixá; dá instruções sobre a organização de cada área do espaço do sítio. Enfim, “puxa” vários pontos cantados, além de revelar o sentido e importância do ritual do “lava-pés”.

Por oportuno, convém salientar que Verequeti assume papel de destaque no imaginário dos filhos e filhas de santo do TSBVQ, pois, ao descer na crôa de pai Joaquim, assume a direção de todas as atividades no terreiro, ao dar orientações sobre a defumação do espaço, ressaltando as qualidades dos orixás, associando-as à personalidade de cada filho e filha de santo, ao prescrever medicamentos e outras orientações aos filhos e filhas.

Sua descida, além de simbolizar o fim da interdição ritual também pode ser interpretada como um grande divisor de águas, no qual há o fim do “descanço” dos médiuns

⁹¹ A lavagem de pés e mãos é uma prática ritual que lembra o ensinamento cristão do qual Cristo lavou os pés dos apóstolos.

e o reinício de todas atividades do grupo. Atividades essas que, para se realizarem, há necessidade de dispor da integridade física e espiritual das mãos e dos pés de todos.

Verequeti, mesmo não sendo considerado o “dono” do terreiro, age como tal na medida em que orienta os médiuns quanto à observância de suas qualidades e defeitos, reorganizando os trabalhos de manutenção do espaço do sítio, bem como sugere remédios e soluções caseiras para a saúde física e espiritual de todos. Por “descer” apenas uma única vez ao ano, o vodum Verequeti simboliza o “estrangeiro”, aquele que dá sentido “ao que é nosso” ou seja à nossa pertença ao grupo religioso. Assim sendo, Verequeri é visto pelos religiosos como aquela entidade de “fora”, mas por outro lado, ele também é de uma entidade de “dentro”.

Conforme tenho verificado, Verequeti empreende um discurso fluido e expressivo, com o uso de expressões populares. É conhecedor da história e cultura afro-brasileiras, estrategista quanto à administração do espaço, demonstra disposição em diagnosticar as virtudes dos filhos e filhas de santo, é moralista quanto à censura ao uso de trajes reduzidos e à utilização de palavras que expressem sentido erótico ou obsceno. Dessa forma, Verequeti (re)produz e simboliza o *ethos* racional, na medida em que converge para os ideais da moralidade cristã.

Enfim, acredito que a descida da entidade TóiaVerequeti do TSBVQ representa no imaginário dos crentes o ideário do homem “puritano”, a formalidade, a seriedade e a sisudez. Tal performance de Verequeti pode ser analisada como um contraponto ao *modus operandi* das entidades da linha esquerda. Vale assinalar que as entidades em questão cumprem papéis complementares na liturgia da casa na medida em que são cultuadas com o intuito de desempenhar determinados encargos. Assim, pode-se afirmar que a pombagira Jainara é responsável pelos trabalhos com produção de magia, enquanto que Verequeti assume o compromisso pela orientação espiritual e os cuidados com a saúde dos médiuns dacasa.

Sobre Verequeti, pesquisei algumas informações desse vodum na literatura referente à sua crença em alguns terreiros de São Luís. Ao falar da Casa das Minas Jeje, Bastide (1978), que se apoia nas pesquisas de Pierre Verger⁹², Costa Eduardo⁹³ e Nunes Pereira⁹⁴, afirma que os voduns formam famílias que se distinguem segundo o sexo e a idade – grupo dos deuses jovens e velhos – do qual Verequeti é o mais velho dentre as crianças, e pertence à família dos voduns do raio. Para Costa Eduardo (1948 *apud* Ferretti, S.

⁹² Refere-se ao texto: Le culte des Vodous d’Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis do Maranhon; s/d.

⁹³ Refere-se ao texto: The Negro in Northern in Brazil”; s/d.

⁹⁴ Refere-se ao texto: A casa das Minas, contribuição ao estudo das sobrevivências daomeanas no Brasil, 1997.

1995), Verequeti é o chefe de todos os terreiros de mina do Maranhão.

Segundo Ferretti, S. (1995), Tóia Verequeti ou Verequeti adora São Benedito e o culto de ambos é importante no Maranhão. Para o autor, “na casa das Minas Verequeti é um vodum Nagô, da família de Quevioçô” (1995, p. 133). Vale ressaltar que os voduns da família de Quevioçô são Nagôs que descem na casa das Minas Jeje. Na casa das Minas Jeje, os principais nomes africanos de Verequeti são Adonuble e Vonocum. Ele é uma espécie de xangô, o irmão mais novo de Badé. Nessa casa, o tambor de Verequeti não é tido como festa de obrigação, ele é considerado como festa de aniversário dovodum.

Nos rituais da casa das Minas de Jeje, Verequeti vem como um homem jovem, é vodumtoqueno, ou seja, considerado entre os mais novos. Ele vem juntamente com sua irmã e protetora – Abé, para representar os mais velhos, assim sendo, eles vêm na frente, abrindo caminho para os outros voduns. Somente eles, Verequeti e Abé, têm permissão para falar na casa de Jeje, pois os outros voduns de sua família são mudos, ou seja, são mimdubis ou mundubis (FERRETTI, S., 1995).

Em outro lugar, é ainda Ferretti, S. (2006) quem aponta Verequeti como vodum que abre para a linha da mata e chama os guias caboclos, tanto na Casa das Minas Nagô, como nas demais casas ou terreiros de mina.

Há algumas narrativas sobre a Verequeti. Uma delas considera-o como sendo a estrela guia, em outra ele é o movimento do mar que se encantou num pássaro (FERRETTI, S. 1995). No TSBVQ, durante a festa em que é homenageado São Benedito e Vovó Quitéria, é comum ouvir o ponto: “Verequeti é pombo no ar”.

Pai Joaquim me informou que Verequeti representa o mar, além disso, em conversa informal com a pombagira Jainara (30/03/10) na crôa desse pai de santo, ela revela que pai Joaquim recebe Verequeti enquanto um homem velho. Essa informação de Jainara confirma o que relata Ferretti, S. (1995) acerca da faixa etária em que Verequeti encontra-se quando desce na casa de Nagô: “em alguns lugares como na casa das Minas, a Verequeti aparece como novo, e em outros, como na casa de Nagô, aparece como velho” (FERRETTI S. 1995, p.134).

As informações prestadas por Ferretti S. (1995) e por Jainara quanto à faixa etária de Verequeti estão em acordo com minhas investigações acerca do comportamento desse vodum durante o ritual de lavagem de pés e mãos. Portanto, com base nesses dados, compreendendo que o modelo do tambor de mina praticado no TSBVQ é oriundo da tradição Nagô. Essa constatação foi salientada quando analisamos a procedência de Manoel curador enquanto religioso preparado na Mina, sendo que este posteriormente concedeu os

ensinamentos dessa matriz a pai Joaquim.

Enfim, entendo que os membros do TSBQ mantêm e valorizam a crença na eficácia da lavagem de pés e mãos. Verequeti assume um papel decisivo nesse empreendimento, pois revela a todos(as) os significados do processo de realização da lavagem dos pés e mãos com as ervas, bem como assume para si a tarefa de sensibilizar os médiuns quanto à valorização dos sentimentos coletivos necessários para a consolidação do grupo do TSBVQ, para tanto, recorre a algumas “passagens” da vida de Jesus Cristo.

3 (DES)CUMPRIMENTO DE OBRIGAÇÕES E TRANSE DE POSSEÇÃO

“Quando dá meia noite galo canta gato mia
Oh, quem trabalha com exu não tem hora
não tem dia”.

(Cântico de abertura entoado pela pombagira Jainara)

A discussão que se segue é uma reflexão acerca da estrutura ritual do campo etnográfico TSBVQ. Pretendo explorar alguns aspectos do processo de (des) cumprimento de obrigações rituais, bem como do fenômeno qualificado pela literatura antropológica de transe de possessão.

3.1 (Des)cumprimento de obrigações

Pretendo investigar a partir de agora aspectos dos ritos denominados de obrigações. Por obrigação entende-se os deveres, encargos, pactos firmados com determinada entidade; esse compromisso dá-se com aquela entidade que é considerada como o guia de frente do médium. Esses ritos são imprescindíveis ao preparo mediúnico de filhos e filhas, pais e mães de santo, ou seja, sua finalidade é, sobretudo, a obtenção de uma satisfatória atuação com o guia durante o transe de possessão.

Os orixás, voduns, caboclos (as), encantados (as) e pretos (as) velhos (as), ou seja, os genericamente denominados de guias ou entidades espirituais exigem dos médiuns contínua dedicação, dispêndio de uma parte de sua força física, psíquica e dos recursos econômicos para a execução desses ritos. Segundo a perspectiva de análise de Geertz (1989, p.143): “O sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional”.

Tomo aqui as palavras de DaMatta para referir-se à relação estabelecida entre os crentes e o mundo sobrenatural:

Somos fiéis, devotos de santos católicos e também cavalos de santos de orixás, e com cada um deles nos entendemos muito bem pela linguagem direta da patronagem, das oferendas- sacrifício ou do patrocínio místico – por meio de preces, promessas, oferendas, despachos, súplicas e obrigações que, a despeito de diferenças aparentes, constituem uma linguagem ou código de comunicação com o além que é obviamente comum e brasileiro (DAMATTA, 2003, p.55).

Pode-se afirmar que a partir do cumprimento de obrigações é definida a relação dos crentes com os seres do “outro mundo”, satisfazendo, assim, os caprichos dos deuses e também dos fiéis, pois, por outro lado, os deuses podem atender às preces e às súplicas dos devotos, e por outro, os deuses ou guias espirituais exigem o cumprimento de obrigações. Assim sendo, o cumprimento de obrigação é uma forma de lidar, de se relacionar com as divindades, como atesta novamente DaMatta:

[...] as súplicas acompanhadas de objetos, na forma de promessas, oferendas e sacrifícios, são mais forte que um simples pedido verbal, pois implicam um cometimento mais denso e dramático, às vezes exigindo o gasto de recurso tirados da economia doméstica e pessoal do ofertante. Além disso, a promessa (e o sacrifício que ela exprime) é um pacto que obriga os dois lados a alguma ação positiva no sentido de resolver o problema apresentado. Se peço uma graça e, em seguida, faço o sacrifício de oferecer algo precioso à divindade de minha devoção, a lógica sacrificial, como mostrou Mauss – fundada, como a do presente, na reciprocidade – faz com que a divindade se obrigue a resolver o meu problema, atendendo à minha súplica (DAMATTA, 2003, p.50).

