



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS
PROJETO GEOAFRO

FRANCISCO DE ASSIS ALVES

NGOMA NA MATA É TERECÔ: CODÓ, A CIDADE DOS TERREIROS

SALVADOR-BA
2025

FRANCISCO DE ASSIS ALVES

NGOMA NA MATA É TERECÔ: CODÓ, A CIDADE DOS TERREIROS

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

Biblioteca CEAO - UFBA

A474 Alves, Francisco de Assis.

Ngoma na mata é Terecô: Codó, a cidade dos terreiros / Francisco de Assis Alves. - 2025.
191 f.; il.

Orientador : Prof.º Dr.º Rafael Sanzio Araújo dos Anjos.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Centro de Estudos Áfro-Orientais 2025.

1. Cartografia étnica. 2. Diáspora africana. 3. Quilombos. I. Anjos, Rafael Sanzio Araújo dos. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Centro de Estudos Áfro - Orientais III. Título.

CDD - 305.896081



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa Multidisciplinar de Pós-graduação
Em Estudos Étnicos e Africanos
MESTRADO ACADÊMICO

TERMO DE APROVAÇÃO “NGOMANAMATAÉTERECÔ: CODÓ, ACIDADE DOS TERREIROS”

FRANCISCO DE ASSIS ALVES

BANCA EXAMINADORA
Prof. Dr. António Alexandre Isidio Cardoso
Universidade Federal Do Maranhão
(Externo)

Prof. Dr. Fabiana Pereira Correia
Universidade Federal Do Maranhão
(Externo)

Prof. Dr. Marcelo Nascimento Bernardo Cunha
Universidade Federal da Bahia
(Interno)

Salvador, agosto de 2025.

Dou fé

Prof. Dr. Rafael do Sánio dos Anjos
Universidade de Brasília
(Orientador)

AGRADECIMENTOS

Agora aliviado, cansado de tudo, mas, jamais d agradecer.

Inicialmente, agradeço à minha anterioridade, à ancestralidade, a Se Légua Bojí Buá da Trindade, à Senhora Bárbara Soeira, a todos os encantados da Mata codoense, a toda a magia da minha terra, por terem me escolhido para ser um corpo que carrega ancestral em meu Mutuê e em cada letra desta escrita. Tudo aqui foi permissão de ancestral.

Agradeço a Deus e a todas as forças sobrenaturais que contribuíram para que este trabalho fosse parido. Essas forças sempre estiveram ao meu lado. Eu agradeço.

Agradeço às minhas mais velhas, que me constituíram enquanto pessoa. Eu sou Francisco de Assis Alves, filho de Dona Teresa, Dona Ana, Dona Neide e Dona Fábrica. Fui gestado e nutrido por elas, que fizeram de tudo para que eu pudesse gestar esta pesquisa. Suas orações e boas energias chegavam até mim, nas noites, nos sonhos, nas ligações, nas bênçãos. Eu senti o amor de vocês e esse amor me deu força, me impulsionou a chegar até aqui. Muito obrigado. Vocês são os maioriais. Carrego muito de vocês por onde meu corpo passar. Meu peito é cheio de amor porque vocês me ensinaram a amar. Só vejo beleza na vida porque vocês me ensinaram a viver. Obrigado por tudo.

Nesta noite de 12 de julho de 2025, às 23h19, Lucas está na sala assistindo *Altas Horas*, meu amor está do outro lado da cama, e eu, olhando para a parede branca com alguns lembretes rosas, e ao lado o guarda-roupa, me ponho a pensar e a agradecer por tudo exatamente tudo que me trouxe até este fim de ciclo. Prometo lembrar de cada detalhe. Desde já aviso: esta sessão será longa. E mesmo assim, ainda não será um terço da gratidão que levo no peito.

Agradeci às minhas Yabás e à minha anterioridade. Agora agradeço à minha galera, meus maiores amores.

Primeiramente ao meu irmão, Jordam: meu sonho é ser um professor tão bom quanto você. Obrigado por me fazer sentir seguro e por fazer do meu sonho o teu também. Sinto tua torcida de longe, teu amor e teu carinho, mesmo que tímidos, são profundos. Um dos dias mais difíceis da minha vida foi quando saí de casa e, já no ônibus, recebi um vídeo teu chorando... a saudade apertava. Quis descer e correr de volta pra casa, mas sabíamos que esse era o nosso caminho. Muito obrigado por existir. Mesmo que houvesse milhões, eu ainda escolheria você. Nossa "sempre" é, de fato, pra sempre.

Raylinha, lembro da manhã em que saí de casa, e no ônibus em Teresina, antes de pegar no sono, conversava contigo e perguntava como aguentou sair do nosso lar. Tu me

disseste para acalmar o coração, que a saudade nunca passa, mas que a gente ia continuar junto do mesmo jeito. Tuas palavras me fizeram dormir e acalmaram meu coração. Obrigado por ser gigantesca. Teu cuidado à distância sempre me alcançou. Nossa sempre é, de fato, pra sempre.

Angel, nas primeiras viagens, a gente conversava sobre o fardo de sair de casa pra tentar algo melhor. Tuas palavras de carinho acalmaram meu coração tantas vezes. Obrigado por ser luz nos momentos de dúvida e tormento. Nossa sempre é, de fato, pra sempre.

Raissa, pouco depois que cheguei em Salvador, recebi uma mensagem tímida tua: “E aí, como tá?”. Era a tua forma de dizer que estava com saudade. Respondi dizendo que sentia falta de ti e das nossas crianças, que estão crescendo rápido demais. É doloroso ser o tio distante. Mas as crianças nos aproximaram. Te amo muito. Obrigado por ser gigante e por me fortalecer. Nossa sempre é, de fato, pra sempre.

Fabi, o que dizer de ti? Tu se faz de rabugenta pra esconder tua alma sensível. Tu és sempre presença, mesmo tentando parecer que não. És maravilhosa. Uma das minhas favoritas. Teu ar de mistério e segredo te faz ainda mais interessante. Obrigado pelo amor, pela torcida, por sempre estar ali ainda que escondida. Nossa sempre é, de fato, pra sempre.

Elrilene, no dia em que eu saí de casa, tu pegaste tua motinha e me levou até a rodoviária. Foi simbólico. Mostrou que estavas comigo. O destino me deu uma das melhores pessoas do mundo. Tu és um anjo e me salvaste muitas vezes. Tuas palavras acalmaram minha alma e salvaram minha vida. Te amo. Obrigado por existir. Estamos juntos pro que der e vier. A gota de sangue que circula em mim também circula em ti.

Jane, neste novo passo, me aproximei mais do teu coração. Tu foste como um rio que passa, nutre e deixa o caminho mais verde. Nossa processo de reconhecimento me permitiu ver, ainda que minimamente, a minha irmã. Obrigado por não ser mais apenas presença, mas também por ser presente na medida do possível neste percurso que, por si só, já é doloroso.

Muito obrigado, Alessio, pelo cuidado distante, quase imperceptível, pelo zelo e apoio. Isso foi fundamental para a minha caminhada, e eu sou imensamente grato por cada energia boa emanada, cada ação para contribuir com aquilo que escolhi trilhar. Muito, muito grato.

A Iansã (Raquel Baima), tua companhia naquele percurso foi essencial. Por uma dessas coincidências da vida, te encontrei no ônibus, e aquele encontro me fez sentir

menos sozinho não apenas naquele dia, mas em tantos outros momentos. Agradeço pela amizade, pelas conversas durante o trabalho, pela ajuda com questões pessoais. Tu és minha irmã. Muito obrigado.

Muito obrigado, Eugênio. Tu é o meu melhor. Se tem uma coisa boa que a UFMA me deu, foi ter te revelado para mim. Esses períodos longe de casa me ensinaram o quanto tua amizade é mais valiosa do que eu imaginava. Você é gigante. Obrigado pelas trocas, pelas conversas jogadas fora, que, nos momentos de solidão, me fizeram sentir menos triste e mais confiante.

Roberto foi uma das parcerias mais inusitadas da vida e ganhou meu coração. Muito obrigado, irmão, por cada desabafo, palavra de apoio ou risada. Pelos dias de reclamação, pelas vontades de desistir, pela escuta atenta, pelo acolhimento. Tua companhia foi primordial.

Joana, eu não poderia te deixar de fora. A primeira vez que voltei de Salvador para Codó, te encontrei no shopping em Teresina. Naquele momento, ao te ver, me senti em casa. Teu ombro e tua companhia têm cara de lar. Muito obrigado pelo carinho, pelo amor e pela torcida. Tu és grandiosa.

Meu Deus... chegou a hora de agradecer à Soraia. O que dizer, hein? São tantas palavras a serem ditas. Esse mestrado só foi possível porque Soraia me motivou, me ensinou a escrever o projeto, organizou comigo as ideias e me mostrou cada um dos passos. Foi ela quem me ajudou a entender o edital, e, para além disso, esteve ali, sempre, me impulsionando, apoiando, inspirando e instigando a ir além. Você é exemplo. Metade deste trabalho é teu. A tua digital está aqui.

Dácia, muito obrigado por nutrir minha potência. Por me ouvir, aconselhar, indicar os melhores caminhos a seguir nesse novo espaço que estou. Obrigado pelas risadas, pelos desabafos, pelos conflitos, pela amizade. Toda a gratidão e reverência do mundo a ti. Quando eu crescer, quero ser como você.

Rejane, minha parceira oficial, muito obrigado por ser essa amiga fiel, essa companheira dedicada e esforçada. Obrigado por, mesmo sem vontade, me acompanhar. Por perder tuas noites de sono pra estar comigo, por me ouvir, por me mostrar novos terreiros e caminhar comigo por cada uma dessas casas. Acredite, Rejane, tu tornaste meus dias mais leves tanto aí em Codó, quando a gente estava junto, quanto em cada ligação feita aqui, já em Salvador.

Encontrei um irmão meio que do nada. A gente se encontrou, se encaixou agora somos juntos. Amigo, tu é sagrado. David, muito obrigado por ser esse ser brilhante. Por

ter escolhido também ser meu amigo. Por me ouvir, por me ajudar tanto nesta pesquisa, por estar comigo nos desabafos sobre a vida. Obrigado por estar. Te sinto ao meu lado, sabe?

Aqui, agora, te agradeço como a amiga bela e generosa que é: muito obrigado, professora Fabiana. Sou grato pela orientação, pelos lanchinhos, pelas conversas soltas sobre a pesquisa e sobre a vida. Obrigado por se importar, por se preocupar em saber como eu estava, como as coisas andavam. Este trabalho só é possível porque você me apresentou à geografia cultural e só vai sair porque você está ao meu lado.

Agradeço a um bom amigo, que nos rolês promoveu as maiores reflexões sobre a vida, suas batalhas e os rumos dessa pesquisa. Muito obrigado, Alexandre, por ser o maioral. Pelos rolês, pelos terreiros, pelas festinhas em Codó, pelos conselhos e pelas grandes reflexões. Você é um bom amigo. Esse trabalho também é teu.

Chegar a Salvador foi uma manobra delicadamente arquitetada pelo destino. Em uma conversa despretensiosa com a professora Cíntia, ela mencionou conhecer um professor que tinha uma orientanda em Salvador. Sem hesitar, perguntou se eu já tinha onde ficar e, prontamente, falou com esse professor — que, com igual prontidão, me conseguiu um lugar. Professora Cíntia, minha eterna gratidão. Professor Reinaldo, mesmo sem termos nos encontrado pessoalmente, o senhor tem minha gratidão mais sincera e eterna.

E é por conta de pessoas como vocês que ainda acredito na humanidade. Vocês me receberam em sua casa sem saber quem eu era, sem perguntar de onde eu vinha. Quando desci daquele ônibus e vi o rosto de vocês pela primeira vez, com aquele sorriso leve e sincero, senti uma paz tão grande... Me senti em casa. Lembro das conversas, dos momentos difíceis nos quais, do jeito de vocês, o acolhimento foi inteiro. Aline e Diogo, vocês me salvaram. Me ajudaram. E por isso, sempre terão em mim alguém com quem contar. Muito, muito obrigado.

Depois da casa de Aline, fui morar com Lucas. Lucas, sou profundamente grato por cada momento de tormenta em que você esteve ao meu lado. Obrigado por simplesmente estar presente, por me fazer sentir acolhido, por cada conversa, cada desabafo, por me ensinar a viver aqui. Por cada orientação, cada gesto. Tudo desde que cheguei passou por ti. Obrigado por ser meu primeiro irmão em Salvador, por ter me apresentado tua casa, tua comunidade. Meu carinho é eterno.

Aproveito para agradecer a Crislei, Michele e Lane. Vocês foram minha primeira rede de apoio aqui. Obrigado pelo cuidado em cada palavra, por me ensinarem a caminhar neste novo chão.

Foi por meio de Cris e Michele que conheci Vanessa, minha companheira de museus. Cada quarta-feira, cada canto visitado está marcado em mim. Obrigado por me apresentar Salvador com teus olhos, pelos conselhos, pelas loucuras e conversas gostosas. Sou melhor por ter sentido tua amizade.

Num rolê inusitado conheci o grande coração da Elaine, que, com o tempo, mostrou ser ainda maior. Obrigado, Elaine, por esse abraço sincero, pelo riso largo, pelo cabelo redondinho, pela generosidade, pelas viagens mais doidas, pelas presenças inesperadas. Você me tirou da beira do precipício. Teu coração me salvou. E é também por isso que te amo. Muitas noites dormi um pouco mais tranquilo porque você se fez presença.

No mesmo rolê conheci a Pantera: Thaina. Te amar foi aprendizado. Obrigado pelo teu amor. Foi por tua causa que conheci Marcus, meu grande irmão. Obrigado pelas conversas, pelos conselhos, pelas parcerias. Vocês dois são muito especiais.

Carol e Esdras, muito obrigado pelos almoços, pelas conversas, pelos vôleis. Desde a primeira semana em Salvador, tive o prazer de conhecer vocês e vou levá-los comigo para sempre. Vocês são espetaculares.

Rafael, obrigado por trazer um pouquinho da minha terra até aqui. Acalmou meu coração. Quando me disseste: "pra qualquer lugar que tu vá, Codó vai contigo", eu parei, pensei e escrevi o poema mais bonito que já fiz. Uma pena termos perdido o contato, mas você ficou marcado em mim. Levo contigo muita coisa boa.

João, obrigado por me acalmar nas crises de ansiedade, por estar ali comigo, me confortando, nas noites em que pensei que não conseguia continuar. Obrigado por ser um companheiro, por ser amigo, por ser presença. Você é grandioso. Salvador foi mais leve porque você estava aqui.

Keila, obrigado pelas boas energias, pela tua grandeza, por ter conquistado meu coração. Nossas conversas e conselhos jamais serão esquecidos. Gratidão.

Obrigado ao Cosme, Diego, Géssica, Susana — vocês tornaram o CEAO um espaço muito mais tolerável e possível.

Sebastião, você foi o primeiro a me encontrar no CEAO e me ajudar a me localizar em Salvador, apresentando lugares e pessoas. Obrigado por esse coração generoso.

Paty, obrigado por dividir teu amor comigo. Contemplo e reverencio tua potência. Você é incrível. O vôlei sempre me apresentou boas pessoas, e você foi uma das melhores. Obrigado pela autenticidade, pelos ombros nos momentos de choro, pelo conforto nas palavras. Você me inspira, me dá vontade de ser melhor. Sua amizade é um presente.

E, por fim, agradeço a você, meu amor. Alan, obrigado por me permitir te amar. Por me aconselhar, por ser o colo nos meus choros, por cada palavra e cada gesto. Por pegar essa dissertação e fazer dela também a tua. Pelas discussões sobre a pesquisa, por tornar tudo mais leve, por ser exatamente aquilo que preciso e quero. Obrigado, universo, por ter me apresentado esse amor. Alan, essa dissertação também é tua.

Muito obrigado ao GeoAfro, na pessoa de Rafael Sanzio, meu orientador.

À UFMA, representada por pessoas incríveis como Liliane, Soraia e Ivana. Vocês me fizeram sentir que aquela casa era minha também.

Ao CEAQ, por ser o espaço que acolheu e contribuiu com esta pesquisa.

Professora Magali, você é a maioral. Muito obrigado.