As religiões da matriz afrodescendente são reproduzidas cotidianamente através do cumprimento de algumas obrigações, pois desses atos rituais depende o próximo funcionamento dos locais de culto. Não há como crer ou acreditar na existência das entidades sem o compromisso e dedicação que é exigido pelos guias espirituais, conduzido pelo pai ou mãe de santo da casa, em que os filhos e filhas estão comprometidos nesse pacto. A esse respeito, Carneiro comenta que: “O orixá escolhe, entre os mortais, os seus cavalos, os intermediários através de quem se comunicará com os homens. Só a morte libera o cavalo da submissão ao orixá” (CARNEIRO, 1960, p.86).

No TSBVQ, a denominação “cumprimento de obrigações” contempla vários ritos que podem ser realizados por determinados meios e circunstâncias. Portanto, cumprir obrigação é participar dos ritos para dar passagem às entidades da linha da direita e da esquerda; acender ponto de luz; tomar banhos de limpeza com ervas antes do início dos ritos (tambores e festas); deitar no tempo para receber as bênçãos dos deuses e assimilar as forças da natureza durante os complexos rituais denominados de batismo e encruzo; preparar as “comidas de obrigação” ou despachos⁹⁵; respeitar o período de abstinência alimentar e sexual.

Compreendo que a orientação de tais normas aos médiuns que têm acesso ao transe de possessão pode ser pensado a partir do que Durkheim (2000) estabelece como a distinção existente nas religiões entre sagrado e profano. No caso das orientações de normas

⁹⁵ Para proteger os humanos, as entidades precisam estar fortes e bem alimentadas (sólidos e líquidos). Caso contrário, os crentes perdem sua proteção e podem ficar expostos a punições (CORRÊA, 2005).

aos médiuns, isto é, do cumprimento de obrigações, penso que está intrinsecamente relacionado com a ideia de “sagrado” e o descumprimento destas com a ideia de “profano”. Também corroboro a afirmativa do referido autor quanto à ideia de que os seres sagrados nas religiões têm como tarefa essencial a manutenção do curso normal da vida. Assim, parece que os sujeitos no TSBVQ, ao cumprirem suas obrigações enquanto médiuns estão em conexão com o mundo “sagrado” e, portanto, viabilizam o encaminhamento para o transe de possessão.

Nesse sentido, Durkheim (2000) afirma que não existe religião falsa e que os seres sagrados, desde as religiões mais simples, sempre tiveram por tarefa essencial manter, de uma maneira positiva, o curso normal da vida. Isso é, os seres sagrados de uma religião devem proteger, para que não aconteçam problemas de ordem material ou espiritual com seus adeptos.

É ainda Durkheim (2000) quem ensina que os fenômenos religiosos classificam-se em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As crenças são estados de opinião e consistem em representações e os ritos são modos de ação determinados. Assim, “só se pode definir o rito após se ter definido a crença”. Todas as crenças religiosas apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas (reais ou ideais) em duas classes, dois gêneros opostos traduzidos por duas palavras: sagrado e profano. É a divisão do mundo em “dois domínios que correspondem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano”.

Assim, a religião define as proibições e interdições e têm como finalidade impor respeito e impedir desrespeito, além de conferir poderes eficazes (DURKHEIM, 2000). Isto é, para o estudo em questão, as interdições alimentares e sexuais, por exemplo, quando não respeitadas, são consideradas como posturas impróprias e parecem ser motivo de impedimento ao transe de possessão. Sobre os ritos do batismo e encruzo, pai Joaquim comenta que:

O batismo na mina é para assentar a identidade, para afirmar melhor o médio, para a identidade ter acesso ao médio, para que o médio carregue mais respeito à essa identidade, para que essa identidade sempre tenha, em circulamento em vigia do seu próprio cavalo, e para que o cavalo fique ligado nessa identidade ... O encruzo é firmado para que esse médio possa ter a capacidade de trabalhar sobre outros serviços, que ele possa ter forças para se rebater-se e, se defender. O encruzo serve para que ele possa benzer uma pessoa, retirar um encosto de uma pessoa, e refazer suas caridades. A partir desse encruzo ele já em acesso de fazer por ele e pelos outros. É dando que se recebe.

Compreendo que os ritos do batismo e encruzo se encaixam naquilo que Turner (1974) considera como sendo ritos de passagem, pois é através da realização desses ritos que o crente transita da fase liminar, da qual o sujeito apresenta características ambíguas, até o renascimento, para se remodelado, investido de poderes e dotado de capacidades para atuar em uma nova fase de sua vida. Após a inserção do médium no grupo religioso, alguns médiuns preparam-se para a filiação aos laços sociais que determinam a hierarquia entre o pai de santo e seu filho (a), através do longo processo de iniciação ou batismo. O batismo é um ritual constituído de várias etapas, algumas públicas e outras privadas, segundo pai Joaquim:

A iniciação mediúnica ela, ela começa quando o médio começa a sentir os, os seus atos em choque espiritual. Quando o médio começa a sentir, ele começa a sentir certos problemas, tanto mental, como na parte nervosa, né, onde mais afeta as pessoas. Tem o médio que quando ele procura ele já está bastante atingido, já está no vício de bebida, já está em um problema mais e mais profundo, e aí agente vai tentar limpar o corpo dessa pessoa, para que ela possa ter uma mente mais limpa para começar a entrar na gira. Antes do médio começar na gira, tem uma sessão de limpeza do corpo, que nós chamamos de banho de ervas, que esse banho é feito aqui. Então o médio começa a passar por essa sessão de ervas de banhos, né, como dependendo do orixá que ele rege, do guia que rege, da erva que são se dedicada a esse filho, depois ...

Durante o rito público do batismo e encruzo, há a introdução de algumas contas mágicas no corpo do iniciando (na crôa) pela entidade que conduz o rito, elas simbolizam a nova etapa de vida mediúnica do crente. Conforme relata a filha de santo D.Aradi:

A mironga é uma coisa também muito importante. É muito importante que todos os médio, que é batizado e encruzado em que ter mironga. Porque o pai de santo tem que colocar a mironga. Porque Mironga é uma conta que é encantada, né, que todos os médios têm que ter mironga. É uma conta encantada que só ele pega e coloca na pessoa. Só quem é batizado, encruzada, é que ele coloca essa conta. Tem que ter. Todo pai de santo ou mãe de santo quando vai fazer um batismo ou encruzo, tem que colocar mironga. O filho de santo que está naquela hora se preparando.

Inicialmente, o processo para a realização do batismo é operado a partir da consulta aos guias espirituais, pois é necessário tomar conhecimento de qual é o santo ou a entidade dono(a) da cabeça do médium. Assim, tendo em vista a confirmação dessa informação, o pai de santo fará a escolha do material adequado para o preparo do médium.

Além dos banhos de limpeza com ervas aromáticas e outros ingredientes, aos filhos e filhas de santo é necessário realizar a deitada ou recolhimento (ritual privado) e o preparo das oferendas – que, dentre outras, envolve o sacrifício de animais de duas ou quatro

patas – ao guia ao qual deve sua obrigação. Além, é claro, do acendimento ou firmação de vários e sucessivos pontos de luz, de cores variadas, a depender da entidade espiritual.

A pessoa que se submete ao processo de batismo será orientada acerca da compra da(s) indumentária(s). Além de peças de roupas, como vestidos longos e blusas para as mulheres, e calças e camisas para os homens, há também que ser providenciada a compra e ou confecção do torso de pano ou touca, para defender a crôa, além de uma toalha (espada) que se tem com objetivo sinalizar a descida do guia e garantir proteção espiritual, pois se acredita que a crôa é o local onde há a descida dos guias. É necessária, também, a aquisição de outro apetrecho fundamental para a proteção e identificação dos guias do médium, a guia de miçangas e outros materiais, em cores e formas diversas, que variam conforme o santo ou entidade “dono(a)” da cabeça do médium⁹⁶.

Quanto ao rito denominado de encruzo, há a raspagem de um pequeno trecho do cabelo, para que em seguida se realize o corte do couro cabeludo do médium com uma pequena lâmina, durante rito público. Conforme pai Joaquim: *“Tem que ter o corte. Que aí é a marca da passagem, não é do guia. Que nós tamos entregando todo o poder positivo para que ele possa trabalhar”*.

Portanto, toda obrigação ritual, quer seja no âmbito público ou privado, realizada de uma forma ou de outra, tem como finalidade primordial conduzir os médiuns para o acesso ao mundo sobrenatural, através do transe de possessão. Vários relatos coletados por mim entre os médiuns do TSBVQ corroboram a ideia de que com o “corpo limpo” e boa concentração faz-se bom trabalho com os guias, pois eles retribuem com a proteção aos filhos(as) a quem lhes dedica atenção. Conforme atesta Ramos: *“Tudo isso tem por efeito produzir o fenômeno do estado de santo, estado psicológico especial de transe [...]”* (RAMOS, 1043, p.87).

3.2 Transe de possessão

O autor Velho (2003) caracteriza a moderna sociedade brasileira como aquela em que subsiste a crença em espíritos e sua periódica manifestação, através dos indivíduos. Em seu ensaio sobre indivíduo e religião na cultura brasileira, o autor enfatiza que:

O transe, possessão e mediunidade são fenômenos recorrentes na sociedade brasileira. No candomblé, na umbanda, no espiritismo, no pentecostalismo, e em outros grupos religiosos, entidades, espíritos, guias, o Espírito Santo, orixás

⁹⁶ Sobre a simbologia das cores empregadas nos paramentos, ver capítulo 2, subitem 2.7.

descem ou sobem, se incorporam, se comunicam etc. através de aparelhos, cavalos, ou do que costumam denominar de indivíduo agente empírico, unidade significativa da sociedade ocidental moderna nos termos de Louis Dumont (VELHO, 2003,p.33).