A FAPESB, meu agradecimento especial por ter financiado esta pesquisa e cada viagem ao Maranhão.

À UFBA, por cumprir seu papel social e de formação crítica. Gratidão por me permitir fazer parte dessa história.

Você não sabe o quanto eu caminhei
Pra chegar até aqui
Percorri milhas e milhas antes de dormir
Eu nem cochilei
Os mais belos montes escalei
Nas noites escuras de frio chorei ei ei ei
A vida ensina e o tempo traz o tom
Pra nascer uma canção
Com a fé o dia-a-dia encontro solução
Encontro a solução
Quando bate a saudade eu vou pro mar
Fecho os meus olhos e sinto você chegar
Você chegar
(Cidade Negra)

DEDICATÓRIA

**Quem tem aspirações individuais jamais entenderá o que é coletivo!
Pensando no coletivo que me constitui enquanto pessoa, eu dedico
a vocês, minha comunidade e minha anterioridade.**

RESUMO:

Para todos os lugares em que se levara forçadamente africanos dentro da diáspora, existiram processos de construção de liberdade no qual a sua humanidade fosse respeitada e um desses espaços são as afroreligiosidades mais especificamente o Terecô. Ngoma na Mata é Terecô: Codó, a Cidade Dos Terreiros, se debruça sobre o estudo de uma afroreligiosidade constituída e construída em solos maranhenses. Essa pesquisa traz informações desde os fatores que colocaram o africano em diáspora em um estado de MAAFA, até os principais locais que fizeram emergir uma religião ameríndia africana em diáspora, o próprio Terecô ou Tambor da Mata, já estudado por intelectuais como Ferretti(2001), Centryne (2015), Ribeiro(2020), Ahlert(2013), entre outros, no qual, legitimam, a sua anterioridade africana, proveniente de povo Banto trazidos ao Maranhão no final do século XVIII, e enviados para dentro dos sertões maranhenses em maior quantidade naquele respectivo período. Tendo em vista o mencionado acima, este trabalho busca em aspecto geral, compreender os fatores que possibilitaram emergir uma afroreligiosidade em território maranhense, assim como, propiciaram uma elevado contingente de terreiros de Terecô em Codó-MA. Para além do objetivo principal destacado acima, estamos dispostos a conhecer diáspora e as estratégias de dominação de Yurugu, entender o povoamento do Maranhão até chegar em Codó, destacar a afroreligiosidade genuína de Codó identificando os circuitos do Terecô, ou seja, os espaços e os terreiros que mais movimentam a cidade, assim como, entender e conhecer quem foram os principais personagens que fizeram ser difundido uma religião codoense, por meio de uma abordagem qualitativa, que inclui revisão bibliográfica, análise documental, assim como, os recursos da geografia cultural. A dissertação, além de mapear a presença significativa dos terreiros, investiga como esses espaços religiosos impactam e transformam a paisagem de Codó, assim como, contribuem para a perpetuação dos saberes afrocodoenses. Esse estudo no faz entender que Codó é uma cidade onde se constrói uma afroreligiosidade profundamente enraizada no próprio processo de formação do território. Essa espiritualidade, expressa principalmente pelo Terecô, não é apenas parte da vida religiosa local, mas constitui um dos pilares da identidade codoense. A afroreligiosidade que ali se desenvolve carrega marcas vivas de uma ancestralidade negro-africana, que não só moldou a espiritualidade, mas também contribuiu para os alicerces culturais e sociais da cidade. Reconhecendo o Terecô como patrimônio cultural de Codó e como expressão legítima de um povo, torna-se urgente refletir sobre a necessidade de políticas públicas voltadas à preservação das casas de santo. Preservar esses espaços é também valorizar a história, proteger a memória coletiva e garantir que essa tradição continue viva para as futuras gerações, assim como, nos garante uma possibilidade de embate contra o racismo religioso.

Palavras-chave: Diáspora Africana; Quilombos; Maranhão; Terecô; Codó; Cartografia Étnica; Geografia cultural.

ABSTRACT:

In all places where Africans were forcibly taken within the diaspora, processes of constructing freedom existed in which their humanity was respected, and one of these spaces is Afro-religiosity, specifically the Terecô. *Ngoma na Mata é Terecô: Codó, a Cidade dos Terreiros* focuses on the study of an Afro-religiosity constituted and developed on Maranhão soil. This research presents information ranging from the factors that placed Africans in diaspora into a state of MAAFA to the main locations that saw the emergence of an Amerindian-African religion in diaspora, namely Terecô or Tambor da Mata, already studied by scholars such as Ferretti (2001), Centryne (2015), Ribeiro (2020), Ahlert (2013), among others, who legitimize its African ancestry, especially from the Bantu people brought to Maranhão at the end of the 18th century and sent in greater numbers to the hinterlands of Maranhão during that period. Considering the above, this study aims generally to understand the factors that enabled the emergence of an Afro-religiosity in Maranhão territory, as well as to explain the high concentration of Terecô terreiros in Codó-MA. Beyond this main objective, it also seeks to explore the diaspora and Yurugu's strategies of domination, to understand the settlement process of Maranhão up to Codó, to highlight the genuine Afro-religiosity of Codó by identifying the circuits of Terecô — that is, the spaces and terreiros that most move the city — as well as to understand and recognize the main figures who contributed to the diffusion of this Codoense religion. This is done through a qualitative approach, including bibliographic review, documentary analysis, and cultural geography resources. The dissertation not only maps the significant presence of the terreiros but also investigates how these religious spaces impact and transform the landscape of Codó, contributing to the perpetuation of Afro-Codoense knowledge. This study helps us understand that Codó is a city where an Afro-religiosity is deeply rooted in the very process of territorial formation. This spirituality, expressed mainly through Terecô, is not only part of local religious life but constitutes one of the pillars of Codoense identity. The Afro-religiosity that develops there carries living marks of a Black African ancestry, which has not only shaped spirituality but also contributed to the cultural and social foundations of the city. Recognizing Terecô as a cultural heritage of Codó and as a legitimate expression of a people, it becomes urgent to reflect on the need for public policies aimed at preserving the terreiros. Preserving these spaces is also to value history, protect collective memory, and ensure that this tradition continues to live on for future generations, while also providing a means to confront religious racism.

Keywords: African Diaspora; Quilombos; Maranhão; Terecô; Codó; Ethnic Cartography; Cultural Geography.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

FCP: Fundação Cultural Palmares.

ADCT: Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

MINC: Ministério da Cultura.

CPT: Comissão Pastoral da Terra.

FC Oliveira: Francisco Carlos de Oliveira.

IBB: Instituto Bita do Barão.

UFMA: Universidade Federal do Maranhão.

AUCAC: Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão.

IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

LISTA DE GRÁFICOS, FIGURAS E TABELAS

Gráfico 01- Províncias com maiores pessoas escravizadas no Brasil em 1872.

Figura 01- Representação da expansão demográfica de escravizados pelo Maranhão.

Figura 02- Bacia Hidrográfica e leito do Itapecuru.

Figura 03- Localidades quilombolas no Brasil.

Figura 04- Codó cidade de deus.

Figura 05- Fotografias da procissão de encerramento do festejo do Terreiro de Santa Barbara da Mãe de Santo Maria do Santo de 2023.

Figura 06- Fotografias da procissão de encerramento do festejo do Terreiro de São Domingos de 2023 do Saudoso Pombo Roxo.

Figura 07- Fotografias da procissão de encerramento do festejo do Terreiro de Oxum com Obaluaiê da Mãe Jesus de João Marambaia de 2024.

Figura 08- Fotografias da relação entre comunidade e encantado, encantados visitando e cumprimentando pessoas na rua.

Figura 09- Fotografias dos salões de festa do terreiro ou dos espaços de festa

Figura 10- fotografias dos espaços que compõem o terreiro.

Figura 11- Imagem da projeção do festejo de Maria Piauí

Figura 12- Fotografia do encantado Jurandir ao meio na Crôa de Wanderson

Figura 13- Fotografias do encantado João da Mata na Crôa de Danilo

Figura 14- Fotografia de Dona Luisinha de Légua na Crôa do Pai Kaká

Figura 15-Imagem Do encantado Pombo Roxo do Saudoso Raimundinho.

Figura 16- Fotografia Do encantado Seu Rei de Mina na Crôa de Dona Terezinha.

Figura 17- Fotografia de Dona Chica Baiana na Crôa de Pedro.

Figura 18- Fotografia de Dona Maria Moça na Crôa de Pai Domingueiro.

Figura 19-Fotografia de Dona Cigana ao centro na Crôa da Mãe Gleice.

Figura 20- Fotografia de seu Aleriano de branco na Crôa de dona Vicênciia.

Figura 21- Fotografia do seu Boiadeiro na Crôa de Maurício.

Figura 22- Fotografia da fachada da Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá.

Figura 23- Imagem de Mãe Antoninha em seu Congá.

Figura 24- Fotografia da Mãe Maria do Santo com seu encantado em festejo de 2024.

Figura 25- Fotografia atual do terreiro de Santa Barbara.

Figura 26- Fotografia de encantado dançando nas manhãs de Codó.

Figura 27- Fotografia de registro da memória do último dia de festejo na manhã de 2024.

Figura 28- Tendas dispostas no bairro São Francisco segundo Pereira (2019)

Figura 29- Fotografia da casa de cura.

Figura 30- Fotografia da Tenda Espírita de Umbanda Santa Rita e Santa Filomena em visita.

Figura 31- Fotografia da Tenda Espírita de Umbanda São Sebastião em festa.

Figura 32- Fotografias do terreiro de Dona Piedade.

Tabela 01- Quantitativo de escravizados africanos introduzidos no estado pelo Grão-Pará e Maranhão.

Tabela 02- População do Maranhão Século XIX.

Tabela 03- Cidades com maior população escravizada do Maranhão Século XIX.

Tabela 04- Maiores comunidades quilombolas do Maranhão segundo o senso do IBGE 2022.

Tabela 05- Censo do IBGE indicador de cor e raça no Maranhão.

Tabela 06- Comunidades tituladas e certificadas de Codó.

Tabela 07- Cor e Raça na cidade de Codó.

Tabela 08- Quantitativo de terreiros e quartinhos em perímetro urbano na cidade de Codó em 2015.

Tabela 09- Nomes das tendas do bairro São Francisco.

Tabela 10- Tendas do bairro São Francisco segundo Oliveira (2024).

Tabela 11- Tendas destacadas na Pesquisa.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	
EPÍGRAFE	
DEDICATÓRIA	
RESUMO	
ABSTRACT	
LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS	
LISTA DE QUADROS E TABELAS	
INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO 1. Procedimentos metodológicos, referências teóricas e conceitos principais	25
1.1 Metodologia	25
1.2. Principais conceitos	28
CAPÍTULO 2. Cosmo africano em terras maranhenses: consequência da diáspora	33
2.1. Yurugu, o algoz da diáspora africana	35
2.2. Diáspora africana e Maranhão	43
2.3. Descobrindo novas terras: escravizados pelos sertões maranhenses	51
2.4. Quanto maior a punição, maior a resistência: Maranhão terra quilombo	69
2.4.1. Conceituando Quilombo: microcosmos africano no Maranhão	70
2.4.2. Territórios quilombolas de CODÓ	80
2.5. A cor da cidade	84
CAPÍTULO 3. Espiritualidade em trânsito e em transe: Afroreligiosidade em perspetiva	87
3.1. Lá onde os tambores tocam mais alto	88
3.2. Massificação do Terecô: Quando ele vai para o mundo?	115

3.3. Circuitos do Terecô: onde estão os terreiros?	127
3.4. Expresso Ngoma: Codó a cidade dos terreiros.....	158
CAPÍTULO 4. CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES.	178
REFERÊNCIAS.	182

INTRODUÇÃO

Falar de uma Religião Ameríndia Africana em diáspora (termo que cunhei na pesquisa anterior, para falar de Terecô), é falar de encantado, é falar de Codó, mas, é falar acima de tudo, da minha casa, do território que me constituiu enquanto pessoa, é falar da sensação de ver cada encantado passar na rua enquanto criança, ao mesmo tempo se que sentia ali um frio na barriga. É crescer sobre a mística e proteção de encantado e depois se reconhecer como parte daquela dinâmica. Uma travessia foi feita.

Traçando os passos da graduação, nesse novo caminho não poderia ser diferente, a ideia era levar um pouco de casa na pesquisa, mas, na verdade minha casa, minha terra, não poderia se dissociar de mim, a saudade apertava, até que um amigo parou e me falou que no momento que eu trago Codó na fala, eu já corporifico aquele lugar, ele me falava “você também é casa, nossos corpos carregam histórias memórias, você não pode sentir saudade de você mesmo, porque quando trás codo na fala você apresenta Codó ao mundo e, você é uma parte de Codó no mundo, talvez você já tenha matado essa saudade e nem tenha percebido”, parei, pensei e escrevi um poema para o meu quilombo, e uma parte desse poema falava sobre quantas vezes já retornei e porque encantado me fez fazer essa travessia.

Nessa nova travessia, aprendi o valor que se tem a casa, e me aproximei mais de Codó mesmo que distante. Escrever sobre minha casa é objetivo de vida, falar do ser negro codoense com base na espiritualidade é percurso e será levado para todos os lugares. Terecô é movimento, é falar de minha anterioridade que é raiz daquela terra, essa pesquisa trás em suas linhas, saudade, marca travessia e sentimento de pertença, essa essa pesquisa é sobre lugaridade e pessoas, espiritualidade e povo, comunidade e existência para além de resistência. Segue o fio abaixo.

O foco primordial desta pesquisa é Codó e uma afroreligiosidade genuína desse território. O processo diaspórico e o principal personagem que possibilitou o acontecimento de uma diáspora africana para o mundo todo no qual a professora Marimba Ani nomeia como Yurugu, em suas técnicas de dominação tentou subjuguar o ser africano o levando forçadamente para além de seu território, e isso, fez com que esses corpos africanos em diáspora, tentassem desenvolver formas de se sentirem livres dentro desse novo espaço, uma dessas formas foram as afroreligiosidades, assim como também diversos outros movimentos de liberdade, como o tambor de crioula e o bumba meu boi.

Como o Maranhão tinha um dos principais meios de punição do sistema colonial brasileiros, as pessoas escravizadas que aqui estavam, sendo trazidas em massa e

estabelecendo o Maranhão e seus sertões como lugares negros, tinham uma maior resistência a esse processo, podemos perceber através, da grande demanda de quilombos estabelecidos no território maranhense, como estratégia de existirem, de viver para além de sobreviver minimamente livre.

Os quilombos, as pessoas africanas e seus descendentes, ao se estabelecerem nesses territórios, produziram conhecimentos, tecnologias, que desaguaram no Tambor de Mina com grande expressão em São Luís, ou mesmo no terecô na região de Codó. Os modos de ser africano em diáspora se moldam ao cotidiano de um espaço que tenta negar o negro, mas, como o potencial de africanos trazidos para esse interior maranhense foi enorme, as cidades e afunilando para o contexto de Codó, fervilham por exemplo, modos de expressões de espiritualidades no qual há uma mistura de catolicismo popular e terecô, havendo assim uma gama de afroreligiosidades e outras religiosidades tornando Codó um mosaico de religiosidades propícios a se estudar, com expressões populares de fé, e essas expressões populares, são consequências dos processos históricos passados por esse povo.

Codó, ao mesmo tempo que se mostra como uma sociedade que se constrói a partir de uma afroreligiosidade genuína daquele espaço e com um número enorme de terreiros, existiram elementos em contraposição a esse fenômeno instituídos pelas próprias autoridades, tanto na colônia com códigos de posturas para tentar inibir as atividades do terreiro como no Pós-abolição com a atividade da polícia.

Tendo em vista o mencionado acima, este estudo busca em aspectos gerais, trazer e discutir os fatores que possibilitaram emergir uma afroreligiosidade em território maranhense, assim como, propiciaram uma enorme proporção de terreiros de Terecô em Codó-MA. Ao mesmo modo, a pesquisa busca entender o fenômeno de distribuição e disposição desses terreiros na cidade, assim como, desvelar as personalidades principais que fizeram conhecer o Terecô a título nacional e internacional, vamos descobrir o panorama da religiosidade entendendo a relação de pessoa encantado e lugar.

Para além do objetivo principal do respectivo trabalho, também estamos dispostos a conhecer diáspora e as estratégias de dominação de Yurugu na diáspora, assim como conhecer o povoamento do Maranhão até chegar em Codó, conhecer como se constroem e se dispõe a religiosidade codoense e seus principais circuitos, entendendo também que a relação entre pessoa e espaço sagrado, está em volta de simbolismos e sentimentos, que partiremos para a geografia do sagrado, da emoção e do sensível.

Falando de estrutura, para entenderemos como se estrutura esses escritos que chamamos de dissertação para se conseguir a validação da academia e atingir o tão grandioso objetivo que é o título de mestre. Mostraremos como é composto cada um dos capítulos e um breve resumo dos mesmos, afim de informar você que vai ler de forma mais simples e entender o que se tem e se espera desse estudo.

Ngoma na Mata é Terecô: Codó, a cidade dos terreiros, consiste em um estudo sobre uma afroreligiosidade genuína do Maranhão e o seu processo, suas relações e conexões, essas afirmativas vocês verão no decorrer do trabalho inteiro, é uma informação crucial para o entendimento dessa afroespiritualidade.

Este trabalho está distribuído em alguns critérios que eu mesmo tomei da licença poética para organizar, dividimos a introdução em algumas partes como por exemplo, a primeira parte introdutória, como viram que escrevi sobre o meu percurso na pesquisa assim como entregamos notas sobre a afroreligiosidade em questão, falaremos de Codó, do Maranhão, da Diáspora, das mazelas que o homem branco se utilizou para exploração, utilizaremos alguns fatos, é importante ressaltar, que traremos fatos que são bíblicos para discutirmos algumas questões deste trabalho.

Este trabalho está dividido em quatro **Capítulos** no qual temos, o Capítulo um, que traremos o percurso metodológico da pesquisa, o nosso referencial teórico, o arcabouço básico com os principais autores trabalhados e também os principais conceitos trabalhados em cada um desses capítulos.

O segundo **Capítulo** deste trabalho, intitulado “Cosmo africano em terras maranhenses: consequência da diáspora”, será dividido em cinco tópicos. Já o terceiro **Capítulo**, denominado “Espiritalidade em trânsito e em transe: afroreligiosidade em perspectiva”, contará com quatro seções. Por fim, apresentaremos o quarto capítulo das conclusões, juntamente com as principais contribuições da pesquisa.

No **Capítulo** dois, abordaremos o processo histórico que antecede a formação da afroreligiosidade no Maranhão, com foco especial na cidade de Codó. As seções que o compõem são: "Diáspora africana e Maranhão", "Yurugu, o algoz da diáspora africana", "Descobrindo novas terras: escravizados pelos sertões maranhenses", e "Quanto maior a punição, maior a resistência: Maranhão, terra quilombo", que traz ainda os subtópicos "Não somos escravos, filhos da realeza: quilombo, microcosmo africano" e "Territórios quilombolas de Codó". Encerrando o **Capítulo**, teremos a seção "A cor da cidade", que discute as marcas da presença negra no espaço urbano.

Esse **Capítulo** se concentra em compreender os contextos que favoreceram a construção de uma espiritualidade negro-africana no interior do Maranhão, especialmente em Codó. Destacaremos o papel central dos quilombos como espaços de existência e preservação de saberes trazidos de África, apontando-os como um dos principais vetores na consolidação das práticas religiosas africanas em diáspora na região.

O **Capítulo** três representa o ponto alto do trabalho, aprofundando a discussão sobre o Terecô e seu processo de difusão. As seções são intituladas: "Lá onde os tambores tocam mais alto", "Massificação do Terecô: quando ele vai para o mundo?", "Circuitos do Terecô: onde estão esses terreiros?", e "Expresso Ngoma: Codó, a cidade dos terreiros".

Neste **Capítulo**, vamos explorar com mais profundidade os caminhos trilhados pelo Terecô, os principais sujeitos históricos envolvidos em sua expansão e a forma como essa tradição se materializa no território. O texto vai dialogar com diferentes abordagens da Geografia, como a geografia cultural, a geografia da religião e a geografia sensível, buscando compreender Codó não apenas como um espaço físico ou político, mas como um lugar carregado de sentidos, experiências e afetividades. Mais do que falar de religião, falaremos das vivências cotidianas dos sujeitos que fazem da cidade um verdadeiro território de fé.

No quarto **Capítulo** traremos as conclusões tiradas a partir do estudo, assim como recomendações de futuras pesquisas, propondo novas áreas dentro desse campo, tentando contribuir com a comunidade, com o para o público visando uma relevância significativa, no qual esse estudo sirva.

CAPÍTULO 01

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS, REFERÊNCIAS TEÓRICAS E CONCEITOS PRINCIPAIS.

1.1 Procedimentos Metodológicos

Pensando o percurso metodológico da pesquisa, se decorreram em alguns procedimentos ao longo do programa de mestrado mesmo. A pesquisa começa com o levantamento bibliográfico que segundo HISSA, 2017, p. 100, diz respeito a escolha de obras, dentro dessas pegamos, desde monografias, dissertações, teses, livros e artigos para nos trazer esse arcabouço teórico sobre cada um desses conceitos que serão trabalhados, afim de conseguirmos alcançar os objetivos teoricamente estabelecidos.

Essa pesquisa bibliográfica, é um processo de muito tempo, pois, em todos os momentos da vida acadêmica, dentro do próprio mestrado, é um período de escolha do que vai ser utilizado, a cada momento lendo novas coisas, aceitando indicações, ajuda a ampliar o arcabouço teórico, assim como selecionar, a bibliografia que melhor se adequa a respectiva pesquisa. É importante ressaltar, que o trabalho aqui, não se aplica, não se concentra apenas a área da história, que é a base de formação do autor, mas, como a própria formação do mesmo se estende em áreas interdisciplinares, esse escrinho perscruta, por diversos universos, saindo da história, passando pela geografia, dando voltas também na geografia cultural, andando pela filosofia brevemente, assim como, pela própria antropologia.

Logo após indo para a análise crítica da nossa literatura que equivale a uma revisão crítica da literatura, é uma estratégia de pesquisa que consiste em observar e entender textos de forma cuidadosa, considerando suas contribuições, restrições e repercussões dentro de um campo específico de estudo, para isso, utilizamos Bardin (2011) como suporte, apesar do mesmo está fazendo uma discussão sobre análise de conteúdo, podemos adaptar para uma discussão sobre análise crítica da bibliografia que se tem escolhidos, o autor nos apresenta, bases importantes para essa leitura crítica e apurada, sistematização dos dados e categorização dos próprios dados dos textos encontrados.

Pulando para a próxima etapa do nosso percurso metodológico, vamos ao processo de levantamento dos terreiros e do mapeamento, para essa tarefa, buscaremos auxílio lá no método da geografia, a cartografia irá nos ajudar nessa atividade.

A geografia é a ciência do território e este componente fundamental, a terra, o terreiro num sentido amplo, continua sendo o melhor instrumento de observação do que aconteceu, porque apre senta as marcas da historicidade espacial; do que está acontecendo, isto é, tem registrado os agentes que atuam na configuração geográfica atual e o que pode acontecer, ou seja, é possível capturar as linhas de forças da dinâmica territorial e apontar as possibilidades da estrutura do espaço no futuro próximo. O território é na sua essência um fato físico, político, social, categorizável, possível de dimensionamento, onde geralmente, o Estado está presente e estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população. Não podemos perder de vista que a geografia é a área do conhecimento que tem o compromisso de tornar o mundo e suas dinâmicas compreensíveis para a sociedade, de dar explicações para as transformações territoriais e de apontar soluções para uma melhor organização do espaço. A geografia é, portanto, uma disciplina fundamental na formação da cidadania do povo brasileiro, que apresenta uma heterogeneidade singular na sua composição étnica, socioeconômica e na distribuição espacial. (ANJOS, 2011. P. 262)

Para conseguimos realizar o mapeamento, precisaremos analisar e conhecer o território em questão, nos ajudando a entender os fenômenos ocorridos naquele espaço geográfico de histórias, vamos conseguir através desse mapeamento, observar a disposição dos terreiros, e até os indivíduos que atuam sobre eles, perceber fenômenos, para além da disposição dos mesmos.

Os mapeamentos e em especial, os mapeamentos de terreiros são ações de fundamental importância para se mostrar e evidenciar a presença dos terreiros que a todo momento a cultura ocidentalizada tenta invisibilizar, assim como, é importante, para destacar a existência e a luta das afroreligiosidades, além de salvaguardar áreas religiosas historicamente marginalizadas.

Para nos auxiliares no mapeamento dos terreiros, recorreremos a Santos (2008), quando nos apresenta o mapeamento dos terreiros de salvador, é uma realidade que em proporção, é diferente da que está sendo estudada, no entanto, pode nos ajudar a entender o campo. Enquanto salvador é um espaço enorme, principalmente por ser uma capital e se tem muitos terreiros, a cidade de Codó é um espaço pequeno comparado a salvador que em proporção, não comparada a salvador, mais ao quantitativo de morados e o tamanho da cidade, ainda se se mostra com um enorme contingente de terreiros, eu até destaco, como um salvador menor no que diz respeito a proporção, não ao tamanho e ao quantitativo de terreiros.

Para finalizar, escolhemos trabalhar com a cartografia cultural, esta pesquisa assume o compromisso de olhar para o território de Codó muito além das suas coordenadas geográficas e de seus limites físicos, uma abordagem que visa dar mais complexidade ao trabalho, quando pegamos a cartografia cultural ao mesmo tempo que

o mapeamento convencional. Aqui, o que interessa também é o território vivido, sentido e experimentado pelos terecozeiros, suas trajetórias, memórias, afetos e lutas. Trata-se de um processo de mapeamento que busca capturar não apenas o "onde", mas principalmente o "como" e o "porquê" os lugares são significativos para aqueles que os constroem diariamente com seus corpos e suas crenças.

Dentro da perspetiva da geografia humanística, a relação entre sujeito e espaço é central, temos que veremos muito e mais profundamente no terceiro capítulo. O espaço deixa de ser visto como um cenário neutro e passa a ser reconhecido como um campo de significados e experiências. Conforme nos aponta Tuan (1980), a vivência humana transforma o espaço em lugar, e é justamente essa transformação que a cartografia cultural pretende evidenciar. O "lugar", aqui, é aquele tecido por narrativas, emoções e simbolismos, o que nos leva ao diálogo com o conceito de lugaridade, conforme definido por Relph (1976). A lugaridade representa o vínculo existencial e afetivo que os sujeitos constroem com os espaços que habitam ou frequentam. Em Codó, cada terreiro, cada esquina, cada encruzilhada guarda consigo uma memória, uma história e uma devoção.

Mas mapear uma cidade como Codó, marcada por uma intensa diversidade de práticas religiosas, exige mais do que técnicas cartográficas convencionais. Por isso, incorporamos também os referenciais da geografia da emoção, que nos alerta para o fato de que os sentimentos também constroem território. Como destacam Davidson e Milligan (2004), o espaço é vivido por meio de afetos: medo, fé, pertencimento, saudade, resistência. Cada terreiro, cada espaço sagrado, carrega camadas de sentidos emocionais que precisam ser ouvidos e representados.

O processo metodológico, portanto, se desenha como um percurso que integra diferentes técnicas qualitativas e sensíveis. As conversas abertas com a comunidade, por exemplo, nos permitem escutar as vozes dos praticantes e suas formas de narrar a cidade e suas espiritualidades. As caminhadas pelos territórios religiosos, realizadas junto aos próprios moradores (método conhecido como *walking ethnography*), nos oferecem a possibilidade de perceber a espacialidade com o corpo, com o olhar e com a escuta. Os registros fotográficos e as produções de mapas mentais pelos próprios interlocutores também são recursos fundamentais para materializar os sentidos que eles atribuem aos lugares.

Além disso, a análise das narrativas orais será um caminho importante para acessar as memórias coletivas e individuais. Cada fala, cada relato, trará pistas sobre como a afroreligiosidade molda a geografia simbólica da cidade.

Dessa forma, a cartografia cultural nesta dissertação não será apenas um produto final em forma de mapa, mas sim um processo: uma construção coletiva, afetiva e política, que reconhece a cidade dos terreiros como um território de memória e fé. É por meio dessa leitura sensível que pretendemos contribuir para o entendimento das territorialidades afroreligiosas em Codó, respeitando as camadas de sentidos e experiências que ali se entrelaçam.

Utilizaremos também das óticas afro-brasileiras por exemplo as próprias geografias negras, ou feitas por mão negras, entendendo que são essenciais para contestar saberes eurocêntricos, reconhecer as histórias do ser negro em Codó e desfazer a ocultação de saberes e tecnologias negras presentes no cotidiano da cidade indo contra o epistemicídio que incidiu sobre os corpos e os saberes africanos da diáspora como reforça Gonzalez (2020).

1.2 Conceitos Principais

Ao longo da pesquisa como a que venho desenvolvendo, percebi que trazer os principais conceitos para o centro da discussão é uma etapa essencial não apenas para cumprir uma exigência acadêmica, mas para dar sentido ao caminho que venho construindo. Cada conceito que apresento aqui nasce de uma escolha teórica que fiz ao longo do processo, fruto de muitas leituras, reflexões e diálogos com autores que, de alguma forma, já passaram por questões próximas às que estou tratando. Como nos lembra Bourdieu (2003), o olhar científico não é neutro: ele é sempre mediado por categorias e ferramentas conceituais que usamos para interpretar o mundo. Por isso, ao dedicar um capítulo a esses conceitos, estou também organizando o percurso da pesquisa e deixando bem nítido ao leitor quais lentes me acompanham na leitura do objeto que escolhi investigar.

Mais do que apenas definir termos, apresentar esses conceitos é uma forma de abrir um diálogo com quem lê, explicando as bases teóricas que sustentam minhas análises. Stuart Hall (2003) nos alerta que os conceitos não são blocos fechados de significado, mas campos em disputa, carregados de história, cultura e interpretações múltiplas. Nesse sentido, este capítulo também é um convite ao leitor para caminhar junto

comigo pelos próximos capítulos, entendendo de onde partem as minhas análises e quais referenciais dão corpo às minhas interpretações. Como aponta Geertz (1989), construir uma pesquisa nas Ciências Humanas é também um exercício de dar sentido às práticas sociais, aos símbolos e aos significados presentes no cotidiano. Nesse sentido, este momento de exposição dos conceitos é uma etapa estratégica, onde teoria e prática começam, de forma mais visível, a se conectar.

Para iniciar a discussão dos conceitos que sustentam esta pesquisa, optei por organizá-los de acordo com os capítulos da dissertação. Essa escolha pretende garantir uma melhor compreensão do percurso teórico que será construído ao longo do texto. Assim, em vez de apresentar os conceitos de forma isolada e desconectada, a proposta é que eles acompanhem o desenvolvimento dos capítulos, dialogando diretamente com os temas abordados em cada um deles. Por exemplo, no capítulo dois, o conceito central será o de diáspora, servindo como base para a análise das dinâmicas históricas e culturais que envolvem os fluxos populacionais e a formação das comunidades afrodescendentes na região de estudo. Já no capítulo três, a discussão se voltará para o conceito de lugaridade, fundamental para compreender as relações simbólicas e afetivas que os sujeitos estabelecem com o território.

O segundo capítulo concentra uma quantidade mais ampla de conceitos, pois é nele que se encontram as principais bases teóricas que sustentam esta dissertação. A abertura desse capítulo se dará com a discussão sobre o conceito de Yurugu, apresentado por Ani (1994). Yurugu é descrito como um ser eternamente incompleto, condenado a buscar incessantemente uma plenitude inalcançável. Marcado pela insatisfação permanente, esse ser destrói tudo ao seu redor em sua ânsia de possuir e controlar. Estabelecemos, assim, uma aproximação entre essa figura e a postura do homem branco ocidental, cujo ímpeto de conquista historicamente se deu sem consideração pelos territórios, culturas e vidas devastadas em seu caminho.