Contudo, Velho (2003) sugere que ao pesquisador cabe a tarefa de perceber o(s) significado(s) conferido(s) pelos indivíduos às diferentes experiências de possessão a que são submetidos. Para o autor, a religião é em si mesma produtora de experiências socioculturais e de significados. Velho acredita que na sociedade brasileira há, propriamente, uma ordem de significados que gira em torno da crença em espíritos.

Confundido por alguns pesquisadores, bem como por alguns sujeitos de nosso meio social (pessoalmente tive a oportunidade de testemunhar) com crise histérica, neurose ou até com estado epiléptico, o transe mediúnico tem sido objeto de reflexão e curiosidade; entretanto, deve-se entender que tal fenômeno possui caráter sociológico e não patológico, como assevera Bastide (1978).

Em decorrência dessa tomada de consciência por parte dos pesquisadores e crentes, as modalidades de culto afrodescendentes podem agora ser concebidas como um produto das relações entre os sujeitos, de suas concepções acerca do sobrenatural. Assim, percebida como um fato social, a possessão remete não só aos processos rituais que a tornam reconhecida e sancionada pelo grupo, como aos processos rituais que a tornam “sob controle” do médium.

Vale ressaltar que, segundo a perspectiva que adotamos aqui, a possessão, vista no contexto da realização dos ritos denominados de tambores e festas, é um fenômeno que ocorre efetivamente a partir do cumprimento de obrigações, em que estão pautados os preceitos da religião.

Portanto, o efeito cumprimento das obrigações, ou seja, dos diversos rituais exigidos para a manutenção da relação ente homens e mulheres e seus respectivos guias ou entidades, quer seja através da realização do cerimonial de iniciação ou batismo, quer seja através do encruzo, da limpeza do corpo com os banhos de ervas, da prática do acendimento de pontos de luz, das restrições alimentares e sexuais, tem como finalidade primordial o acesso ao transe mediúnico.

Ao elaborar uma etnografia de certas casas de culto de candomblé na Bahia no final do século XIX, o maranhense Nina Rodrigues contribuiu decisivamente para atestar “cientificamente” o caráter patológico ao transe mediúnico. Para ele, trata-se de uma questão de ordem “[...] médico-legal” do estado mental da raça negra” (RODRIGUES, 2006, p.84). Essa apreciação de Rodrigues (2006) acerca do transe de possessão é baseada

nas formulações postadas por Janet e corresponde a uma demonstração de um comportamento histérico dos médiuns que “caem no santo”, e assim, são tomados por um estado de sonambulismo [...], “provocado pela alucinação da música sacra” (RODRIGUES, 2006, p. 80), e acrescenta: “com desdobramento e substituição da personalidade” (RODRIGUES, 2006, p. 74). Segundo o autor, o que caracteriza psicologicamente o estado de possessão é a amnésia ao despertar, esse também é um dos pontos de vista de Bastide (1978), no entanto trata-se de uma questão de controvérsia entre médiuns e pesquisadores.

As apreciações de Rodrigues (2006) têm o mérito de afastar qualquer ideia de farsa ou de fingimento, entretanto, não a descarta totalmente, pois há a possibilidade de que alguns médiuns possam fingir ou simular o transe, por exemplo, como uma medida estratégica para garantir ou manter o poder da liderança espiritual do grupo.

Arthur Ramos (1943) dá continuidade à perspectiva anterior, na qual mantém uma leitura médico-legal do transe de possessão. Assim com Rodrigues (2006), Ramos (1943) também possui formação médica, entretanto, atuou como professor de antropologia. Para o autor em tela, “a ‘queda no santo’ é um estado psicológico especial” (RAMOS, 1943, p.89). Baseado em pesquisas de campo, Ramos defende que a possessão dá-se, sobretudo nas mulheres, motivada por alguns processos, a saber, o cansaço fisiológico provocado pela dança e a fadiga motivada pela atenção dispensada aos cânticos indefinidamente repetidos, noite adentro. Na tentativa de caracterizar o estado de santo a partir de uma descrição minuciosa, Ramos (1943) afirma que “há toda uma variedade de expressão no ‘estado de santo’, desde os simples delíquios passageiros, até as mais violentas explosões motoras com suas clássicas convulsões” (RAMOS, 1943, p.89). Sua oposição, portanto, é nitidamente baseada em um ponto de vista médico e foi elaborado de acordo com categorias utilizadas por essa abordagem científica.

A mudança de concepção médica para uma abordagem sociológica do transe dá-se a partir dos trabalhos de Carneiro (1960) e Bastide (1978). Para Carneiro (1960), na religião afrodescendente, a possessão pela divindade nada mais é do que a aproximação do crente pela divindade, com o intuito de realizar uma comunicação. Nessa perspectiva, o crente é assim um instrumento dos deuses.

Por sua vez, para Bastide (2002), o êxtase é analisado como um fenômeno imerso nos processos rituais como é o caso dos ritos de iniciação, entre outros. Pesquisando o ritual dos inhames novos em Pobé, religião do Daomé, Bastide propõe a seguinte análise do transe:

O transe é, pois desejado pela sociedade, a dança terminal não tem outro objetivo senão provocá-lo – ele se enquadra dentro das representações coletivas que o grupo de fiéis faz a respeito dos deuses; é reflexo do mito e não desordem de movimentos, loucura exasperada (BASTIDE, 2002, p.143).

Bastide (1978) apoia-se em pesquisa de Herskovits entre outros africanos para descrever a possessão como um fenômeno “normal”, pois para o autor: “o transe de possessão tem caráter antes sociológico do que patológico (BASTIDE, 1978, p.34).

O transe ou a possessão pela divindade, conforme Carneiro (1960), se deve ao fato de que a divindade serve-se do médium como instrumento para sua comunicação com os mortais, entretanto, cada pessoa tem uma entidade protetora, além do que se deve ressaltar que cada entidade tem um caráter pessoal, particular, isso equivale dizer que ela caracteriza cada filho(a) de santo.

A esse respeito, Velho (2003) diz que existe uma individualização do guia ao nível dos cavalos, pois ele acredita que isso é bastante evidente na umbanda, quando se enaltecem as qualidades e ou evidenciam-se alguns “defeitos”. Por outro lado, no nível das entidades, também há que considerar suas diversas “carreiras morais”, que estão registradas nos relatos místicos e nos pontos encantadas, por exemplo.

Ao tratar do transe de possessão no contexto da umbanda paulista. Concone (1987) propõe que se deve percebê-lo como uma problemática que encerra duas discussões básicas. A primeira é sobre a questão da conceituação, pois não existe consenso dos autores que abordam o assunto acerca do uso das categorias transe de possessão, que diz respeito ao porquê do transe, à sua descrição e das suas circunstâncias.

Antes de tratar das questões acima, é importante salientar sobre o transe de possessão:

Nos grupos onde o T. e P. são frequentes, tais fenômenos fazem parte, por assim dizer, do cotidiano e se inserem profundamente no universo das crenças dos grupos sociais que os cultivam, tendo uma significação muito especial, tanto para o grupo, que é o que nos interessa, como para o indivíduo, dando-lhe novo significado à existência (CONCONE, 1987, p.93).

Portanto, percebe-se que tanto Velho (2003) quanto Concone (1987) destacam a importância de perceber o significado do transe como um fenômeno que comporta uma dimensão emocional socialmente reconhecida e valorizada.

De volta à discussão de Concone (1987) sobre o problema da conceituação dos termos transe e possessão no contexto religioso. Quando este diz respeito ao aspecto sociológico da questão, deve-se perceber que a palavra transe é um conceito vinculado ao contexto psiquiátrico, pois se refere a estados alterados de consciência; o termo transe,

tecnicamente falando, remete a explicações não místicas, ou seja, trata apenas dos aspectos somáticos do fenômeno.

Já com relação ao termo possessão, Concone (1987) afirma que essa categoria define uma crença, um conjunto de fórmulas explicativas de caráter místico, e tal expressão, tecnicamente falando, só pode remeter ao contexto cultural no qual está associada, ou seja, a possessão, mesmo que esteja relacionada com estados dissociativos de qualquer espécie, “[...] se explica pela presença de determinado indivíduo, de seres ou forças sobrenaturais” (CONCONE, 1987, p.100).

A autora Concone (1987) acrescenta que o panorama das explicações culturais da possessão é rico, pois está relacionado a diferentes realidades e crenças. Ademais, sua pesquisa fornece elementos que possibilitam perceber que a crença na possessão apoia-se em alterações comportamentais, sensoriais, perceptivas e mnemônicas evidentes, e não lhe interessa serem estas alterações verdadeiras ou fictícias. Portanto, no contexto religioso, a autora acredita que tal fenômeno pode ser apreendido como o uso de uma expressão composta

– transe de possessão, pois o transe e a possessão ligam-se um ao outro.

A autora também destaca que o transe de possessão é um papel aprendido, quer seja através de recursos formais ou informais, o que remete aos processos sociais: “[...] o indivíduo terá tanto maior controle quanto maior for seu aprendizado ou sua prática. [...] nas cerimônias afro-brasileiras o médium [...] mais experiente é o que assume o transe mais rapidamente” (CONCONE, 1987, p. 101). Creio que tais afirmações possibilitam vincular a trajetória e experiência da vida mediúnica dos sujeitos pesquisados com a maneira pela qual assumem a condução de seus papéis enquanto filhos(as) de santo.

O transe de possessão, enquanto experiência mística, possibilita aos médiuns o acesso direto ao divino, e tais experiências resistem a uma explicação racional plausível. Os fenômenos decorrentes da experiência de possessão são: “o dom das línguas”, a profecia, a clarividência, a transmissão de mensagem dos mortos, além de outros dotes (LEWIS, 1971). A esse respeito o autor acrescenta: “Para muitos, de fato, esses fenômenos parecem fornecer provas persuasivas da existência de um mundo transcendente ao da experiência cotidiana comum” (LEWIS, 1971, p.18).