Após essa reflexão inicial, avançaremos para o conceito de diáspora, explorando suas múltiplas dimensões e significados dentro do contexto da pesquisa. Partimos de uma definição mais geral, baseada no Dicionário da Língua Portuguesa (BORBA et al., 2011), que entende diáspora como a dispersão, voluntária ou forçada, de grupos humanos pelo mundo. Em seguida, aprofundaremos a análise com a perspectiva da Diáspora Africana, segundo Barroso (2009), que aponta esse processo como um dos maiores empreendimentos comerciais e culturais da história, essencial para a formação do mundo

moderno e para o surgimento de um sistema econômico global. Aqui, o conceito ganha contornos mais específicos, sendo diretamente relacionado ao tráfico transatlântico de africanos escravizados.

Esse percurso conceitual se afunila para o contexto maranhense, com base em Assunção (2021), que destaca o Maranhão como uma das principais rotas do comércio de pessoas escravizadas no Brasil. Essa escolha é fundamental para contextualizar historicamente a chegada de africanos ao estado, reconhecendo-os como protagonistas na construção do Terecô. Além disso, estabelece-se um diálogo com autores que vêm discutindo os impactos da diáspora africana nas dinâmicas sociais, culturais e territoriais brasileiras.

Seguindo essa linha, o conceito de territorialidade será abordado a partir de um fator decisivo para a interiorização da mão de obra escravizada rumo aos sertões maranhenses: a atuação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Conforme discute Gomes (1997), essa companhia, criada pela Coroa Portuguesa e subordinada diretamente a Lisboa, desempenhou papel estratégico no fortalecimento do tráfico interno, abrangendo também as regiões do Pará, Piauí e Ceará.

Paralelamente ao avanço da Companhia de Comércio, intensificam-se também as formas de resistência contra o sistema escravista, expressas nas inúmeras revoltas e nas lutas pela liberdade. É nesse contexto que surgem os chamados espaços de liberdade, compreendidos como territórios onde pessoas africanas, ao se insurgirem contra a ordem vigente, buscavam formas coletivas de garantir e preservar sua autonomia. Esses espaços, segundo os autores que dialogamos, representavam não apenas a fuga física, mas também a construção de uma liberdade genuína e autodefinida.

Dentre esses espaços, destacam-se os quilombos, fundamentais para a construção das formas de afroreligiosidade que abordaremos ao longo da dissertação. Sob a ótica de Nascimento (1985), o quilombo é entendido inicialmente como uma instituição africana, com base organizativa e política própria, que foi transposta e recriada no contexto da diáspora. Na sequência, trabalharemos com outras interpretações, como aquelas que compreendem o quilombo como um espaço simbólico de resistência e preservação de saberes, um lugar de continuidade da luta negra contra os efeitos da Maafa, termo que designa o longo período de sofrimento imposto aos africanos durante a escravidão e a diáspora.

A partir dessa abordagem, o texto passa a dialogar com diversas manifestações de resistência negra presentes na Maafa, compreendendo que em todas essas expressões pulsa aquilo que denominamos de microcosmo africano. Embora nem sempre citado de maneira direta, esse conceito atravessa toda a estrutura da escrita e da análise desenvolvida aqui. Inspirados em Ribeiro (2017), entendemos o microcosmo africano como um “solo social e simbólico”, que se concretiza em rodas, terreiros e encontros onde ocorre um movimento contínuo de desterritorialização e reterritorialização africana. É nesse espaço dinâmico que saberes, memórias, ritmos e práticas culturais se recriam constantemente, formando um universo vivo de ancestralidade e resistência.

Assim, ao elencarmos os principais conceitos presentes no segundo capítulo, percebemos como eles se manifestam com frequência e de maneira estratégica ao longo da pesquisa. Esses conceitos não apenas fundamentam nossa análise, mas também iluminam o percurso metodológico e teórico que seguimos. Na próxima etapa, avançaremos para os conceitos mais recorrentes e centrais do terceiro capítulo, que, dando continuidade ao mesmo fluxo analítico, aprofundarão a compreensão sobre a construção de uma afroreligiosidade maranhense com foco em Codó

Um dos termos que o leitor encontrará com maior recorrência ao longo desta dissertação é o de afroespiritualidade e afroreligiosidade. Para aprofundar essa compreensão, recomendo a leitura de Alves (2022), que apresenta esses conceitos de forma clara e contextualizada. Segundo o autor, afroreligiosidades referem-se a um conjunto de formas de conexão com o sagrado, institucionalizadas sob a forma de uma religião. São práticas, crenças, rituais e símbolos organizados culturalmente, geralmente associados a uma tradição religiosa específica de matriz africana. No caso desta pesquisa, a abordagem se concentra no Terecô, que, conforme descreve Ferretti (2001), é a denominação da religião afro-brasileira tradicional da cidade de Codó, situada no interior do Maranhão, na região de transição entre a caatinga, o cerrado e o meio da Mata dos Cocais, conforme aponta Santana (2016). Trata-se de uma afroreligiosidade marcada, sobretudo, pela incorporação de seres espirituais conhecidos como encantados.

Quanto à afroespiritualidade, ela se relaciona diretamente com práticas que promovem a transcendência e o fortalecimento dos vínculos com a ancestralidade. Pode-se dizer que, na perspectiva africana da diáspora, tudo carrega uma dimensão espiritual: desde o cultivo de uma planta até os rituais mais complexos, tudo é parte de um todo integrado, como reforça Alves (2022). Essa visão amplia a compreensão de

espiritualidade, aproximando-a das práticas cotidianas de cuidado, celebração e resistência.

Dando continuidade ao tema, é importante destacar a religião dos encantados, que é o próprio Terecô. Os encantados, figuras centrais da afroreligiosidade codoense, são entendidos como seres que, em algum momento de suas existências terrenas, passaram por um processo misterioso de encantamento, sem necessariamente terem experimentado a morte como os demais humanos. Por isso, ao se manifestarem nos corpos de seus médiuns chamados de "cavalos" no vocabulário local, os encantados requerem cuidados específicos. Eles não apenas orientam seus devotos sobre como devem ser tratados, mas também exigem rituais de alimentação e atenção constante.

Nesse contexto, destaca-se a função central do zelador ou zeladora, a autoridade espiritual máxima dentro do terreiro. Conhecida como a mãe ou o pai de santo, essa liderança é responsável por zelar pelo equilíbrio espiritual do espaço, cuidar dos filhos de santo e garantir que os encantados recebam os devidos cultos e oferendas. A figura da zeladora é, portanto, um elo fundamental entre os encantados, a comunidade e a tradição, conforme também detalhado por Alves (2022).

Encerrando este Capítulo, apresento o conceito de geossímbolo, a partir de Bonnemaison (2002). Trata-se de elementos geográficos, como rotas, caminhos ou determinadas extensões territoriais, que adquirem um significado especial para as populações locais por sua relevância religiosa, cultural ou política. Esses espaços, ao serem constantemente vivenciados e ressignificados, fortalecem os laços identitários e produzem um sentimento coletivo de pertencimento.

Todos os principais conceitos elencados anteriormente, vão nos ajudar a entender o processo de construção de uma afroreligiosidade no interior do Maranhão, e pensando historicamente, um acontecimento de media duração resultou na construção de mais um modo de viver tendo por base a espiritualidade africana no Brasil, em mais um cosmo africano na diáspora, e esse processo vamos conhecer no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 02

Enquanto os remos do barco venciam lentamente
a correnteza em volta da Ilha dos Frades,
eu não sabia para onde olhar.
Sentia vontade de permanecer na ilha, mas, ao mesmo tempo,
queria seguir em direção àquela cidade que
tão magicamente começava a se mostrar.
(Kehinde)

COSMO AFRICANO EM TERRAS MARANHENSES: CONSEQUÊNCIA DA DIÁSPORA.

Negro entoou
Um canto de revolta pelos ares
Do Quilombo dos Palmares
Onde se refugiou
Fora a luta dos inconfidentes
Pela quebra das correntes
Nada adiantou
E de guerra em paz
De paz em guerra
Todo o povo dessa terra
Quando pode cantar
Canta de dor
(Clara Nunes)

Vejamos como se constitui uma cidade preta, um lugar no qual a maioria das pessoas que ali moram, partilham da cor enquanto identidade, mesmo que não se reconheçam um nos outros, mesmo que esses traços identitários perpassam pelos seus corpos, e os mesmos não os encarem como fator importante nos direcionamentos de suas vidas.

Como em um mosaico, cada peça tem a sua importância, seu devido lugar e sua função ali, é de completar o todo, é nesse espaço que se situa esses escritos, se localiza em uma zona, no qual, a cor e a identidade criada por um povo, formaram fatores determinantes para que ocorressem os fenômenos que iremos trabalhar com profundidade neste texto, a fim de desenvolver uma percepção nítida dos processos que serão citados e aprofundados.

Falando em localização, a posição de cada um dos personagens dessa trama se desenvolve indo em direções diferentes, apesar de estarem localizados no mesmo espaço. Porém, em algum momento determinante essas estradas, esses caminhos se cruzam,

fazendo com que ocorra um movimento que define vida e a posição de cada um desses atores dessa trama.

Os protagonistas desta tela, trilham percursos no qual seu contato se dão partir de um modelo no qual encaminha-se subjugando um e tornando o outro na “hierarquia de humanidade”, um ser superior, esse movimento definiu os rumos da história de três continentes, definiu o panorama ideológico do mundo sobre um povo, assim como, definiu a percepção desse povo sobre si mesmo através do atlântico e no continente, e dentro da expansão dessa ideologia, contaminou os outros espaços geográficos conquistados.

O personagem dominador que a professora Marimba Ani vai conceituar, é o mestre detentor de poder, que impositivamente tenta ser respeitado, **MAS, NÃO MAIS.**

Para que se conseguisse chegar ao que se tem enquanto afroreligiosidades atualmente, foi necessário um percurso, no qual se passa por alguns processos, inclusive, é necessário destacar, que um desses processos, é de muita importância, para que em terras que chamamos atualmente de Brasil, acontecesse fenômenos de espiritualidade africana, esses fenômenos tiveram projeções e escalas enormes em seus territórios, em seus lugares de constituição, até alguns deles se tornarem afamados e tido como puros em cenário nacional.

Aqui abordaremos fenômenos de espiritualidade africana em territórios para além do eixo sudeste e Bahia, tendo em vista que esses eixos destacados, trazem consigo uma maior repercussão no que diz respeito a afroreligiosidades, trazendo consigo nomes como a Umbanda fundamentada e constituída no Rio de Janeiro, tendo como um princípio institucionalmente conhecido como branco, no entanto a professora Gabriela Sampaio traz em sua tese nomes anteriores a essa suposta fundação e os Candomblés da Bahia, conhecidos e reverenciados nacionalmente, colocados na escala das afroreligiosidades, enquanto sistema espiritual africano na diáspora mais puro, entendo por exemplo essa categoria de pureza hierárquica como um problema.

Partiremos desde o início, abordando processos fundamentais como a MAAFA, conceito desenvolvido por Marimba Ani (1994), e posteriormente aprofundado por autoras como Aza Njeri e Dandara Aziza (2020), que discutem diferentes dimensões da Diáspora africana no contexto brasileiro. Antes disso, apresentaremos a definição do termo “diáspora” a partir de seu significado nos dicionários, para então compreender como esse fenômeno se manifesta de maneira específica entre os povos africanos, a partir

da perspectiva do professor Reinaldo dos Santos Barroso Júnior (2009). Também nos debruçaremos sobre o conceito de *Yurugu*, entendido como uma entidade simbólica de desumanização, e analisaremos o que Marimba Ani nos revela sobre as práticas e ideologias que tornaram *Yurugu* uma figura temida e ao mesmo tempo odiada.

Saindo de Ani (1994), recorremos Diop (1982), ele vai nos ajudar a refleti como o pensamento e o comportamento de um povo se constrói ao longo do tempo, nos ajudando a compreender que a história se organiza em forma de rupturas e continuidades, e essas leituras, por exemplo, das continuidades, vão nos ajudar a perceber que o que temos em questão sobre hierarquia racial, foi um processo de construção ideológica de um povo que tinha a sua forma de pensamento construído como dominante.

2.1. *Yurugu*, o algoz da diáspora africana;

O tempero do mar foi lágrima de preto!
EMICIDA

Dentro das religiosidades cristãs, se tem repulsa e medo a entidade que ao se rebelar e ser expulsa do céu se torna antagônica a Deus. Essa entidade, era aquele que tinha o plano de destruir o arbítrio do homem, assim também como o plano de felicidade de Deus, o famoso Lúcifer, diabo, satanás, ou inimigo da retidão de quem procura a Deus, como denominado segundo o livro sagrado cristão, era um dos anjos mais belos e de confiança de deus, fazia parte de seu exército e era um dos mais poderosos, no entanto, sua beleza, sua sede de poder fez com que o mesmo fosse expulso do céu, e ficou conhecido como o anjo caído, que ao cair do céu tomou o poder sobre o reino menor, “o inferno”. Lúcifer ao cair do céu, varreu consigo a terça parte do próprio céu, fazendo com que os anjos que dali caíram se tornassem popularmente conhecidos pela religiosidade “demônios”.

Lúcifer toma para si o nome de satanás e a sua principal função enquanto entidade é perverter a humanidade e fazer que aquelas criaturas feitas por deus, saia do caminho dito reto e se corrompam tendo a morte como consequência e descendo ao inferno como punição. Tendo a maldade como impulso, sendo um ser de pura maldade, ira e ego, usa das artimanhas mais perversas para corromper o ser humano e a atrapalhando-o a chegar aos caminhos de Deus.

Lúcifer em suas mais perversas artimanhas faz com que seres humanos matem uns aos outros causando inveja como em Gênesis 4.1-7, relata sobre o irmão que matou o outro, o caso de Caim e Abel tão conhecido. Caim e Abel os primeiros filhos de adão e Eva logo depois de terem sidos expulsos do jardim do Éden. O evento narra o assassinato, logo após deus aceitar um sacrifício de Abel e rejeitando o de Caim o tornando cheio de ódio e de inveja, o levando a matar o irmão, sendo assim o primeiro assassinato da história segundo a religião.

Temos também, segundo a cosmovisão cristã relatada na Bíblia, o episódio emblemático da desobediência no paraíso. Deus cria o Éden e o oferece a Adão e Eva, seres feitos à Sua imagem e semelhança, permitindo que desfrutassem de tudo naquele espaço sagrado. Contudo, impõe uma única restrição: não comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, localizada no centro do jardim, pois, caso o fizessem, morreriam. Apesar da advertência, Eva é seduzida pela serpente, que a convence de que o fruto não causaria a morte, mas lhe traria clareza e sabedoria. Movida pela curiosidade e pelo discurso da serpente, Eva consome o fruto e o oferece também a Adão. Ao perceber o ocorrido, Deus, tomado de ira pela desobediência, expulsa ambos do paraíso. Esse episódio é considerado, dentro da narrativa cristã, o primeiro ato de traição e ruptura da aliança entre a humanidade e o divino.

Retomando o episódio de que eu vou chamar de conquista do céu, a grande batalha, ainda no livro do Gênesis, a Bíblia apresenta o episódio em que Lúcifer, o anjo rebelado, toma para si uma parte do céu e arrasta consigo uma legião de anjos, que passam a ser conhecidos como anjos caídos. Nessa narrativa, percebe-se que Lúcifer, movido por soberba e maldade, apropria-se daquilo que pertence a Deus, transgredindo uma das leis divinas mais fundamentais, expressa posteriormente nos mandamentos sagrados: “Não furtarás” (Êxodo 20:15). Essa violação não se restringe apenas ao ato de rebelião, mas se configura como um roubo simbólico da ordem celestial. Essa trama, iniciada nos primeiros livros da Bíblia, é retomada e concluída no Apocalipse, quando ocorre o desfecho escatológico entre o bem e o mal.

Houve então uma guerra nos céus. Miguel e seus anjos lutaram contra o dragão, e o dragão e os seus anjos revidaram. Mas estes não foram suficientemente fortes, e assim perderam o seu lugar nos céus. O grande dragão foi lançado fora. Ele é uma antiga serpente chamada Diabo ou Satanás, que enganar o mundo todo. Ele e os seus anjos foram lançados à terra. (APOCALIPSE ,12:7-9)

A maldade, a mentira a ganância e todos os males causados pelo ego e cobiça atribuídos a satanás que segundo a bíblia é portador desses maléficos sentimentos e fazendo essas disfunções caírem sobre a humanidade, fez com que cidades inteira caíssem, podemos perceber o caso de Sodoma e Gomorra, que foram destruídas por deus com fogo e enxofre, por causa de seus comportamentos pecaminosos, perversos e sexuais, cidades tomadas por pecado, e para assegurar o bem da humanidade, como punição, deus teve que punir, pois estava tomada por males do maligno.

Percebe-se então que por causa das mazelas de satanás, deus em sua benevolência, foi obrigado a destruir cidades, para assegurar o bem da humanidade, satanás se infiltrou na vida desses cidadãos e usou deles para fazer as piores atrocidades humanas, destacadas pela bíblia, que no caso, consiste no livro sagrado cristão.

No livro de João, se coloca bem evidentemente quem é satanás e o que se é necessário para chegar ao êxito da sua missão, para conseguir poder e domínio sobre os bens de Deus. a Bíblia sagrada, o livro sagrado cristão, define bem as intenções e para que veio e existe o maior dos maus, e qual a sua função e posicionamento desse personagem importante para cosmovisão religiosa cristã.

“Eles vieram para roubar, matar e destruir”, BÍBLIA (João 10:10), essa é a principal função de satanás, ao se colocar como oposto a Deus e essa denominação colocada nos escritos bíblicos segundo as palavras dos apóstolos inspirados por deus, nos revela o quanto é perverso as ações e atitudes do inimigo para dominar e fazer com que a sua vontade se realize.

Essas ações colocadas a partir da cosmopercepção cristã mencionadas acima, me faz lembrar de acontecimentos históricos que marcadamente foram registrados e por si, expressam as atitudes de seres que em terra se colocaram em posições de soberania e controle a ponto de ao perscrutarem pelos espaços que acreditavam que estavam desbravando, corromperam. Podemos citar alguns fatos como o processo de colonização francesa na Ásia:

A colonização francesa na Indochina aconteceu a partir de 1859 com a ocupação de Vietnã, Laos e Camboja, sendo criada, em 1877, a União Indochinesa. Argumentando que os católicos vietnamitas estavam sofrendo pressões dos governos locais, Napoleão III foi levado a intervir no Sudeste Asiático, iniciando um processo que finalizaria cem anos depois com a derrota francesa seguida da derrota americana. Junto à justificação religiosa, estava aliada a “civilização” (europeia) contra a “barbárie”. (DOWBOR, 1994, pág. 58)

No intuito de ir contra a barbárie do outro, os franceses decidiram povoar e dominar territórios asiáticos, com intensão de expandir seu poder sobre novos territórios e com a estrutura chinesa sobre esse processo, foram obrigados a buscar força em Napoleão III, no entanto, apesar das tentativas de transformação da ordem e da insistência europeia que por cem anos ali estava, esse processo de colonialismo especificamente neste território asiático dura apenas cem anos, diferentemente de outras partes do mundo.

Sobre a ideologia de dominação e superioridade, Segrillo (2014), nos expressa, a partir das palavras de Montesquieu, um desses precursores do eurocentrismo segundo o mesmo autor, qual era a percepção europeia, sobre a imagem do asiático e seus sistemas, o mesmo menciona a inferioridade do grupo em relação ao europeu:

A Ásia não tem propriamente uma zona temperada, pois os lugares localizados em um clima muito frio imediatamente contatam aqueles excessivamente quentes, ou seja, Turquia, Pérsia, Índia, China, Coreia e Japão. Na Europa, em contrário, a zona temperada é bastante extensa, [...] em proporção às latitudes de cada país. Consequentemente segue-se que cada um se assemelha ao seu vizinho imediato, não havendo diferenças extraordinárias entre eles [...] assim, na Ásia, as nações fortes se opõem às fracas; os povos guerreiros, bravos e ativos estão em contato direto com aqueles que são indolentes, efeminados e medrosos. Aqueles, portanto, conquistam e os outros são conquistados. Na Europa, ao contrário, nações fortes estão frente a nações fortes, e os que se aliam têm aproximadamente a mesma coragem. Esta é a grande razão da fraqueza da Ásia e da força da Europa; da liberdade da Europa e da escravidão da Ásia. (SEGRILLO, 2014. p.12/13)

Segrillo menciona que, em determinadas passagens, Montesquieu demonstra certa admiração pelos asiáticos, destacando que seu sistema de dominação se estruturava a partir de uma hierarquia bem definida. Nesse modelo, os mais fortes se colocavam como superiores em relação aos mais fracos, mas dentro de limites, pois todos mantinham certa semelhança com seus vizinhos imediatos, ou seja, entre pessoas semelhantes. Já no caso dos europeus, Montesquieu argumenta que sua noção de superioridade teria se consolidado em função da extensa zona temperada que habitavam. Essa configuração geográfica favorecia o contato constante entre nações igualmente fortes, o que, segundo ele, teria contribuído para a formação de povos fortes por natureza.

Pode-se perceber que os brancos, especialmente os colonizadores, a partir de seu sistema intelectual sustentado por uma tradição de produção e difusão científica, fomentaram ideologias que os posicionavam como superiores a outros povos. Essa suposta superioridade se manifestava tanto no campo da inteligência quanto na estratégia bélica, conferindo-lhes o topo da hierarquia de poder e legitimando, sob sua ótica, o domínio sobre outras culturas. Dessa forma, consolidaram-se como soberanos dentro de

uma lógica de dominação, perpetuando uma visão de mundo centrada em si mesmos. Como afirma Krenak (2019), [...]

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. (KRENAK, 2019. P. 11)

Essa ideia de humanidade esclarecida e esse ímpeto de salvação do mundo por parte daqueles que pensavam ter o conhecimento do que era realmente bom e detentores da verdade, nos faz pensar até do que Todorov (2003) nos colocava na Conquista da América: a questão do outro, quando Colombo utiliza do argumento de estar indo atrás de ouro para a coroa, mas, com a intensa de apara além disso, espalhar a verdade pelo mundo, no intuito de libertar e difundir.

As riquezas no qual Colombo está buscando fazem parte do seu processo, pois, o mesmo em sua conquista, necessitava dessas descobertas, para agradar a coroa, ao mesmo tempo que aumentava a sua fama e poder para conseguir até financiamento para chegar a outros locais, conseguir financiamento para sua navegação, assim como, reconhecimento pelo seu papel grande navegador e descobridor. Colombo, apesar de ter sido considerado o “descobridor”, tinha maior interesse em ser um monge, pois, em decorrência do que acreditava no caso a sua fé, o ouro era um valor humano demais para Colombo, por isso muito pouco, ele preferia o que vinha do alto, ou seja, nada era maior em sua vontade, do que alcançar o reino e viver segundo as vontades de seu deus. Todorov nos mostra quando traz um fragmento da carta que consta no terceiro diário de viagens de Colombo:

Nosso Senhor bem sabe que eu não suporto todas estas penas para acumular tesouros nem para descobri-los para mim; pois, quanto a mim, bem sei que tudo o que se faz neste mundo é vão, se não tiver sido feito para a honra e o serviço de Deus” (Las Casas, História, 1, 146). E no fim de seu relato da quarta viagem: “Não fiz esta viagem para nela obter ouro e fortuna; e a verdade, pois disso toda esperança já estava morta. Vim até Vossas Altezas com uma intenção pura e um grande zelo, e não minto (Carta Raríssima, 7.7.1503). (TODOROV, 2033, p. 11).

Podemos perceber que, em todos os espaços ocupados pelos europeus — os quais Marimba Ani denomina de *Yurugu* —, a tentativa não se restringe apenas à exploração econômica ou territorial. Há também o esforço de elevar a própria humanidade dos colonizadores ao difundir um sistema de fé que exalte suas dignidades e valores. A lógica

era a de que seria necessário “iluminar” os povos considerados obscuros, levando até eles a “luz” da civilização e da fé cristã. Essa missão, vista como sagrada, legitimava o domínio e a violência simbólica e física. Cristóvão Colombo, por exemplo, via sua missão sob essa ótica evangelizadora. Como ressalta Todorov (2003) quando diz que:

Há muito tempo o imperador de Catai pediu sábios para instruí-lo na fé de Cristo” (Carta Raríssima, 7.7.1503), e Colombo quer fazer com que ele possa realizar este desejo. A expansão do cristianismo é muito mais importante para Colombo do que o ouro, e ele se explicou sobre isso, principalmente numa carta destinada ao papa. Sua próxima viagem será “para a glória da Santíssima Trindade e da santa religião cristã”, e para isso ele “espera a vitória do Eterno Deus, como ela sempre me foi dada no passado”; o que ele faz é “grandioso e exaltante para a glória e o crescimento da santa fé crista. (TODOROV, 2033, p. 11/12)

Todorov expressa em seu texto, as verdadeiras vontades de Colombo, no intuito de nos fazer ver que a vontade do mesmo, era conduzida pelo ímpeto de salvação, que consistia na anunciação da fé de Cristo. A conquista, era necessária para realizar a dominação e a dominação se mostrava necessária para que conseguisse atingir a catequização daqueles que não conhecem a lei de cristo, e assim Colombo o fez.

Na tentativa de “civilizar”, foram montadas diversas estratégias para conseguir alcançar os objetivos no processo de conquistas das colônias, o sistema colonial foi estrategicamente organizado para conseguir alcançar seus objetivos, tanto no que diz respeito a conquista dos territórios, como no que diz respeito ao fomento do panorama ideológico sobre o outro dentro da própria comunidade.

A colônia ao mesmo tempo que foi um processo imediatista para conseguir território e ouro, riquezas e terras, foi um processo logisticamente pensado para se conseguir a soberania do território e do poder sobre pessoas, sobre suas formas de pensar e agir, assim como reordenar, refazer, remontar a própria espiritualidade de um povo, a fim de esquecerem as suas próprias deidades, odiarem as suas próprias deidades, para amar o colonizador.

Essas estratégias, foram organizadas minuciosamente para fazer com que, povos africanos do continente deixassem de se sentir parte do território, povos originários do que chamamos de Brasil atualmente deixassem de se reconhecerem, pois tiraram as suas identidades, e também fizeram que os povos tradicionais da américa quisessem alcançar o ““potencial de humanidade do branco””, acreditando que eram “superiores”.

Todorov (2003), também nos relata, que com o passar desse processo de conquista nas américas, o colonizador, por parecer mais forte, sobretudo com suas armas de fogo e poder coercitivo, por se mostrarem mais bravos, montaram estratégias para moldar o sistema de pensamento das comunidades tradicionais do espaço que vão denominar de América colonial, fazendo com que até as mulheres indígenas quisessem ter filhos do homem branco, pensando assim as suas gerações futuras conseguirem ser parecido em “potencial”, com o mesmo, o ideal que estava implantado, era ser o homem branco.

Refletindo sobre as consequências que essas ações causaram sobre corpos africanos do continente e das diásporas, Marimba Ani estuda o conceito de MAAFA que vai a condição do africano da diáspora e do continente, durante e principalmente após o processo de colonização, reflete em seu conceito o acontecimento que subjugou a humanidade do africano.

[* — Maafa é (um termo) Kiswahili para “Grande Desastre” (“desgraça”). Este termo refere-se à era Europeia do comércio de escravos e seu efeito sobre os povos Africanos: mais de 100 milhões de pessoas perderam suas vidas e seus descendentes foram então assaltados de forma sistemática e contínua por meio do antiamericanismo institucionalizado.] (ANI, 1994, p. 212).

Dando números aproximados para o quantitativo de pessoas escravizadas através do comércio, para esses processos de diáspora africana forçada, Ani (1994), nos faz pensar no quantitativo e como esse sistema de dominação implantado na mente de tanta gente trouxe consequências graves para onde se foi levado essas pessoas e sobre essas pessoas. Mencionando sobre esse grande desastre que é a própria MAAFA, engloba todas as condições que submeteram pessoas africanas tanto no continente quanto na diáspora, assim como, as consequências posteriores ao fenômeno da diáspora, consequências até atualmente sentidas.

[...] o Holocausto Africano -, o grande sofrimento do nosso povo nas mãos de Europeus no hemisfério Ocidental. Ele é esperançosamente uma solução parcial para aquilo que o Professor John Henrik Clarke identificou como “o aprisionamento de um povo à imagem.” As mentes dos povos Africanos ainda continuam lotadas com a imagem dos Europeus como seres superiores. Esta é uma condição que bloqueia a nossa vontade e congela a nossa força-do-espírito. (ANI, 1994, p. 10).

Como Ani (1994) ressalta, o processo diáspora africano foi o episódio mais cruel do mundo moderno, destaca também que esse holocausto, dizimou milhões de vidas de pessoas africanas, assim como destituiu a humanidade de cada um deles e de suas

descendências, destruindo também as suas subjetividades e visão de futuro, não os permitindo refletir sobre as suas próprias condições, os esvaziou completamente, e é interessante ressaltar que esse episódio de rompimento na história africana foi feito por mãos brancas.

E quem é esse ser branco? Ano (1994), nos faz pensar sobre as ações desses indivíduos em seu tempo, também nomeia o ser a partir de sua conduta. Quando destrinchamos o livro sagrado cristão, falamos das condutas ao colonizar do ser branco e também discutimos métodos e modelos de dominação estabelecidos pelo indivíduo branco em determinados espaços, estávamos mostrando como esses indivíduos pensavam e agiam segundo os seus próprios modos de ser e ver o mundo. Ano (1994), nos traz uma história de uma comunidade africana para pensarmos que as atitudes do indivíduo branco se assemelham a ele.

Vamos refletir a partir de Yurugu, um ser mitológico que em sua conduta, foi responsável pelo desequilíbrio e pela desordem do universo, a professora Marimba Ani nos apresenta em seu texto de nome “Yurugu Uma Crítica Africano-Centradada do Pensamento e Comportamento Cultural Europeus”, nos conta:

Yurugu – Um Ser na Mitologia Dogon que é responsável pela desordem no universo. Este é um ser concebido em negação à ordem natural, que então age para iniciar e promover a desarmonia no universo. Em Cosmologia Africana esse é um ser deficiente em sensibilidade espiritual, está perpetuamente em conflito, é limitado cognitivamente, e está ameaçando o bem-estar da humanidade. (ANI, 1994, p. 14/15).

A autora nos apresenta esse trecho para refletirmos sobre a conduta de Yurugu segundo a cosmologia Dogon, que são grupo étnico africano que vive na região do planalto central do Mali, na África Ocidental, e em Burkina Faso, que tem características muito fortes sobre a espiritualidade. A professora Marimba Ani nos coloca a imagem de Yurugu para pensarmos em quem ele é e o que ele pode fazer para causar a desordem no mundo, assim como abaixo nos apresenta a história da constituição de Yurugu segundo a crença Dogon.

De acordo com o povo Dogon do Mali, na África Ocidental; Amma, o Criador, ordenou que todos os seres criados deviam ser manifestações viventes do princípio universal fundamental de complementaridade ou “gemelaridade” [“twinness”]. Este princípio manifesta a si mesmo como a totalidade que é criada quando pares femininos e masculinos se juntam em todas as coisas. Tal pareamento estabelece equilíbrio, cooperação, balanço e harmonia. Amma, portanto, equipou cada ser com almas gêmeas [twin souls] – ambos feminino e masculino – no nascimento. Mas, em uma destas placenta primordiais, a alma masculina não esperou pelo período completo de gestação

para nascer. Este ser masculino foi conhecido como Yurugu (Ogo), que arrogantemente desejou competir com Amma e criar um mundo melhor do que aquele que Ama havia criado. Com sua placenta fragmentada ele criou a Terra; mas ela só podia ser imperfeita, uma vez que ele estava incompleto, ou seja, nascido prematuramente, sem sua alma-gêmea fêmea. Percebendo que ele estava falho e, portanto, deficiente, Yurugu voltou a Amma, em busca de seu ser [self] feminino complementar. Mas Amma tinha jogado a sua alma feminina fora. Yurugu, para sempre incompleto, foi condenado a perpetuamente procurar a plenitude que nunca poderia ser sua. A Terra, que ele havia contaminado no ato de auto-criação, era agora habitada por seres de alma individual [single-souled], impuros e incompletos como ele. Os descendentes de Yurugu, todos eternamente deficientes originaram-se em um ato incestuoso, uma vez que ele tinha procriado com a sua própria placenta, a representação de sua mãe. (ANI, 1994, p.05).