Para Lewis (1971), em algum estágio na história das religiões, fora encorajado, em certos adeptos, o transporte da exaltação mística, entretanto, tais encontros místicos não são encorajados de maneira uniforme nos diversos cultos religiosos. Ao tratar das

circunstâncias em que tais experiências transcendentais aparecem no contexto do cristianismo, Lewis revela que “apesar dos problemas colocados inevitavelmente pela autoridade eclesiástica estabelecida, é fácil compreender a forte atração que o êxtase religioso sempre exerceu dentro e à margem do cristianismo” (LEWIS, 1971, p.18).

O ato em si da experiência mística pode ser percebida por quem quer que seja, em qualquer lugar, pois ela é universal. A possessão caracteriza-se também por possuir uma linguagem e um simbolismo místicos (LEWIS, 1971). Para Lewis (1971), os estados de transe podem ser induzidos por uma série de estímulos e a pessoa que a ele recorre aplica-os de forma separada ou mesmo combinados. Tradicionalmente esses estímulos ou técnicas são: ingestão de bebidas alcoólicas, sugestão hipnótica, rápido aumento do ritmo respiratório, inalação de fumaças e vapores, música e dança, e ainda a ingestão de drogas. Também se pode obter acesso ao transe através de mortificação e privações impostas por outrem ou mesmo autoconduzidas, tais como o jejum, a fuga ou isolamento e a contemplação ascética, ou seja, a meditação transcendental.

De acordo com Lewis (1971) e Concone (1987), sejam quais forem os métodos empregados para o acesso ao transe, o que é importante é notar a interpretação dada pelas diferentes culturas ao fenômeno.

Já é tempo de assinalar o que Lewis (1971) entende por experiência mística:

O estado de dissociação mental (que pode variar muito consideravelmente em grau) e que, por conveniência, chamamos aqui de transe, está, conforme as circunstâncias e que ocorre, sujeito a diferentes controles culturais e a diversas interpretações culturais (LEWIS, p.50).

Lewis (1971) ainda acrescenta que a possessão, por ser uma entidade do mundo sobrenatural, nem sempre envolve o transe, pois em muitas culturas, e até com muita frequência, por exemplo, uma doença pode ser vista como sendo uma possessão de algum espírito. Isso é visto no tratamento da enfermidade relacionada à possessão, em que se induz ao transe. Portanto, para o autor a afirmação de que uma pessoa está possuída nada mais é do que uma avaliação cultural.

Em se tratando do terreiro em questão, os médiuns utilizam duas denominações para caracterizar o transe de possessão. Segundo estes atores sociais, há basicamente duas possibilidades de uma entidade, - quer sejam as da linha da direita (caboclos, encantados, índios, pretos velhos, voduns) quer as da linha da esquerda (pombagiras e exus), - possuir um religio: uma é definida pelas expressões irradiação ou sombreamento; enquanto que a outra denominação é incorporado ou possuído.

Ambas denominações revelam de uma forma geral a manifestação do espírito no cavalo, entretanto, irradiado e sombreado são usadas para referir-se ao transe de possessão como sendo um fenômeno com pouca intensidade, mas o suficiente para que o médium sinta a presença da entidade próximo ao seu corpo. Porém, em alguns relatos, irradiação e sombreado dizem respeito ao transe passageiro, bem como revela que o médium está parcialmente “consciente”⁹⁷. De acordo com o líder espiritual do grupo estudado:

O irradiação é quando a identidade possui uma pessoa que pode ficar com ele. Significa que aquela identidade está lhe acompanhando, está ali com você em seu presente, no seu trabalho, no seu ritual, no que você está dedicado a ser feito. Esse irradiação encontra o seu guia perto de você.

Já quando o indivíduo “sai de si”, ele é tomado totalmente por uma entidade, ou seja, atinge o estado de “inconsciência”, dessa forma o fenômeno é visto pelos membros do TSBVQ como sendo uma possessão. Assim proponho que a possessão determina a manifestação de uma entidade com suas particularidades, de uma forma intensa e completa, dificilmente podemos associá-lo ao estado de irradiação ou sombreado, pois o estado de possessão diz respeito a um patamar “superior” em que o médium é “tomado” pelo guia. Esse fenômeno ou estado de percepção deve-se, pelo ou menos em parte, ao poder de concentração que ele acionou e pela realização dos ritos de cumprimento de obrigação. Segundo o líder espiritual: “A incorporação se indica quando o guia se incorpora e lhe tira, e que você fica em transe por completo, você esquece que está neste mundo. Incorporação virtuosa”.

Os discursos dos filhos(as) de santo acerca dos significados e percepções do transe de possessão “consciente” e “inconsciente” estão no centro das preocupações de Halperin (1998), no contexto da religiosidade do tambor de mina de São Luís. Aqui os utilizo como parâmetro para analisar a realidade estudada no terreiro em tela. Para o autor, há basicamente três discursos sobre como se manifesta a possessão por uma entidade. No primeiro, fala-se do esquecimento total do que acontece ao médium quando em estado de transe de possessão. No segundo discurso, há referência ao “fingimento”, e o terceiro refere-se à possessão “incompleta”, ou seja, “consciente”.

Percebe-se que em tais diagnósticos são acionados mecanismos de controle

⁹⁷ É necessário esclarecer que os termos “consciente” e “inconsciente” referem-se ao que os sujeitos pesquisados entendem acerca dessa denominação.

social acerca da “veracidade” do transe. Segundo Halperin (1998, p. 79), é possível constatar que: “[...] alguns dos médiuns com mais experiência no transe, incluindo eventualmente várias mães e pais de santo, acreditam, geralmente de forma velada, que ser ‘consciente’ na verdade representa um grau mais avançado de mediunidade”.

Portanto, com base na constatação do autor, o transe de possessão analisado sob o ponto de vista da experiência religiosa do tambor de mina em São Luís é revelador de uma memória e consciência do que acontece durante o transcorrer dos ritos (HALPERIN, 1998). Conforme tal estudo, o transe “consciente” é definido por alguns médiuns maranhenses na medida em que pode possibilitá-los a não perder de vista o que acontece durante os ritos. Tal perspectiva revela uma “pista” para o estudo de transe de possessão no contexto do TSBVQ, pois, durante algumas conversas informais com os filhos(as) de santo, percebi que não há esquecimento de tudo o que fazem durante o transe de possessão.

Isso está de acordo com o ponto de vista de pai Joaquim sobre o transe inconsciente ou possessão, pois para ele é um fenômeno que tem, em média, a duração de trinta a quarenta minutos, e logo após esse período ele fica em estado de irradiação ou sombreamento. Entretanto, é válido mencionar que, para a filha de santo D. Toinha, o transe “consciente” é uma etapa superada em sua trajetória mediúnica, o que revela o caráter complexo desse fenômeno:

Olha no início dava. Porque no início era tipo assim...Assim... como se eu tivesse quase dormindo, quase acordada. Tá entendendo? Hoje não dá mais pra mim lembrar. Hoje o que se passa com o guia na crôa eu não sei. Não lembro de nada que acontece. Mas no início a gente lembra, porque fica assim neutra ainda, parece aí nem tá, sabe, parece que eles não, não, assim incorporam totalmente na gente.

Segundo relatos de D. Francisca, a mais antiga filha de santo filiada ao grupo, ocorre o mesmo diagnóstico do transe de possessão elaborado por D.Toinha:

Eles que tomam de conta. Atende, recebe os guias, e pronto, fica com eles. Aí faz um trabalho, ou faz uma curimba (ponto cantado). A gente não lembra. É assim como uma coisa que agente vai dormir. É muito difícil agente se lembrar de alguma coisa. Os outros é quem diz, fulano fez isso. A mediunidade é uma coisa séria. Tem pessoas que não quer. É médio e não quer receber.

Pode-se analisar os discursos de D. Toinha de D. Francisca à luz da perspectiva de Halperin (1998), quando esclarece que a maioria dos médiuns afirma que o transe “consciente” é sinônimo de possessão “fingida”, “incompleta”. Por outro lado, quanto ao

transe “inconsciente”, aquele em que o cavalo não se lembra do que aconteceu⁹⁸, esse remete a veracidade do transe de possessão:

O significado da consciência para os médiuns, em particular de ser “inconsciente”, é que no contexto religioso afro-brasileiro esta forma de mediunidade tem sido tradicionalmente associada com a autêntica possessão pelas forças divinas. Se alguém admitisse ter experimentado um estado de transe não-consciente poderia sugerir possessão “falsa” ou incompleta, colocando em questão sua autenticidade ou competência com “cavalo” ou “aparelho” espiritual (HALPERIN, 1998, p.82).

Na medida em que minha preocupação central é com a análise do processo de cumprimento de obrigação e com o encaminhamento do transe de possessão no transcórre de alguns ritos, pode-se fazer o caminho inverso e refletir acerca do que os sujeitos consideram com descumprimento dos preceitos, para através destes perceber quais os significados atribuídos aos ritos obrigatórios sancionados pelo grupo.

A este respeito, o relato da entidade Teresa de Légua na crôa de pai Joaquim parece-me revelador dessa questão, na medida em que essa entidade esclarece o motivo da saúda repentina de uma senhora, antiga filha de santo da casa, durante a realização do tambor de catimbó na noite do dia 22/05/2010. Nessa ocasião, após sua saída do rito, essa senhora, que permaneceu sentada no banco de alvenaria por algum tempo observando os demais médiuns trabalhando, revelou-se pessoalmente que se ausentou do referido tambor porque sentira uma dor relacionada à gastrite, e, em decorrência desse incômodo, não conseguira dar continuidade ao trabalho.

Tal ocorrência me chamou a atenção e, alguns dias após a realização daquele tambor, durante uma sessão de caboclo, ouvi os esclarecimentos de Teresa de Légua na crôa de pai Joaquim acerca da não permanência da filha de santo durante o tambor de catimbó, a saber: “ela não chegou a tempo para tomar o banho de limpeza com ervas nem tampouco acendera o ponto de luz ou velas para suas entidades espirituais, com isso não haveria possibilidade de aguentar a corrente”. Teresa de Légua dá continuidade a seu relato acrescentando que: “Durante aquele ritual a entidade Nêgo Gerson abalou uma corrente de muita força, e somente aqueles que estão devidamente preparados podem aguentá-la. Mas, se não pode, pede agô e vá embora”!⁹⁹

⁹⁸ Já ouvi por diversas vezes relatos de que espírito ou entidade nenhuma na crôa de um médium deseja beber água, embriaga-se ou sai para urinar. Há inclusive quem defenda, tal como a mãe de santo D. Livramento (líder do Terreiro Caboclo Sete Flechas), de que as entidades não fazem uso de bebida e cigarro, sendo necessário apenas que estes produtos sejam arriados no quartinho dos exus e pombagiras antes do início dos ritos.

⁹⁹ Ultimamente, tenho registrado que alguns guias (em transe com pai Joaquim) têm frequentemente recorrido a esta “frase de efeito” para referir-se a possíveis descumprimento de obrigação.

Em outra oportunidade, durante a realização da festa da pombagira Jainara na noite de 27 de julho de 2010, tomei conhecimento de um acontecimento que revela os sentimentos que o grupo empresta ao descumprimento de obrigação aos ritos da casa. Desta feita, tal acontecimento motivou-se devido ao impedimento imposto a um filho da casa, o Sr. Silvio, pelos próprios filhos e filhas de santo. Passo então ao desdobramento dos fatos.

No transcorrer da festa da pombagira Jainara, após a descida de exu Veludo e por conseguinte a incorporação da entidade dona da festa, são arriadas as oferendas no piso do barracão grande. De acordo com o cronograma da festa, há a saudação às oferendas e, algum tempo depois, determinados filhos e filhas da casa são orientados por Jainara para recolher tais alimentos, que estão armazenados em alguidares de argila e novamente arriá-los, desta feita, no interior do quartinho da própria pombagira, que fica a poucos metros do barracão grande.

Segundo os relatos de D. Toinha e do Sr. Cacá, que foram convocados a participar do cortejo que conduz as oferendas, juntamente com D. Francisca, D. Aradi e o Sr. Silvio, dentre outros, ao chegarem diante da porta de entrada da casinha dos exus e pombagiras, o senhor Cacá e algumas das filhas de santo tomaram uma medida inusitada: não permitiram que o Sr. Silvio adentrasse com o agdá naquela construção de telhas e tijolos, por constatarem que ele estava com o “corpo sujo” e certamente poderia “atrapalhar o andamento dos trabalhos”.

A justificativa para a atitude de impedimento do Sr. Silvio ditada pelos filhos e filhas de santo é a de que o jovem não havia tomado seu banho de limpeza, nem tampouco participado da tradicional dormida no tempo – tais obrigações são consideradas fundamentais ao cumprimento das normas. Na mesma noite do ocorrido, Jainara tomou conhecimento do fato e concordou plenamente com o procedimento de seus filhos e filhas de santo¹⁰⁰.

Nesse trecho de sua fala, pai Joaquim aponta alguns aspectos da importância dos banhos de limpeza para o preparo dos médiuns:

Sim, muito fundamental raízes, plantas, caules, flores, tudo é fundamental dentro de uma casa. Na minha casa é muito fundamental, tanto para os filhos da casa que estão desenvolvendo, como que já estão preparado, como pras pessoas que visitam, como para as pessoas que possuem certas enfermidades de doenças, e como pra

¹⁰⁰ Segundo relato do Sr. Cacá, vez ou outra o jovem Silvio participa de toque em diferentes terreiros da cidade sem prévia autorização de pai Joaquim. Durante a realização de um tambor da linha direita realizado no TSBVQ, tive a oportunidade de observar que o Sr. Silvio “puxou” uma doutrina para os exus (entidade da linha esquerda), e logo foi prontamente advertido pela entidade que presidia tal rito.

se retirar qualquer tipo de bebida, de vício, a erva é importante. Na minha casa não há o trabalho, não há o ritual sem erva, tem que ter. Tanto para o banho espiritual com as cascas e raízes, como as garrafas para curar enfermidades. Eu atou muito os banhos, aqui usados são arrudas, alfavaca, manjerição, tipi que se chamam guiné, né, pau angola, alevante, enfim, várias.

Gostaria de citar outros relatos que colhi em algumas conversas informais com duas filhas de santo e com a irmã de uma delas, que também evidenciaram a importância do cumprimento de obrigação e os encargos ao descumprimento das regras. As três senhoras por mim consultadas admitiram tomar conhecimento da violação ao processo de reclusão durante os preparativos para o rito de batismo de uma filha de santo. Nesta oportunidade, a filha de santo senhora Jacira estava submetida ao período de resguardo, devendo permanecer por três dias consecutivos em reclusão antes de sua saída para o rito público; contudo, durante esse período, foi procurada por um jovem residente no bairro Vazantinha e com este praticou atividade sexual, que resultou posteriormente na geração de uma criança.

Ao tomar conhecimento da atitude que rompe com o padrão moral aceito pelo grupo, a dona espiritual da casa, Vovó Quitéria, impôs uma severa punição à filha de santo. Segundo declaram as informantes consultadas, a preta velha “lhe jogou uma doença de pele qual sarampo, com isso seu corpo ficou coberto de chagas”. Diante de tais relatos, que muito me impressionaram, não pude resistir à idéia de perguntar ao próprio pai Joaquim, que confirmou todas as informações prestadas pelas filhas de santo, mas não fez comentário detalhado acerca do ocorrido. Para a filha de santo D. Aradi, é necessário entender que o trabalho com os guias é algo que necessita de cuidados como a limpeza do corpo. Ela entende que ao corpo é necessário o preparo, mas há aqueles médiuns em que:

O corpo não está preparado, tá entendendo? Por isso é que a gente tem que tá com o corpo preparado e limpo, porque quando a gente dá a crôa da gente para o guia, você tem que estar forte e firme, porque ali vem o bem e vem o mal. Vê que você recebe uma corrente mau e o seu corpo não está preparado, você vai sofrer e às vezes até morre. E às vezes até morre. Porque você tá tão fraco, né, seu corpo tá tão sujo... E seu corpo não tá preparado para resistir e aguentar aquele caboco. Porque tem caboco que vem mansim, mas tem outros caboco quando pega você, pega e tá pegado. E a nossa limpeza, né. Nós temos, que é que eu quero dizer, os nossos... Uma comparação. Sábado vai ter tambor, não é toda coisa que eu posso comer. Peixe de esporão eu não posso comer, eu não como manjuba, eu não como ostra, eu não como caranguejo, eu não como coco, eu não passo debaixo de cerca, tá entendendo?

Conforme salienta D. Aradi, as regras de obediência para a limpeza do corpo físico e espiritual dos médiuns é fundamental para a realização dos ritos e para a integridade física dos médiuns. No trecho abaixo, a mesma religiosa fala do preparo do corpo para receber as

entidades da linha da esquerda:

Ah, os exus é uma coisa muito boa e muito perigosa. Esse é que agente deve tá mesmo preparado. Porque exu já pertence à outra linha, né, já pertence a Lúcifer, é esse povo assim, né, é muito perigoso. Muito, muito, muito mesmo, aquele ali é que agente deve está mesmo com o corpo preparadíssimo para receber ele, porque exu, meu fio, três leu, eles levam na hora. Se você não souber receber ele... Eles levam você dentro de poucos dias, que aquele que é perigoso.

Em outro relato, desta feita de D. Toinha, percebe-se que sua avaliação acerca da disciplina com o preparo do corpo e sua relação com o transe de possessão.

É, exatamente, porque a gente já tem o corpo aberto, e quando agente ta se preparando, agente fica com o corpo mais aberto. Só que agente tem que ta com o corpo limpo para receber os guias de luz. Porque num encruzamento (encruzilhada) desse aí ... agente tá se preparando, ta com o corpo aberto, ta arriscado a pegar qualquer demanda. Qualquer coisa ruim.

Em conformidade com a análise de Douglas (1976) acerca das regras de limpeza e higiene do corpo, percebe-se o caráter simbólico dessas práticas na medida em que os ritos de pureza são uma contribuição positiva para a expiação. Para a autora, os rituais de pureza e impureza criam uma unidade na experiência. Diante disso, sujar o corpo é perigoso, pois ele é reconhecidamente uma fonte de poder. O corpo é a própria “morada” dos deuses, e sujá-lo ameaça as crenças e a ordem ideal do grupo. A transgressão dessa ordem é fonte de perigo.

Como se sabe, a sujeira é, essencialmente, desordem. Não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê. Se evitamos a sujeira, não é por covardia, medo, nem receio ou temor divino. Tampouco nossas ideias sobre a doença explicam a gama de nosso comportamento no limpar ou evitar a sujeira. A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente. (DOUGLAS, 1976, p.12).

Vimos que a cultura é quem determina e regula as interpretações que são dadas à experiência do transe de possessão, portanto, dar passagem ao guia é uma possibilidade do médium de garantir a viabilidade do bom encaminhamento do ritual do terreiro do qual faz parte. Assim, com base em minhas pesquisas com os médiuns do TSBVQ, é possível afirmar que o transe de possessão por espírito possibilita, entre outras coisas, que lhe foi dada permissão para adentrar no mundo espiritual, dominado por seres “invisíveis”; que “está em dia” com sua entidade, pois fez a limpeza do corpo e respeitou e cumpriu algumas interdições, afirmou ponto de luz para seu guia e manteve a concentração focada em sua entidade espiritual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo os dados que consegui reunir a partir de um minucioso trabalho de campo, aliado à bibliografia consultada sob orientação de professores das disciplinas cursadas e em particular meus orientadores, foi possível entender alguns aspectos da religiosidade praticada no Terreiro de São Benedito e Vovô Quitéria em Parnaíba (PI). Constatei que se trata de uma prática religiosa híbrida oriunda de um conjunto de crenças obtidas através de diversas matrizes indoafrobrasileiras. Conforme registrado, o grupo dos médiuns do referido terreiro costuma identificar sua religiosidade como umbanda e, com menos frequência, como sendo praticantes de mina (tambor de mina).