A partir dessa passagem Ani (1994), nos apresenta o processo de nascimento de Yurugu, um ser mitológico Dogon que por causa da sua ambição, virou um ser individual que está eternamente à procura de uma completude e a procura dela por onde passa destrói tudo e todos. Ao nos apresentar Yurugu, nos faz uma comparação com o ser branco, que por causa da sua busca individual por riqueza, por bens principalmente, dominou o homem que caracterizou inferior e foi responsável pelo maior desastre da modernidade, que foi o processo de submeter o ser humano a uma escravização no qual a principal mercadoria era o corpo sem nenhum valor humano.

Para além de Ani (1994), Cheik Anta Diop (1955) nos fala sobre mazelas terríveis ocasionadas por pessoas em busca de poder e de dominação desde a invasão da África por europeus dentre eles, portugueses, franceses, holandeses, dinamarqueses, que começaram a criar postos de comércio na costa Oeste Africana, a organização política dos Estados Africanos.

É importante ressaltar que esses homens ao invadirem novas terras para eles, sentirem-se donos e conquistadores, praticaram atravessamentos na humanidade e em nome do Deus deles, realizam atrocidades.

2.2. Diáspora africana e Maranhão;

Quem costuma vir de onde eu sou
Às vezes não tem motivos pra seguir
Então levanta e anda, vai, levanta e anda.
(EMICIDA)

Como em um trabalho anterior, Alves (2022), discorro minuciosamente o conceito de diáspora desde o seu significado no dicionário e como foi estabelecido institucionalmente, até o conceito no qual trabalharemos que foi mais conhecido

atualmente, retornaremos a essa discussão trazendo para o cerne desses escritos a importância de se conhecer os símbolos e significados que direcionarão esse escrito.

Logo no inicio de seu texto intitulado “Filosofia da Ancestralidade” do professor Eduardo de Oliveira, ele nos coloca um escrito da poetisa Cecília Meireles que nos gera milhares de reflexões sobre o que é a própria diáspora e suas consequências, principalmente no contexto do ser que teve que se organizar em um novo espaço para gerir sua própria sobrevivência, nesse sentido nos faz pensar então, os conceitos desse fenômeno e uma outra conotação tomada para falar de um evento importante na história da pseudo modernidade humana supostamente civilizada.

o Dicionário da língua portuguesa (BORBA, et al. 2011), por exemplo, nos diz seu conceito, o que é publicamente difundido, e diz respeito principalmente a dispersão de um povo por lugares, diversos lugares, ai no dicionário elenca alguns desses povos, tanto que primeiro conceito abordada o povo judeu em seu processo de expulsão da babilônia, logo após, nos menciona a diáspora armênia e a diáspora negra, no entanto, é importante ressaltar que os conceitos precisam ser entendidos para se perceber a agenda. A palavra diáspora está, em grande medida, associada ao acontecimento histórico que se intensificou a partir do século XV, nomeadamente o comércio transatlântico de pessoas escravizadas vindas de África, contudo, para compreender a complexidade do termo, é necessário estender a análise para além deste contexto. É possível voltar ainda mais cedo para identificar eventos que também formam esta categoria.

O dicionário (BORBA, et al. 2011) já mencionado, que trata do uso moderno da língua portuguesa, apresenta-nos duas definições do termo diáspora. Fornecem significados precisos para que seu significado inicial seja compreendido, permitindo assim uma melhor compreensão do conceito.

Deve ser sublinhado também, que não devemos esquecer o facto de muitas diásporas terem gerado experiências diferentes e específicas em cada um dos espaços que aconteceram, pois percebe-se que ocorreram e ocorrem em diversos espaços pelo globo. As marcas causadas por esse movimento de se retirar compulsoriamente ou não, voluntária ou involuntariamente do seu lugar de pertencimento deixaram enraizadas nos países de chegada, que, embora caracterizados por graves episódios de repressão, permitem, graças à resistência de grupos marginalizados, o surgimento de novas formas de existência, bem como o desenvolvimento de perspectivas globais e trajetórias mistas de luta.

A vida só é possível
 reinventada.
 Anda o sol pelas campinas
 e passeia a mão dourada
 pelas águas, pelas folhas...
 Ah! tudo bolhas
 que vem de fundas piscinas
 de ilusionismo... — mais nada.
 Mas a vida, a vida, a vida,
 a vida só é possível
 reinventada.
 Vem a lua, vem, retira
 as algemas dos meus braços.
 Projeto-me por espaços
 cheios da tua Figura.
 Tudo mentira! Mentira
 da lua, na noite escura.
 Não te encontro, não te alcanço...
 Só — no tempo equilibrada,
 desprendo-me do balanço
 que além do tempo me leva.
 Só — na treva,
 fico: recebida e dada.
 Porque a vida, a vida, a vida,
 a vida só é possível
 reinventada.
 (Cecília Meireles)

Em seu poema Cecília Meireles, elenca que a vida só é possível a nível de reinvenção, o ser humano é a sua própria reinvenção e ressignificação de si próprio. Esse texto quando aplicado a esse contexto, nos faz pensar no processo de travessia de cada indivíduo na diáspora, e como os mesmos imprimiram suas marcas em seus novos espaços. A vida só é possível reinventada, é sobre também a travessia do atlântico e como esses povos se refizeram nos espaços da diáspora, como ao chegar vivos em novo território conseguiram sobreviver e ali implantar seus costumes e modos de vida, refazer as suas digitais em novo solo, conseguir estabelecer espaços de liberdade em meio a tormenta do processo.

Quando a poetisa elenca “Anda o sol pelas campinas e passeia a mão dourada pelas águas, pelas folhas... Ah! Tudo bolhas que vêm de fundas piscinas de ilusionismo... — mais nada nos remete a um novo território que poderia ser lindo, como forma romântica de encarar a vida, mas, a realidade quando bate, são tudo bolhas que estouram se mostrando como ilusões. Era uma grande ilusão o processo de saída de africanos escravizados do continente para a diáspora, essa ilusão era um grande filme de terror, que o grande algoz vinha, cortava as mãos, dava chicotadas e ceifava a vida, encorralando os

personagens como se sua humanidade não valesse de nada, e realmente, no novo espaço, não era vida.

A escritora nos faz refletir mais quando fala “Vem a lua, vem, retira as algemas dos meus braços. Projeto-me por espaços cheios da tua Figura. Tudo mentira! Mentira da lua, na noite escura. Não te encontro, não te alcanço...” me induz a pensar em uma liberdade que não se tinha condições de pensar perante aquele espaço no qual não se tinha a possibilidade de se refletir sobre liberdade, que sonho distante terra esse, quando se imaginavam minimamente dignos, por alcançar dentro da lavoura ou do engenho um cargo melhor, vinha o homem branco e ressaltou que ele era um escravo e preto, tudo mentira, a vida ensinou que é pura ilusão a liberdade, não se encontra, não se alcança. Esse poderia até ter sido o pensamento inicial, mas, “a vida só é possível reinventada”. Pessoas escravizadas reinventaram suas vidas e organizaram suas estratégias de viver, criaram e recriaram espaços de liberdade.

O processo de retirada involuntária de pessoas africanas e levadas para outro continente forçadamente, consumiu as vidas desses indivíduos por completo.

O primeiro desembarque registrado, em Portugal, do tráfico atlântico de trabalhadores escravizados, foi em agosto de 1444, em Lagos, no sul de Portugal - 235 cativos, sobretudo berberes, mas também negro-africanos. Esse desembarque já registrou a depreciação racista negra-africana, que se consolidaria a seguir. “[...] era uma maravilhosa [extraordinária] cousa de ver [...] havia alguns de razoada brancura, tremosos [formosos] e apostos; outros menos brancos, que queriam semelhar pardos; outros tão negros como etíopes [tiópios], tão desafeiçoados assim nas caras como nos corpos, que quase parecia, aos homens que os esguardavam, que viam as imagens do hemisfério de baixo.” (MAESTRI, 2017.p.04)

Maestri (2017), nos apresenta como foi a surpresa e a felicidade de indivíduos portugueses com a chegada de pessoas africanas para serem suas mãos de obras e compor um novo sistema que ali se inicia, ao mesmo tempo que o ódio ao africano o já era aparente por conta de sua cor, que ao atravessar o atlântico, esse africano descobrindo ali que era negro, percebeu que sua posição era inferior para aqueles que os raptavam e nesse novo espaço que estavam sendo colocados.

Pela necessidade de uma nova mão de obra e o aumento da demanda nos engenhos, e o aumento das viagens em embarcações para o continente africano e consequentemente uma maior leva de pessoas escravizadas, pode-se perceber que foram trazidas a partir de 1444 até 1860, uma grande leva de pessoas africanas escravizadas pelo globo, período no qual, cessa de fato o tráfico pelo atlântico como prática sistemática,

essas pessoas espalhadas pelo mundo deixam marcas profundas em cada um desses territórios.

O professor Reinaldo dos Santos Barroso Júnior (2009), em sua dissertação, nos apresenta números aproximados sobre o quantitativo de pessoas retiradas de África através do atlântico, no entanto, é importante salientar que esse número é estimativo:

A diáspora, predisposta pelo próprio africano e comercializada pelo europeu nas Américas, consumiu cerca de quinze milhões de africanos e africanas. “O tráfico de escravos através do Atlântico foi um dos grandes empreendimentos comerciais e culturais que marcaram a formação do mundo moderno e a criação de um sistema econômico mundial”. Os cativos africanos adentraram em cada um dos aspectos culturais, sociais, econômicos e políticos da vida no Brasil – destaque no consumo de escravos dentre as colônias americanas – anteriormente dividido em Estado do Brasil, Estado do Grão-Pará e Rio Negro e Estado do Maranhão e Piauí. Estes escravos mantiveram em seu interior uma economia movimentada pelos cativos negros, eram “engenhos, fazendas, minas, cidades, plantações, fábricas, cozinhas e salões, os escravos da África e seus descendentes imprimiram marcas próprias sobre vários outros aspectos da cultura material e espiritual deste país, sua agricultura, culinária, religião, língua, música, artes, arquitetura... (BARROSO, 2009. P. 14).

Por ser um conteúdo popular, conseguimos imaginar as atrocidades que ocorreram com pessoas escravizadas vindas do continente africano para as diásporas. “Estima-se que, para cada africano que chegou com vida em seu destino nas Américas, três teriam morrido na captura, transporte, detenção e viagem.” (MAESTRI, 2017.p.04).

Tendo em vista o que Barroso (2009) nos coloca, a estratégia é conseguir reconhecer que por causa da impressão dessas pessoas trazidas para o continente americanos, mais especificamente para o Brasil, conseguiram imprimir marcas de liberdade, fazemos um recorte para a instituição das afroreligiosidades que foram fundamentais nos processos de ressignificação da humanidade do ser africano na diáspora.

No processo avançado de comercialização de africanos pelo globo, o Brasil recebeu um grande contingente de pessoas africanas submetidas forçadamente em regime de escravidão a partir de 1550 e continuou até o início do século XIX, podendo se perceber uma maior intensidade entre o início do século XVIII e o início do século XIX.

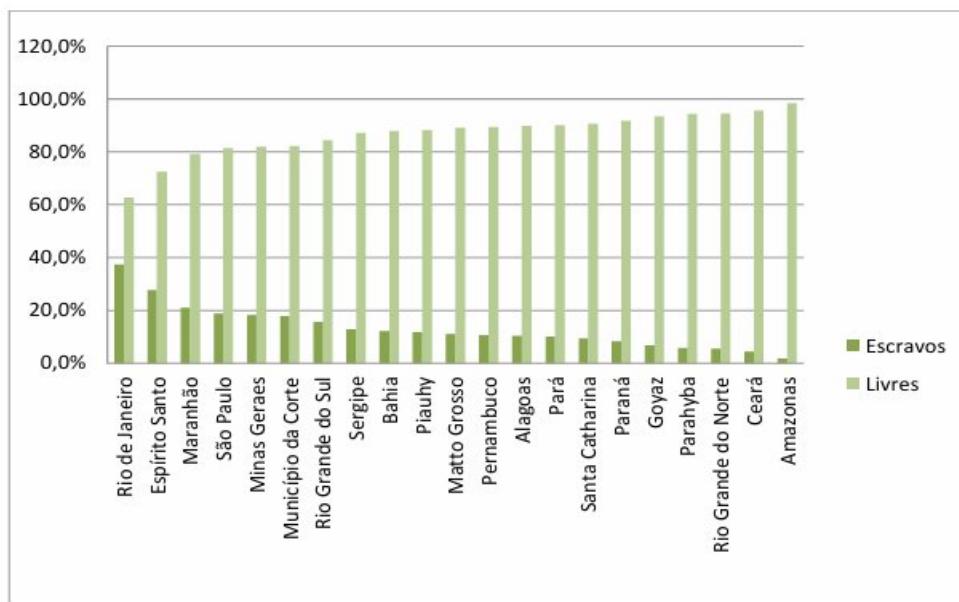
Segundo Lima (s.d. p.92), “foram cerca de 11 milhões de africanos trazidos para as Américas como escravos, no mais longo processo de imigração forçada da humanidade. “De cerca de onze milhões de pessoas trazidas para as américa”s, estima-se, segundo Maestri (2017), que aproximadamente 5 milhões de africanos escravizados

foram trazidos especificamente, para o Brasil, cerca de 40% do total para as améreas, tornando assim, esse país o que mais consumiu mão de obra escravizada no período do regime de escravização africana.

Maestri (2017.p.04/05), ressalta que, “Apenas na travessia África-Brasil teriam morrido em torno de oitocentos mil cativos! Números impressionantes, para hoje, e mais ainda para a realidade demográfica de então. Nos anos 1630, Portugal, país populoso e rico, teria pouco mais de um milhão e cem mil habitantes!”, número desproporcional quando se calcula o número de pessoas que morreram nessa travessia e a demografia própria populacional de Portugal.

Expondo números e locais no qual receberam um enorme quantitativo de pessoas africanas colocadas em regime de escravidão, colocando o Brasil enquanto um espaço que recebeu o maior número de pessoas escravizadas do mundo., mostramos também, que para além de Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco, o Maranhão se apresenta como sendo um dos principais pontos de entrada de africanos escravizados no Brasil, especialmente a partir do final do século XVIII e início do XIX, quando a economia maranhense experimentou um crescimento significativo devido à produção de algodão e arroz, a companhia de comercio grão para e Maranhão, aumentou vertiginosamente a entrada de pessoas africanas escravizadas para solos maranhenses.

Gráfico 01- Províncias com maiores pessoas escravizadas no Brasil em 1872.