Não obstante, embora em seus discursos referiram-se apenas a essas duas denominações, constatei que os ritos realizados pelos religiosos operam a partir de outras modalidades religiosas, tais como as linhas da mata e de cura. Além da importância prestada pelos religiosos ao culto dos exus e pombagiras; a entidade Jainara destaca-se entre as demais entidades por sua popularidade, simpatia e destreza com os trabalhos que empreende, o que confere às entidades da linha esquerda a realização da maior quantidade de trabalhos solicitados pelos clientes e com isso respondem pela maior parte dos recursos para manutenção econômica do terreiro.

De acordo com pesquisas recentes na região de Codó (MA), considera-se a terecozeira “Maria do Piauí” como uma das pioneiras pela introdução do cruzamento entre a linha da mata e do tambor de mina em Parnaíba. Com base nessa informação, é válido afirmar que o TSBVQ dá continuidade à crença nas entidades espirituais dessas matrizes religiosas e nos seus modelos rituais. A presença de uma entidade híbrida oriunda do Terecô, Teresa de Légua, em quase todos os ritos da casa, e do vodum Verequeti em uma única oportunidade, atestam a abrangência da cosmologia adotada nesse espaço religioso e sua peculiaridade.

Além disso, também destaco que a adoção do tambor de mina (de matriz Nagô) e dos ritos com a linha de cura realizada pelos caboclos, encantados, índios, pretos velhos e mestres, emprestam aos religiosos do TSBVQ a qualidade de ser considerado como o único terreiro da cidade de Parnaíba que opera a partir de tais modalidades religiosas.

Em funcionamento desde meados da década de noventa do século passado, o TSBVQ consolida-se enquanto uma agência de prestação de serviços mágicos, espirituais, farmacobotânicos, ou terapêuticos, haja vista a rede de relações que os médiuns estabelecem com religiosos de outros terreiros, tanto em estados vizinhos quanto em São

Paulo, Rio de Janeiro e Alemanha, o que pode ser considerado como condição legitimadora de sua identidade religiosa.

Nesse espaço religioso, de “propriedade” de Vovó Quitéria com o apadrinhamento de São Benedito, os ritos de passagem ou de feitura de cabeça não são rituais impostos por seu líder espiritual. Assim sendo, o batismo e ou o encruzo não foram realizados por todos os médiuns integrantes do grupo, entretanto, em alguns casos, a feitura da cabeça (batismo) foi realizada em outro terreiro.

Alicerçados em variadas e diferentes maneiras de realizar o cumprimento das obrigações, alguns públicos e outros no âmbito privado, o batismo e o encruzo fazem parte de “momentos solenes” para quem os experimenta; todavia, há outras obrigações que são realizadas com maior frequência pelos médiuns, antes do início das festas e dos tambores, que se destinam ao encaminhamento do transe de possessão.

A realização do “banho” de limpeza preparado com ervas para a limpeza do corpo é considerado como uma prática privada, pois é executado em local adequado. Enquanto que o acendimento das velas é obviamente um rito público, embora alguns religiosos também o façam no âmbito do espaço familiar. Além disso há que destacar as rezas e orações além da concentração nas entidades que exercem poder sobre os religiosos – essas são consideradas pelos médiuns experiências religiosas determinantes para o êxito dos ritos que necessitam de um médium preparado para “entrar” em transe de possessão com “suas” entidades.

A limpeza do corpo é uma categoria nativa imprescindível para a manutenção de suas práticas e crenças religiosas, na medida em que há o iminente perigo dos castigos e punições por parte dos seres invisíveis e do próprio pai de santo, bem como para a manutenção da integridade física e espiritual dos médiuns. Contudo, não quero dizer com isso que o médium que infringiu essa regra não tenha acesso ao transe de possessão, mas apenas desejo ressaltar que a inserção dos religiosos no grupo se faz mediante o acolhimento dessa exigência e ao aceite do poder da autoridade institucional.

Portanto, nesse contexto, o exercício do controle do corpo a partir da realização dos ritos de “purificação” legitima o encaminhamento do transe de possessão entre os filhos e filhas de santo. Nesse sentido, há a manifestação do poder da entidade espiritual ou do próprio pai de santo que preside o rito, pois quem não entrega o corpo à autoridade ritualista não tem sua mediunidade reconhecida. Assim vale a pena recordar mais uma vez a frase que pai Joaquim menciona frequentemente: “quem não fez a obrigação, pede algo e vá embora!”.

REFERÊNCIAS

- ALVES – MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F. O planejamento de pesquisas qualitativas. In: **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2004.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- _____. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- _____. O catimbó. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- _____. Uma festa dos inhames novos em Pobé. In: LUHNING, Angela(Org.). **Verger-Bastide: dimensões de uma amizade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BRANDÃO, C. R. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA A.; ZICMAN, R. (Orgs.) **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CADERNOS DO PATRIMÔNIO CULTURAL DO PIAUÍ. **Conjunto histórico e paisagístico de Parnaíba**. Teresina: Superintendência do Iphan no Piauí, 2010.
- CARNEIRO, E. **Umbanda**. In: Candomblés da Bahia. S/I.: Ediouro,1960.
- CAROSO, C.; RODRIGUES, N. Exus no candomblé de caboclo. In PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CARVALHO, J. G. de. O encontro de velhas e novas religiões. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (Orgs.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes,1994.
- CASCUDO, L. da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: José Olympio/INL, 1972.
- CASCUDO, L. da C. Sessão de catimbó. In: **Seleta**. Rio de Janeiro: José Olympio/INL, 1972.
- CAVALCANTE, M. L. V. de C. **Origens, pra que as quero?:** questões para uma investigação sobre a umbanda. Rio de Janeiro: Religião e sociedade, 13/2, julho de1986.
- CANCONE, M. H. V. B. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP-CER, vol. 4 (Coleção Religião e Sociedade Brasileira),1987.
- _____. Caboclos e pretos velhos da umbanda. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CORRÊA, N. F. A cozinha é a base da religião: culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs.) **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: FioCruz, 2005.

DAMATTA, R. Os caminhos para Deus. In: **O que é o Brasil?** Rio de Janeiro, 2003.

_____. **Relativizando:** uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

_____. **Encantaria maranhense:** o encontro do negro, do na cultura afro-brasileira. In: NUNES, I. E (Org.). Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

_____. O caboclo na literatura antropológica na história do tambor de Mina. In: **Desceu na Guma:** o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: Edufma, 2000.

_____. Religião afro-brasileira e pajelança de negro no Maranhão: pensando sobre a intolerância. In: FERRETTI, M. (Org.). **Pajelança do Maranhão no século XIX:** o processo de Amélia Rosa. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.

_____. **Repensando o turco no Tambor de Mina.** Afro-Ásia (UFMA), Salvador, v.15, n. MAR, p. 56-70, 1992.

_____. **Tambor de Mina e diversidade afro-brasileira no Maranhão.** Artigo apresentado no Simpósio: Afro-diversidade. 53º Reunião Anual da SBPC. Salvador (BA): Universidade Federal da Bahia, 16/07/2001b.

_____. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

FERRETTI, S. F. A presença do tambor de crioula nos terreiros de Mina. In: **Tambor de crioula:** ritual e espetáculo. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002.

_____. **A terra dos voduns.** Encaminhado para publicação em Enciclopédia Cultural da Amazônia. São Luís, dezembro de 2006.

_____. **Os roteiros da fé do Maranhão.** Trabalho apresentado na mesa redonda o sagrado e o profano na cultura popular. Simpósio de Turismo e Cultura Popular, em 20/05/2008. São Luís (MA): SESC.

_____. **Repensando o sincretismo.** São Paulo: EDUSP, 1995.

_____. **Voduns da casa das Minas.** In: MOURA, E. M. de (Org.). Culto aos Orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

GASKELL, G. **Entrevistas individuais e grupais.** In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Orgs.). Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Petrópolis: Vozes, 2003.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

GOVERNO NO ESTADO DO MARANHÃO. **Imbarabô:** tambor de mina do Maranhão. Intérprete: Oliveira, J. de I. São Luís: Studio V, novembro de 2002, 1CD.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia.** Petrópolis: Vozes, 1987.

HALPERIN, D. **Memória e “consciência” em uma religião afro-brasileira:** o tambor de mina no Maranhão, *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.19, n. 2, out., 1998.

LEWIS, I. M. **Êxtase religioso:** um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LIÉGERO, Z. **Umbanda:** paz, liberdade e cura. Rio de Janeiro: Record; Nova Era, 1998.

LODY, R. **Coleções afro-maranhenses.** Patrimônios dos terreiros mina-jeje e mina-nagô e das festas de São Luís. In: O negro no museu brasileiro: construindo identidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARQUES, J. da G. **O Papel da igreja na colonização do norte do Piauí.** Teresina: Secretaria da Cultura Desportos e Turismo; Fundação Cultural do Piauí, 1987.

MARQUES, N. M. **Breve resumo histórico da cidade de Parnaíba:** da sua origem até a elevação a categoria da cidade (Mimeo.). Parnaíba, 2000.

MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. Pajelança e encantaria amazônica. In: **Encantaria brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MINAYO, M. C. de S. **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MOREIRA, A.; ZICMAN, R. **Misticismo e novas religiões.** In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (Orgs.). **Misticismo e novas religiões.** Petrópolis: Vozes, 1994.

OLIVEIRA, D. E. de. **Cosmovisão africana no Brasil:** elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia de Letras, 2001.

PRANDI, R. **Nas pegadas dos Voduns**: de como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do Tambor-de-Mina. Afro-Ásia, Salvador, nº 19/20, 1997.

RAMOS, A. **As culturas negras**: introdução à antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Casa do estudante do Brasil, 1943.

REGO, J. M. A. N. **Dos sertões aos mares**: história do comércio e dos comerciantes de Parnaíba (1700 – 1950). 2010. Tese (Doutorado em História Contemporânea) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro.

RODRIGUES, R. N. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/ed. UFRJ, 2006.

SANTOS, M. do R. C.; SANTOS NETO, M. dos. **Boboromina**: terreiros de São Luís. Uma interpretação sócio-cultural. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.

SERRA, O. O encontro das folhas. In: CARDOSO, C. (Org.). **Culturas, tecnologias em saúde e medicina**: perspectiva antropológica. Salvador: Edufba, 2008.

SHAPANAM, F., de. Entre caboclos e encantados: mudanças recentes na perspectiva de um chefe de terreiro. In: **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestre, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

TAVARES, D. M. da S. **A capela e o terreiro na chapada**: devoção Mariana e encantaria de Barba Soeira no quilombolo Mimbó, Piauí, 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Marília, São Paulo, 2008.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

TURNER, V. W. **O processo ritual**: estrutura a antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELHO, G. Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença. In: **Projeto e metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ANEXOS

ANEXO A-GLOSÁRIO

Abatás- Os tambores de percussão: “tambor da mata” e “tambor demina”.

Abertura e fechamento dos trabalhos- Momentos solenes de um rito, do qual frequentemente os espectadores posicionam-se de pé, em respeito às orações, cânticos e discursos que são operacionalizados nessa ocasião.

Agdá- Vasilha fabricada em barro ou louça geralmente utilizada para depósito de alimentos e banhos de limpeza.

Água sagrada- Líquido devidamente preparado pela entidade religiosa ou pelos guias espirituais.

Agô- Palavra de origem Nagô que significa licença, muito usada nos candomblés de caboclo, bem como no tambor de Mina.

Assentamento- Lugar destinado a alguma entidade espiritual; guarda-se segredo sobre os materiais utilizados para “dar força” a estes espaços; pode ser uma pequena construção.

Banhos de limpeza- Atividades rituais necessárias para a “limpeza” do corpo físico e espiritual preparados com várias ervas. Têm diferentes finalidades.

Batismo no mar- Rito de passagem realizado nas areias de uma praia, tendo em vista a linha em que a entidade ou médium associa-se.

Carrega- Pessoa que costuma receber denominado guia espiritual.

Catimbó- Tambor realizado na linha de cura com finalidade terapêutica.

Cavalos, médiuns e filhos de fé- diz respeito aos sujeitos que têm acesso ao transe de possessão.

Combona ou Carbona- Pessoa que geralmente serve de assistência aos méduns e entidades.

Contra guia ou contra mestre- Entidade que protege o cavalo, no entanto é considerada hierarquicamente inferior à guia de frente.

Cortar corrente- Interromper o curso ou andamento de um rito. Refere-se também ao corte da energia desprendida durante o rito.

Crôa- A cabeça. Local da descida da entidade espiritual.

Curador(a)- O médium encarregado de entrar em transe com entidades da linha de cura. É considerado um pai de santo.

Dar passagem- Permitir ou encaminhar a “descida” do guia no médium. É deixar de ser possuído por uma entidade.

Deitada- Expressão utilizada para identificar o período de reclusão do médium em dormitório durante os ritos de passagem, o batismo e o encruzo.

Descida, arriar- Momento em que é desencadeado o transe de possessão.

Eira- O mesmo que terreiro.

Encruzo ou batismo- Ritos de passagem em que a entidade espiritual encarregada de presidir essa cerimônia, faz a “firmação” da entidade que é considerada como a “dona” do cavalo.

Feitura de cabeça- São ritos de passagem denominados de batismo e encruzo.

Ferro ou agogô- Instrumento musical que faz marcação dos toques do tambor; possui som agudo.

Festa dos brancos- Denominação dada às entidades nobres, príncipes, princesas, que descem durante a festa de Vovó Quitéria e São Benedito.

Festa e tambor- Ritos operacionalizados a partir do canto, da dança, do transe de possessão e da utilização da orquestra de percussão.

Firmado(s); (a)- Diz-se daqueles momentos solenes em que os médiuns, através da condução de uma entidade espiritual, entrega a crôa daquele ao seu guia.

Gira, tambor e toque(s)- Denominações utilizadas pelos médiuns para caracterizar os ritos públicos realizados a partir do canto, dança, percussão dos instrumentos musicais e do transe de possessão por espíritos. Entretanto, gira também se refere ao modo como os médiuns realizam o rito, ou seja, dispõe-se em forma de círculo, girando em sentido anti-horário, sendo que a liderança religiosa do terreiro é quem “puxa” a fila dos médiuns, acompanhada em seguida por aquele médium que é considerado como seu representante, a “segunda pessoa” da casa; este deve conhecer o funcionamento do rito para não permitir que a corrente se quebre.

Guia de frente ou de crôa- Entidade que é “dona” da cabeça do médium; diz-se que também há contra-guia.

Guia, entidade(s)- Denominações genéticas que os médiuns pesquisados utilizam para referir-se aos seres do mundo sobrenatural.

Guias ou rosários- Acessórios necessários na composição dos parâmetros utilizados nos diversos ritos; são os colares.

Imbarabô- Cânticos em dialeto Jeje e Nagô e alguns em português, que se designam homenagear e afastar as entidades da linha da esquerda dos toques de tambor de mina. Canta-se o Imbarabô no início e término dos ritos.

Levantamento de correntes- Período de interdição ritual.

Linha- Vocábulo adotado quando se refere à liturgia das modalidades religiosas indo afrobrasileiras e para os vários grupos de entidades espirituais associados a cada uma dessas modalidades(cosmologia)

Mandingueira- Pessoa que sabe empenhar recursos mágicos e feitiços.

Maracas ou cabaças- Instrumento musical produzido a partir da utilização de um vegetal denominado cabaça, em que após ser preparado para tal finalidade é amarrada a uma rede de contas de plástico ou miçangas grandes.

Mourões- Partes de madeiras ficados no centro do barracão, é considerado um local de força; também denominado deguna.

Obrigações- Refere-se aos ritos considerados imprescindíveis. Abrange um amplo leque de prescrições que vão desde a prática do “banho de limpeza” com ervas até a realização de um tambor em homenagem a uma entidade espiritual.

Oferendas- Comidas e bebidas escolhidas e preparadas sob orientação do líder espiritual ou entidade para homenagear determinada(s) entidade(s).

Passagem para as mãos de- Diz respeito à substituição de um determinado pai ou mãe de santo para um(a) outro(a) líder espiritual.

Pedra de assentamento- Pedregulho considerado como local de força, onde eventualmente despeja-se cachaça ou velas são acesas em sua base.

Pessoas da rua- É a denominação utilizada pelos médiuns e demais habitantes do bairro Vazantinha para acionar um marcador simbólico no que diz respeito à localização sociogeográfica dos habitantes que não residem naquele bairro, ou seja, refere-se às pessoas residentes do outro lado da ponte Simplício Dias, a qual atravessa o rio Igarapu e separa a Vazantinha do centro comercial da cidade de Parnaíba.

Picata- Casquinha em dimensões reduzidas construída em palhas e taipa para o assentamento de entidades, oferendas e pontos de luz.

Pombagira- É a representação do exu feminino, pertencente à linha da esquerda.

Pontos, curimbas ou doutrinas- Músicas entoadas durante os ritos.

Ponto de luz- Velas confeccionadas em cera e pavio.

Quartinho de segredo- Espaço dedicado à consulta espiritual, pública ou privada.

Sessões semanais- Cerimônias de consulta espiritual realizadas duas vezes por semana, com as entidades da linha da esquerda e outra com as da linha da direita.

Sombra- Espíritos que atrapalham a vida cotidiana de alguns sujeitos;

Tambor guia e Tambor contra-guia- São os “tambores de Mina”; o primeiro é percutido por um batazeiro experiente, pois este deve conhecer suficientemente as letras e o rito das doutrinas para aplicar a batida adequada; e ao segundo cabe a tarefa de seguir o ritmo daquele. No tambor de mina há basicamente três ritmos: corrido, repicado ou repinicado e o dobrado.

Terreiro cruzado- Espaço religioso que adota duas ou mais modalidades religiosas ou linhas espirituais.

Trabalhar- Vocábulo empregado pelos médiuns para dar conta de uma ampla variedade de situações; de uma forma geral, diz respeito à pessoa ou entidade que está realizando atividades religiosas dentro ou fora do barracão.

Transe de possessão- Refere-se ao estado alterado de consciência, ao êxtase, vivenciado pelo médium quando do “recebimento” ou do seu contato com a(s) entidade(s). Este estado requer condições especiais, dentre elas, a capacidade de a pessoa entrar em transe.

Virada para as matas- Momento ritual em que os cânticos e toques da orquestra de percussão são destinados a homenagear as entidades da linha da mata.

Voduns- Algumas das entidades culturais no tambor de mina Jeje e Nagô.