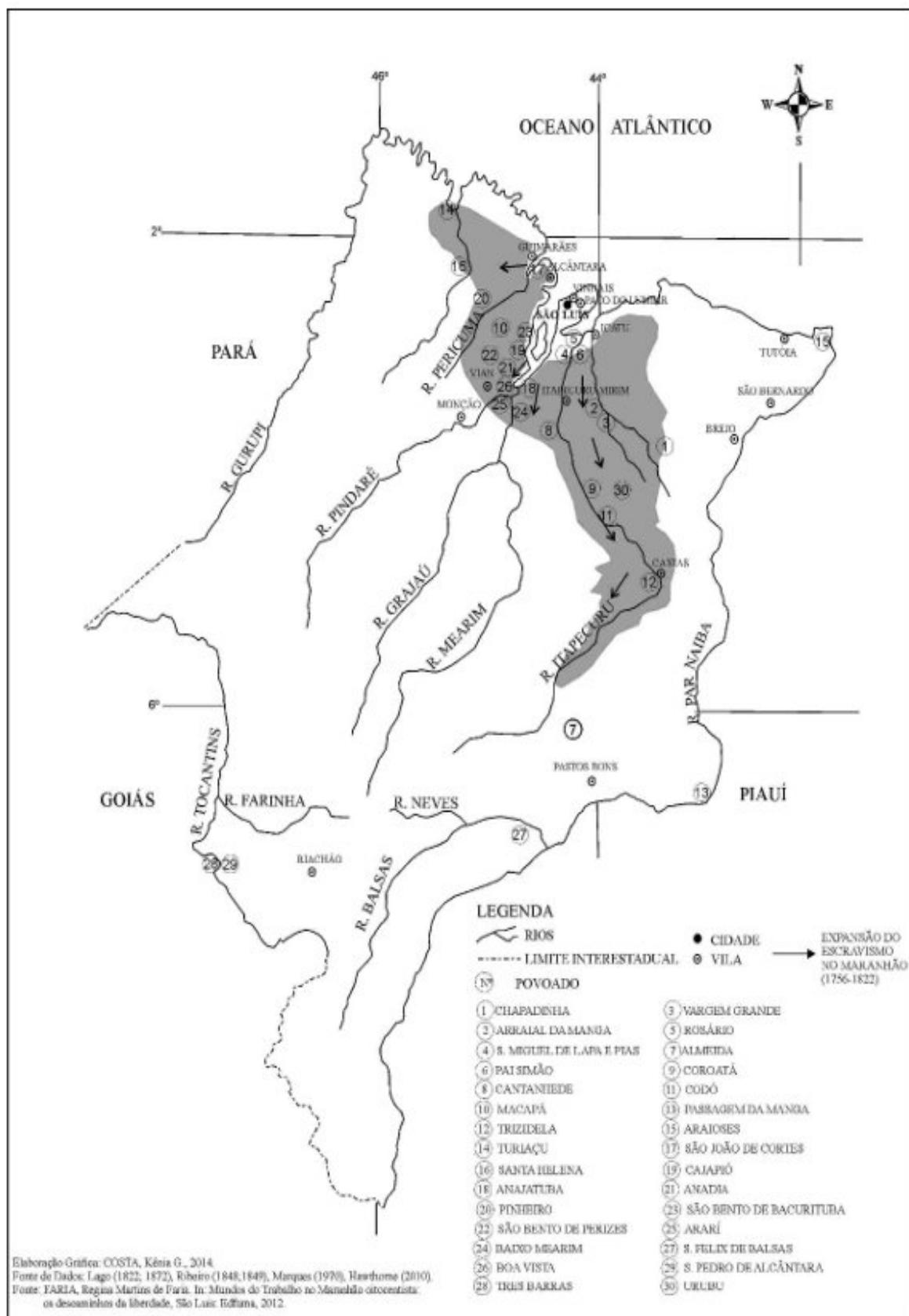
Fonte- (GATO, 2015. P.63)

Vendo que uma das principais rotas de comércio de escravizados africanos era o Maranhão, Assunção (2021, P. 171/172), considera, se utilizou de dados e estatísticas disponíveis que o quantitativo de pessoas escravizadas no Maranhão, “chegou a um número global de 114.000 africanos deportados para o Maranhão, se for levado em consideração o tráfico clandestino e, por terra, vindos da Bahia, esse número chega em torno de 140.000”. Percebe-se então que é um número enorme de pessoas africanas nesses solos, o mesmo afirma também, que nesse mesmo período, “Tal grandeza é proporcional ao número de africanos escravizados na Província, que, naquele momento, correspondia a mais da metade de sua população, pois para cá “vieram mais de 100 mil africanos, sobretudo da Guiné, Dahomey Angola”. Assunção (2021, P. 171).

Buscando sobretudo no portal acadêmico colaborativo Slave Voyages, algumas nações e portos que foram levadas para o Maranhão em maior ou menor quantidade em determinados períodos de tempo, como, dos portos mais comuns como da Alta-Guiné, de Bissau, de Ilhas de Cabo Verde, mas também encontros de Cacheu, do Benin, do Gabão, de Luanda, de Uidá, da Sene Gâmbia, da África central Ocidental, da Guiné Portuguesa, Povos Cabinda, de Camarões, de Moçambique, da Costa da Mina e do Calabar.

O portal acadêmico colaborativo Slave Voyage, consegue nos datar sobre a primeira viagem que se tem registrado no site sobre a entrada de pessoas escravizadas no Maranhão, e data de 1673, com números não especificados de pessoas escravizadas vindas da África central ocidental, e Santa Helena, de Sene Gâmbia e Atlântico Offshore, no detalhe destas primeiras viagens registradas, não se consta número especificado como dito, assim como não menciona o nome da embarcação, o nome do capitão da embarcação e o próprio local de começo da viagem, e essa migração em grande massa mudou totalmente a paisagem humanista do Maranhão.

Figura 01- Representação da expansão demográfica de escravizados pelo Maranhão.



Fonte- (GATO, 2015. P.40)

2.3. Descobrindo novas terras: escravizados pelos sertões maranhenses;

Como descrito no tópico anterior, o banco de dados Slave Voyages registra a chegada da primeira embarcação proveniente de regiões africanas à então província do Maranhão no ano de 1673, embora o número de pessoas transportadas e outros detalhes dessa viagem não estejam especificados. Esses registros indicam que, já no século XVII, havia movimentações significativas de pessoas escravizadas. Embora a viagem de 1673 careça de dados completos, o sistema oferece informações mais detalhadas para outras viagens ocorridas nas décadas seguintes, como nos anos de 1684, 1692, 1693, 1695, 1696 e 1698. Esses registros não apenas apresentam números mais consistentes, como também incluem dados como os nomes dos capitães das embarcações, os portos africanos de embarque e os locais de compra das pessoas escravizadas, fornecendo assim um panorama mais concreto sobre a logística do tráfico atlântico no período.

No entanto, a bibliografia nos aponta, que, para além desses registros encontrados da inserção de pessoas escravizadas para o Maranhão, no último quartel do século XVII, os processos intensos de chegada desses africanos escravizados se dão com maior intensidade

Até a metade do século XVIII, com a chegada dos povos de Cacheu e Bissau com maior intensidade, o Maranhão foi um importante local para a chegada de povos africanos, isso se deus pois, nesse período a colônia no Maranhão estava experienciando um aumento significativo na sua economia, principalmente por conta da produção em maior escala de cana de açúcar e do algodão no final do XVII.

Ao longo da história agrícola colonial, o crescimento das atividades agrícolas correspondeu sempre a um maior afluxo de escravos. Foram a mão-de-obra dos campos de fumo e cacau da Bahia e Sergipe, além da cana-de-açúcar; no Rio de Janeiro foram destinados aos plantios de cana e mais tarde de café; em Pernambuco, Alagoas e Paraíba eram indispensáveis aos cultivos de cana e algodão; no Maranhão e Pará trabalharam no algodão. (PRANDI, 2000, P.55)

É possível perceber que, embora as colônias no território brasileiro apresentavam dinâmicas semelhantes, a colônia do Maranhão seguiu um processo específico. Assim como em outras regiões, após a exploração e o extermínio em massa da população indígena, houve uma substituição gradual pela mão de obra africana. Com o crescimento das atividades econômicas internas e o fortalecimento da produção, especialmente de algodão, a demanda por trabalhadores escravizados aumentou significativamente. Esse contexto levou a uma intensificação do comércio de pessoas escravizadas vindas da África, reforçando o caráter desumanizador da escravidão, em que indivíduos eram tratados como objetos de consumo.

Como vimos, apesar de desde o início do século XVII, chegarem pessoas escravizadas na capitania do Maranhão, no início do século, a chegada era tímida. A colonização do Maranhão se deu tarde, principalmente pelo fato de o local onde se situava, era um espaço no qual, não se tinha minas, para a exploração, logo, se não se tem minas, não se conseguia dar um retorno prático e rápido para a coroa portuguesa.

A colonização da capitania do Maranhão foi iniciada, efetivamente, em 1615 (apesar das administrações atuais considerarem sua fundação e colonização a partir da Invasão Francesa em 1612, pouco mais de um século e meio antes da instalação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755) e com um atraso de oito decênios frente à colonização da parte sudeste da América Portuguesa (1532). Foi um processo de povoamento lento e doloroso. Ainda poucos indivíduos, enfrentam os problemas de um lugar ainda incipiente ao modo de vida do europeu: ataques de indígenas como os Camicases; ou, os problemas com água potável na ilha. (BARROSO, 2009. P. 32).

Um espaço com poucos recursos, no qual, não se conhece, para além de todas as problemáticas, se tinham os ataques indígenas, assim como as doenças que assolavam a ainda pequena colônia. O processo de colonização da Capitania do Maranhão se dá de modo difícil e vagaroso, no qual a persistência e o título de conquistam, eram os motores inicialmente para se manter naquele espaço que não era atrativo. Com o passar dos tempos e o aumento da demanda populacional, a tímida quantidade de pessoas mandadas para a capitania do Maranhão foi aumentando, mas, pouco era o número de pessoas no início do século XVII.

Poucas eram as pessoas a imigrar para o Maranhão até o princípio dos setecentos: quarenta casais em 1621, alguns em 1625, 1670, 1680; tanto

o foi que o rei de Portugal incitou a migração de inúmeras famílias do Arquipélago dos Açores para o Maranhão por volta de 1720 32. E até esta data, para Berredo, cronista, governador e capitão-general do Maranhão, o número girava em torno de mil habitantes, enquanto para autores mais contemporâneos, como Viveiros, o número não ultrapassa 1400 moradores na capitania. “Nestas condições, em 1720, a cidade de São Luís, capital do Estado, ainda tinha 854 vizinhos; a vila de Santo Antônio de Alcântara, 332; a vila de Santa Maria do Icatu, 54; o rio Mearim, 64; e o Itapicuru, 74. Ao todo 1378 habitantes.” (BARROSO, 2009. P. 33)

Considerando que o processo de colonização no Brasil se iniciou prioritariamente pelo litoral, por meio do Oceano Atlântico, é compreensível que as primeiras colônias tenham se estabelecido majoritariamente nas zonas costeiras, como é o caso da Bahia, do Rio de Janeiro, de Recife e, naturalmente, de São Luís do Maranhão. Esta última também se insere nesse padrão, sendo o ponto de partida para uma expansão inicial voltada para a região conhecida como Baixada Maranhense, território próximo à ilha onde se localiza São Luís, caracterizado por seu acesso fluvial facilitado. Cidades como Alcântara, por exemplo, fazem parte desse entorno imediato e compartilham das dinâmicas coloniais do período, inclusive no que se refere à presença de pessoas escravizadas. Ainda assim, observa-se que essa ocupação se manteve restrita, por um tempo, ao litoral.

Como destaca Barroso (2009, p. 34), citando Antônia Mota, as condições da colônia eram extremamente precárias nesse período. Segundo ele: “Antônia Mota evidencia ainda que este período (1615-1751) é destacado pela historiografia como um período de pobreza e quase inexistência de um processo colonial, ou seja, ‘antes da Companhia não existia nada, e depois dela a região conhece sua fase áurea’”. Assim, desde o início do século XVII até o final do segundo quartel desse século, a colônia era considerada miserável, cenário que só começou a mudar com a fundação da Companhia de Comércio.

Segundo Dias (1960), a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão foi fundada em junho de 1755, no contexto das reformas pombalinas, sendo dissolvida em janeiro de 1778, período que marca o declínio da influência de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. A trajetória da empresa foi objeto de intensos debates, envolvendo tanto defensores quanto críticos do regime monopolista que ela representava. Enquanto seus apoiadores argumentavam que a centralização das atividades comerciais estimulava o desenvolvimento econômico das colônias, seus opositores denunciavam os abusos, privilégios e distorções resultantes do controle exclusivo do comércio regional.

A extinção da Companhia refletiu não apenas uma mudança na política econômica do Império Português, mas também uma reorientação administrativa voltada à maior

liberalização comercial e ao rompimento com o legado autoritário do período pombalino. Esse movimento sinalizava uma tentativa de adaptação às novas dinâmicas internas e externas do império, que exigiam maior flexibilidade econômica e menor concentração de poder nas mãos de entidades monopolistas.

O Estado do Maranhão e Grão-Pará foi instituído pela Coroa Portuguesa, como unidade administrativa, separada do Brasil e ligada diretamente a Lisboa, desde 1621. Até meados do século XVIII, este englobava toda a Amazônia Portuguesa, Ceará e Piauí. Somente ao iniciar a segunda metade do setecentos as áreas do Maranhão e o Grão-Pará seriam separadas em termos de Capitanias pela administração colonial. (1) (GOMES, 1997. P. 41)

Falamos que a companhia de comércio Grão-Pará e Maranhão potencializou o comércio de pessoas escravizadas dentro do Pará e do Maranhão, assim como no Piauí e no Ceará. Percebemos também que anterior a essa capitania de comércio, a estratégia para se realizar a comercialização de pessoas escravizadas dentro da colônia aqui no Brasil, já existia, de tal modo, que essas foram as principais a levarem pessoas escravizadas para a Bahia e também para o Pernambuco. Ao se perceber a necessidade de povoar as terras da capitania do Maranhão, pois, a mesma estava se tornando rentável por conta da produção de algodão, mas também para a produção nos engenhos mesmo que pequenos e depois para as fazendas rizicultoras, em meados do século XVII, se usa da estratégia de criar uma companhia de comércio que levasssem pessoas e revisadas para dentro dessas terras, mesmo que tardiamente em relação a colonização em outras partes das américas.

Defendemos a tese de que o mercantilismo colonial português da segunda metade do século XVIII encontrou na Companhia do Grão-Pará e Maranhão a força inicial necessária à sua transformação orgânica, de acordo com as exigências das suas classes avançadas e com as suas possibilidades geográficas e econômicas de expansão. (DIAS, 1960. P. 364)

Portugal se encontrava em uma localização geográfica que posicionava que possibilita muito o seu acesso por exemplo o Maranhão nesse caso a capitania do Maranhão a África e a Europa. Essa rota possibilitou uma maior demanda no que diz respeito ao tráfico de pessoas escravizadas no início de século até o início do século XVII. Portugal se encontrava em uma estagnação econômica no entanto Essas correntes de tráfego Através do Atlântico Alavancou potencialmente a exploração ultramarina

Principalmente por causa das companhias de comércio pombalinas Com suas técnicas de técnicas de navegação.

Por conta desse avanço o mercado português no início do terceiro quartel do século XVII Encontrou no tráfico de pessoas escravizadas vindas de África a solução e com isso o aumento de economia e se percebe que a companhia de comércio Grão-Pará e Maranhão Que surge a partir das ideias pombalinas Alavanca Vertiginosamente a sua economia devida sobretudo a sua posição geográfica e o seu potencial de expansão.

Barroso (2009) nos apresenta em seu trabalho de dissertação que a companhia de comércio veio ter uma importância salutar no início de tráficos de pessoas escravizadas de África Para o estado do Maranhão em Grão-Pará Devido sobretudo a substituição de mão-de-obra indígena que no início dos 17 era em maioria.

Tabela 01- Quantitativo de escravizados africanos introduzidos no estado pelo Grão-Pará e Maranhão.

Mapa dos escravos africanos introduzidos no Estado pela Companhia do Grão-Pará e Maranhão.
(1757-1778).

Anos	Meses	Navios	Portos de procedência	Cargas de escravos	Total anual
1757	Setembro	Santa Ana	Angola	371	371
1758	Maio	São José	Bissau	179	
	Julho	Nossa Senhora da Atalaia	Angola	399	
	Novembro	Santo Antônio	Cacheu	125	
	Dezembro	São Luís	Angola	406	1.109
1759	Julho	Nossa Senhora da Conceição	Angola	372	
	Novembro	São Sebastião	Bissau	16	
	Dezembro	São José	Cacheu	146	534
1760	Novembro	São Sebastião	Bissau	209	209
1761	Abri	São Pedro	Cacheu	169	
	Julho	Nossa Senhora da Esperança	Cacheu	146	315
1762	Maio	Nossa Senhora da Conceição	Angola	371	
	Junho	Santo Antônio	Bissau	138	
	Junho	Nossa Senhora Mãe de Deus	Angola	562	
	Julho	Nossa Senhora da Eserança	Bissau	146	
	Agôsto	São João Batista	Angola	312	
	Setembro	São José	Bissau	128	1.657
1763	Maio	Nossa Senhora das Necessidades	Cacheu	147	147
1764	Fevereiro	Santo Antônio	Cacheu	208	
	Agôsto	São Lázaro	Angola	407	
	Setembro	Nossa Senhora da Conceição	Angola	270	885
1765	Janeiro	Nossa Senhora do Cabo	Angola	665	
	Junho	São Pedro	Bissau	167	832
1766	Novembro	São Pedro Gonçalves	Bissau	438	438
1767	Janeiro	Nossa Senhora do Cabo	Bissau	125	
	Abri	São Francisco Xavier	Cacheu	189	
	Dezembro	São Pedro Gonçalves	Bissau	127	441
1768	Janeiro	São Francisco Xavier	Cacheu	159	
	Novembro	São Pedro Gonçalves	Bissau	109	268
1769	Janeiro	São Francisco Xavier	Cacheu	180	180
1770	Fevereiro	São Francisco Xavier	Bissau	227	
	Fevereiro	São Pedro Gonçalves	Cacheu	192	
	Maio	Santo Antônio	Bissau	198	
	Outubro	São Sebastião	Bissau	87	704
1771	Janeiro	São Pedro Gonçalves	Cacheu	216	
	Abri	São Pedro	Bissau	177	
	Abri	São Francisco Xavier	Bissau	198	
	Junho	Santo Antônio	Cacheu	176	
	Agôsto	São Paulo	Bissau	129	896
1772	Maio	Nossa Senhora da Oliveira	Bissau	190	
	Julho	São Paulo	Cacheu	151	341

Fonte- (DIAS, 1960. P. 60).