ANEXO B-CÂNTICOS

Defuma esses filhos nas horas de deus
Povo de umbanda vem, vem ver irmão teu
Defuma esta seara nas horas de deus
(Teresa de Léguas; defumação do barracão grande)

Eu estava incensando terrero, o lenço caiu de vossas mãos
Tava incensando terrero de dom Jorge, tava incensando de dom João
Vamo incensá, meu irmão, vamo incensá, vamo incensá a eira de dom João
(Teresa de Léguas; defumação do baracão grande)

Defuma terreiro com a virgem Nossa Senhora
Vou defumá o terrero com três pá da angola
Defuma o terrero com Deus e Nossa Senhora
Vou defumá o terreiro com três pá da angola
(Defumação do terreiro e dos presentes)

Nossa Senhora incensou seu bento filho
Para os seus filhos adorá
Ah eu incenso essa era de caboco pro mal passar e a felicidade entrará
(Teresa de Léguas na linha de cura; defumação do barracão grande)

Defuma com as ervas de jurema, defuma com arruda e guiné Alecrim,
benjamin e alfazema, é vamos defumá filho de fé
(Teresa de Léguas na linha de cura; defumação do barracão grande)

Ô mestre liga essas corrente, com a chave de ouro na mão
Na frente vem meu senhor são Jorge, e atrás o rei Sebastião
Liga as corrente, vamo trabalhá, pra vê as força que o banzeiro dá
Balança o mar, meu pai, balança o mar, meu pai, para ver as força que o banzeiro dá
(Tambor de limpeza do barracão)

Pássaro branco avoou avistô
Mamãe abre a mesa de nosso senhor
É com a força do pai eterno, mamãe abre a mesa de nosso senhor
(Teresa de Léguas na linha de cura)

Vô buli na aldeia
Vô chamá caboco pra baiá na terra alheia
(Teresa de Léguas na linha de cura)

Ê chama tudo enquanto é moço, e vamos trabalha
Trabalhá, trabalha, São Benedito é rei do mar
(Teresa de Léguas na linha de cura)

Eu sô índio das floresta, das campinas do deserto
Meu senhor, minhas senhoras, meus trabalhos estão abertos
(Teresa de Léguas na linha de cura; cântico de abertura)

Chama caboco pra meu terreiro, chama caboco de toda êra chama
caboco pra trabalhá, chama caboco no chiá do maracá
(Teresa de Léguas na linha de cura; cântico de abertura)

Santo Antônio de batalha, com Jesus em meu altar
Vou abrir a minha mesa pra Jesus abençoar
(Teresa de Léguas na linha de cura; cântico de abertura)

Ela é Daomé eu sô daomeana
Avouo pombo branco, de cima da pedra africana
(Vovó Quitéria)

Oh, Quitéria onde é sua morada
Debaixo daquela árvore onde fica ensobriada Atendei
nosso pedido que nós somos teus criados

(Vovó Quitéria; oração de despedida)

Não mexa comigo moço, que eu não mexo com ninguém

Quitéria faz mal, Oh, Quitéria faz o bem

Vou dizer pra São Benedito no terreiro de Belém

(Vovó Quitéria; cântico de despedida)

Sou preta de mina, da eira de Nagô

Sou preta da mina de ouro, eu sou neta de babalaô

(Vovó Quitéria; oração final)

Tu abre as portas mamãe, que Alice Correa chego

No dia quinze de agosto, eu fui a praia banhá,

e lá perdi meu amante, e me encantei lá no mar

(João de Uma com D. Francisca)

Ô mestre, liga essas corrente, com a chave de ouro na mão

Na frente vem senhor são Jorge, e atrás o rei Sebastião

(Teresa de Légua na linha de cura; cântico de entrada)

Chama caboco pra meu terreiro, chama caboco de toda era

Chama caboco pra trabalhá, chama caboco no chiá do maracá

(Teresa de Légua na linha de cura; cântico de entrada)

Foi lá em Alcântara, onde minha arara parou

Tu não me mata, tu não me mataçador

Tu não leva minhas pena pra casa de curadô

(Teresa de Légua)

Deu um nó na fita verde e abalei meu maracá Sai

pra lá espírito mal, vai pras ondas do mar

(Teresa de Légua na linha de cura)



Mesa do tambor de catimbó realizado em maio de 2010 (rito da linha de cura)



Oferendas aos exús e pomba giras durante a festa de Jainara em 2010



Pai Joaquim em transe com Verequeti durante o rito denominado lavagem de pés e mãos; ele descobre as imagens católicas, finalizando o período de interdição ritual (levantamento de correntes)



**Em primeiro plano, o cruzeiro das almas e a casinha para acendimento de pontos de luz;
ao fundo à direita a casinha de Vovó Quitéria em palhas e taipa**



**Assentamento de exús e pomba giras situado ao fundo da área do sítio do TSBVQ,
próximo ao igarapé**



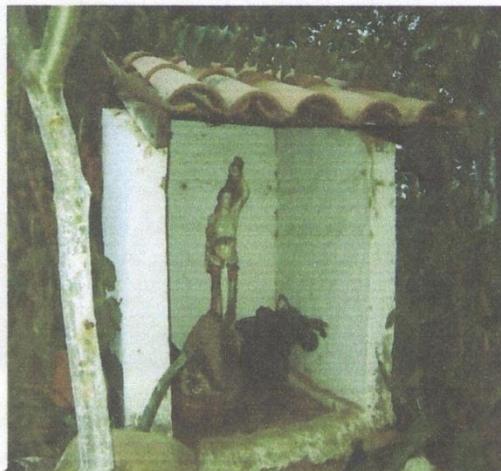
**Casinha de Vovó Quitéria; ao fundo duas portas que dão acesso ao quartinho de
dormida (deitada) durante os ritos de batismo e encruzo**

ANEXO C – FOTOGRAFIAS

Nêgo Gerson durante tambor de catimbó em 2010 (linha de cura)



No primeiro plano, o assentamento de Seu Tranca Rua (exú), e ao fundo, entrada social do barracão grande



Assentamento de São Sebastião/Oxossi no jardim do sítio do TSBVQ



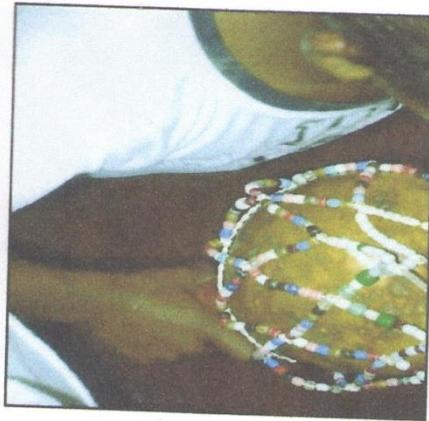
Tambor de Iemanjá realizado em fevereiro de 2010 nas areias da praia da Pedra do Sal



Médiuns na gira em volta do mourão central; festa de Jainara em 2010



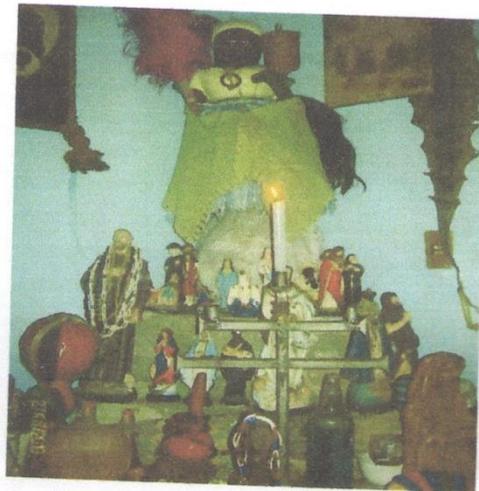
Procissão em homenagem à São Benedito no segundo dia da festa de em homenagem ao santo católico à e Vovó Quitéria em 2010



Cabaceiro durante a festa de São Benedito e Vovó Quitéria em 2010



Batazeiros preparam-se para acompanhar mais uma doutrina; festa da pombagira Jainara em 2010; ao centro está o “tambor da mata”, à direita o “tambor de mina”



Assentamento de Vovó Quitéria (imagem do alto) no espaço do “quartinho de segredo”



Rito na linha da direita; primeiro barracão instalado no interior da casa de morada da família do pai de santo, no bairro Vazantinha (construção em taipa e telhas)



Verequeti lava os pés da assistente Livramento (*in memorian*) com banho de ervas em 2010

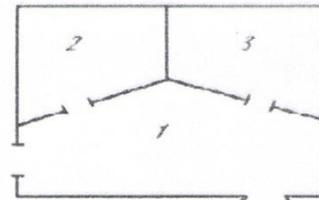
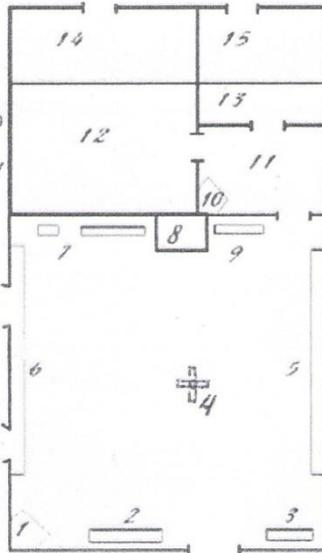
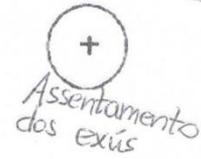
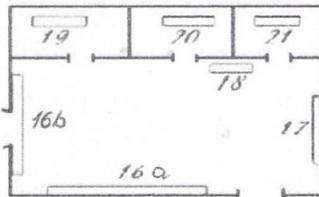


Rito em que pai Joaquim é encruzado por Rei Sebastião na crôa de Manuel curador; Tenda Pai Oxalá Toia Verequeti em São Luis (MA)

ANEXO D - CROQUI DOS ESPAÇOS DO TSBVQ

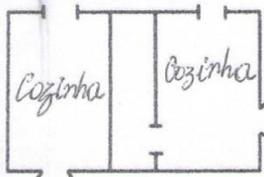
Barracão grande

1. Assentamento dos índios
2. Ass. de Iemanjá
3. Ass. de Xangô
4. Mourão (gunga)
- 5 e 6. Assentos em alvenaria
7. Tambores ("mata" e "mina")



Casinha de Vovó Quitéria
 1. sala de estar
 2 e 3. quartos (deitada dos médios em ritos de passagem)

8. Altar católico
9. "Tambor de mina"
10. Assentamento de Vovó Quitéria
11. Quartinho de segredo
12. Espaço interdito ao público
13. sala
14. Banheiro



15. Quarto de dormir
- Casinha dos exús e pombagiras

- 16a 16b - Assentos em madeira
- 17 - Assento em madeira (percussionistas)
- 18 - "Tambor da mata"
- 19 - Assentamentos de Jainara
- 20 - exú Velud
- 21 - Maria Padilha