O quadro nos mostra Bem expressivamente o Potencial de pessoas escravizadas que a companhia de comércio de Pará e Maranhão levou Para o estado do Maranhão e do Pará e se percebe com mais acentuação Que pessoas escravizadas Entravam em maior quantidade como usar afirma Barroso 2009, Dias 1960, e Gomes 1997, que com certezas através de suas pesquisas expõe que a economia maranhense e a economia dentro da

capitania do Maranhão aumentou bom potencialmente trazendo números expressivos que nos mostram esse quantitativo.

Barroso (2009) afirma que a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão foi responsável, durante seu período de funcionamento, pela comercialização de mais de 12.000 africanos. No entanto, mesmo após a falência da Companhia, as tecnologias de navegação por ela empregadas continuaram sendo utilizadas. A Capitania do Maranhão, por sua vez, manteve a prática de importação de pessoas escravizadas de África, com desembarques principalmente na cidade de São Luís. Esse movimento contribuiu para que, durante o período imperial, São Luís se consolidasse como a quarta capital negreira do Brasil e como um importante centro de redistribuição de mão de obra negra no tráfico interprovincial, sobretudo na segunda metade do século XIX. Esses títulos foram resultado, principalmente, da intensa demanda por pessoas escravizadas oriundas da África Ocidental.

Tabela 02- População do Maranhão Século XIX.

ANO	LIVRES	ESCRAVOS	TOTAL
1821	68.359 (44,7%)	84.534 (55,3%)	152.892 (100%)
1841	105.147 (48,4%)	111.905 (51,6%)	217.054 (100%)
1872	284.101 (79,1%)	74.939 (20,9%)	359.040 (100%)
1887		33.446	

Fonte- (GATO, 2015. P.62)

Isso possibilitou com que entrassem mais pessoas escravizadas dentro da capitania do Maranhão, ainda que logo depois do funcionamento da companhia de comércio, entraram ainda mais 35.000 pessoas escravizadas para comercialização.

Gomes (1997), nos apontamos um período de 28 anos entre 1756 a 1788, foram trazidos 28.556 africanos através do Grão-Pará Maranhão sendo que destes 16.000 em média foram para o Pará e os outros para o Maranhão mesmo com os colonos ávidos por pessoas escravizadas para trabalharem forçadamente em suas lavouras, mesmo com os preços elevadíssimos dessas pessoas escravizadas tratadas enquanto mercadoria.

Como já percebemos, a companhia de comércio e suas tecnologias possibilitaram potencial a comercialização de pessoas escravizadas para as capitâncias do Maranhão e Grão-Pará, potencializando o comércio de especiarias também, essas são outras ações da companhia de comércio, assim como a exportação das tão famosas drogas do sertão. Para além de só fazerem pessoas escravizadas para aumentar a produção, o comércio e consequentemente alavancar a economia na colônia, sobretudo localizada nas capitais, a companhia de comércio possibilitou também a interiorização da capitania do maranhão, sobretudo, transportando pessoas escravizadas para dentro das pequenas colônias, outros fatores também possibilitaram o processo de interiorização, como o intuito de catequizar inicialmente indígenas nas pequenas colônias.

A partir de 1758, houve um aumento significativo na concentração populacional no interior da capitania do Maranhão, especialmente às margens dos rios Itapecuru e Mearim. Este processo foi liderado pela reorganização administrativa e econômica promovida pela Coroa Portuguesa, que visava fortalecer o controle colonial e promover a agricultura e o comércio na região.

A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão em 1755 teve tarefa primordial neste contexto, uma vez que a empresa monopolizava o comércio e facilitava a importação de africanos, essenciais para o desenvolvimento agrícola do interior. As margens dos rios Itapecuru e Mearim tiveram importância estratégica para a colonização devido à fertilidade e navegabilidade das terras, o que facilitou a produção e o escoamento de produtos como algodão, arroz em casca e arroz. Além disso, a presença dos rios foi essencial para a formação de povoados e comunicação com São Luís, principal porto da região. A ocupação destes locais também gerou conflitos com povos indígenas, deslocados ou sujeitos ao controle colonial.

O crescimento populacional e a expansão urbana no país não se devem apenas às iniciativas governamentais, mas também à ação de missionários e agricultores, que estabeleceram moinhos e fazendas ao longo dos rios. Este movimento inscreve-se numa estratégia mais ampla de conquista e consolidação da presença portuguesa na Amazônia e no Maranhão, áreas ameaçadas por incursões estrangeiras, especialmente francesas e inglesas.

O processo de colonização dada pela invasão dos sertões de dentro no maranhão se apresenta de modo a correr principalmente o curso do Itapecuru e Mearim, que são zonas fundamentais para o processo de entrada, além de serem rotas estratégicas seguindo

o curso dos rios, para além dessas, se percebe que o processo de colonização passou por etapas, destacando a importância da capitania do Maranhão para o sistema vigente, no qual, Barroso (2009) destaca:

Foi uma capitania importante e passou por dois processos de colonização diferenciados: o primeiro atrelado à dinâmica do Atlântico com o início da colonização através do litoral com a incursão e invasão francesa do território seguida pela colonização portuguesa por alguns dos seus rios navegáveis como o Itapecuru e Mearim; posteriormente, da parte sul do estado para o litoral, com a movimentação da pecuária extensiva advinda de outras capitâncias na busca de pastagens de boa qualidade junto a formação de pequenos núcleos de vaqueiros. (BARROSO, 2009. P. 32).

Como a história também se destaca por rupturas e continuidades, se percebe atualmente que devido ao seu processo de colonização pela parte do sul do maranhão, a localização se destaca ainda hoje por ser a região de maior agro-produção do estado, enquanto, se percebe também que, a incursão vinda de São Luís recebe maior destaque e por isso se voltam mais estudos.

As invasões pelos sertões do interior do Maranhão, acompanhadas por um sistema de conquista que consistia em escravizar e, posteriormente, catequizar — primeiramente os povos indígenas e, depois, os africanos escravizados — provocaram intensas tensões sociais. Essas práticas resultaram na dizimação de diversas populações indígenas sob o pretexto de “civilização” e cristianização, gerando resistências por parte dos grupos subjugados.

Essas tensões se manifestavam de diversas formas: desde fugas individuais e coletivas das fazendas até saques organizados contra os próprios engenhos. Enquanto o sistema colonial impunha severas punições e exigia submissão, pessoas escravizadas desenvolviam estratégias cotidianas de resistência para afirmar sua humanidade e buscar, ainda que minimamente, formas de liberdade. Em um território marcado por tentativas constantes de apagamento e dominação, sempre existiram também movimentos de afirmação, luta e fuga como resposta à violência da escravidão.

No Brasil colonial — em todas as áreas — foram inúmeros os quilombos. Desenvolveram-se quase ao mesmo tempo que a ocupação e expansão econômica de algumas localidades. Procuraram florestas inóspitas ou estabeleceram-se bem próximos a engenhos e senzalas. Reinventaram experiências históricas de suas culturas africanas e crioulas. Tornavam-se invisíveis buscando a interiorização. Foram protegidos e rechaçados por grupos indígenas. (GOMES, 1997. P. 39).

Em todo os locais, existiram estratégias de sobrevivência e existência plena, no qual o processo colonial tentava desintegrar a liberdade. Em todos os lugares existiram espaços no qual pessoas em estado de subjugação criavam para serem seus espaços de liberdade, pessoas escravizadas se embrenharam nas matas, criaram vínculos, geraram tensões, no intuito de fuga do sistema. Organizaram seus espaços, criaram quilombos e transformaram o panorama da colônia. O Maranhão se consolida como um espaço que surge manifestações de liberdade de pessoas em situação de escravização, na colônia, se tentou diluir a humanidade, mas, essas pessoas reinventaram as suas realidades criando em si estratégias de viver para além de sobreviver, e o Maranhão não está obstante a essas realidades.

A inserção de pessoas cativas para dentro do Maranhão é resultado de uma combinação de fatores políticos, econômicos e sociais, que se consolidaram na segunda metade do século XVII. A necessidade de substituição da mão de obra indígena, que era insuficiente devido às epidemias e à resistência, levou a uma intensificação da utilização de africanos nas atividades produtivas.

A crescente procura de trabalhadores para cultivar arroz, algodão e outros produtos agrícolas essenciais ao comércio colonial alimentou este processo. Esse fluxo se intensificou em 1755, com a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, que monopolizou o comércio de pessoas escravizadas africanas na região. A empresa recebeu privilégios como o controle exclusivo do comércio e a utilização da frota da Marinha Real para garantir a segurança nas rotas do Atlântico. Os navios provenientes dos portos da Guiné, de Angola e de outras partes da África transportavam milhares de prisioneiros, que, após desembarcarem, foram espalhados pela zona rural e urbana do Maranhão. As ações da empresa não só estimularam a economia local, mas também consolidaram uma rede comercial transatlântica que permaneceu ativa mesmo após a sua dissolução em 1778.

A entrada de pessoas cativas em regime de escravidão levadas para dentro dos sertões maranhenses se deu por diversos fatores como podemos perceber, para além desses acima citados, fatores políticos, econômicos e sociais que fomentavam a base dessa necessidade de levar pessoas para trabalhar dentro da capitania do maranhão, fatores para além da escassez de mão de obra indígena e da criação da companhia de comércio grão para e maranhão, como a criação de rotas comerciais e a organização da

logística, demanda agrícola e exportadora, o fim da companhia e tráfico legal, aumentaram potencialmente o povoamento na colônia.

Como sabemos a companhia de comércio potencializou a leva de pessoas escravizadas para a capitania do Maranhão, assim como, potencializa também a entrada dessas pessoas para as vilas dentro da colônia, um adendo a se fazer, era pelo fato de ser necessária pessoas para o trabalho principalmente por conta de escassez de mão de obra indígena por diversos fatores, um deles foram as epidemias de malária.

Os colonizadores, junto com sua violência braçal, armamentista bélica, também trouxeram consigo doenças, que a população indígena nunca tivera contato, assim, tornando-os muito suscetíveis à morte, como ocorreu em massa. Outro fator foram os Regimentos das Missões (1680) por meio dos padres jesuítas, no intuito de catequizar e a Lei de Libertação Indígena impuseram limitações à escravidão dos povos indígenas, compelindo os colonos a explorar outras opções, sendo assim, a diminuição das populações indígenas, causada por enfermidades e a resistência à escravidão, propiciou a transição para a utilização da mão de obra africana.

Um outro fator importante acima destacado foi a criação de rotas comerciais e a organização da logística, pois, as rotas do tráfico de pessoas escravizadas dentro do maranhão foram organizadas com base no sistema fluvial, aproveitando o leito do Itapecuru quando saía de São Luís e a necessidade crescente de mão de obra para a produção de arroz e algodão, produtos exportados em grande escala. Barcos portugueses transportavam escravizados, utilizando a estrutura do leito dos rios e pequenos portos para conseguirem se situar.

Um fator importante de se destacar no que diz respeito ao que possibilitou pessoas escravizadas para dentro dos sertões maranhenses foi a demanda agrícola e exportadora, pois, o crescimento da demanda por arroz e algodão no mercado internacional, particularmente a partir do final do século XVIII, impulsionou a expansão da economia maranhense e, por consequência, fomentou a entrada de escravizados. Esses africanos escravizados eram empregados tanto nas atividades agrícolas, no qual eram maioria, quanto em ambientes urbanos, incluindo setores como construção e transporte.

Uma outra causa interessante em se destacar, foi o fim da Companhia e Tráfico Ilegal, o fato de mesmo depois da desintegração da companhia de comércio, mesmo assim, ela continua sendo importante, pois, A estrutura estabelecida pela companhia assegurou uma rede comercial que favoreceu a continuidade do tráfico, mesmo após o

seu término. Apesar da dissolução da Companhia em 1778, o comércio de escravizados prosseguiu, agora sob a supervisão de comerciantes independentes, que asseguravam a continuidade do fluxo até o início do século XIX.

As políticas de fomento agrícola do ministério pombalino diversificaram a produção, o que levou à breve conjuntura de prosperidade verificada nas últimas décadas do período colonial, em que o Estado do Grão-Pará e Maranhão teve papel fundamental com a exportação de novos produtos. Ainda mais, para Arruda (1980, p. 620), “o metal precioso deixou de ser a mola mestra da economia portuguesa [...] no final do século XVIII, marca o nascimento da exploração do café, cacau, algodão e do arroz”. (MOTA, CUNHA, 2017. P. 467).

Mota e Cunha (2017) comentam que o período de riqueza e crescimento econômico expressivo na Capitania do Maranhão, impulsionado pela Companhia Geral de Comércio, durou cerca de quatro décadas. No entanto, já no início do século XIX, os resultados deixaram de ser tão relevantes quanto aqueles obtidos nos primeiros anos do ciclo exportador. Diante da estagnação, tornou-se necessário recorrer a outras estratégias administrativas, como o recenseamento populacional, que passou a ser indispensável para o controle tributário e para a formulação de políticas de incentivo à economia local.

Para explorar com mais eficiência as capitâncias alcançadas pela Companhia de Comércio, era fundamental conhecer os territórios onde essas atividades ocorriam. Nesse processo, a navegação fluvial teve papel central. Os rios facilitaram tanto a busca por produtos como as chamadas “drogas do sertão” quanto o povoamento de áreas mais afastadas, promovendo a expansão de vilas para o interior do Maranhão. Essa interiorização visava, sobretudo, a implantação de fazendas voltadas à produção agrícola, com destaque para o arroz e o algodão, além da cana-de-açúcar, embora esta última em menor escala.

O estudo topográfico, especialmente da rede fluvial do Maranhão, revelou-se fundamental para o desenvolvimento econômico da província. Os rios, em seus leitos inicialmente explorados, se mostraram estratégicos por atravessarem áreas com alto potencial para a produção agrícola. A província do Maranhão, rica em cursos d’água, oferecia condições geográficas favoráveis à instalação de fazendas e ao escoamento da produção. Conhecer essa malha hidrográfica foi essencial para transformar a região em uma zona potencialmente lucrativa. No entanto, como destacam alguns autores, a produção não era ainda mais expressiva nem valorizada devido à escassez de mão de obra, o que limitava o pleno aproveitamento desse território atravessado por rios.

A província é atravessada em todos os sentidos por uma magnífica rede fluvial. O rio Parnaíba que a separa da província do Piauhy em um percurso de 240 léguas, banha terrenos fortíssimos e serve de conduto aos produtos de toda essa extensa região. O rio Itapicuru com 150 léguas de curso põe em contacto diário com a capital, por meio de vapores e barcos, Rosário, Itapicuru-mirim, Coroatá, Codó e Caxias sem fallar em outros pontos intermediários de somenos importância. O Mearim com 130 léguas de curso, navegável por vapores que tocam no Arary, na Victoria, Lapela, Laje Grande, Bacabal, Belmonte, Vila Velha, S. Luiz Gonzaga, Pedreiras e Barra do Corda. Preguiças com o mesmo curso, a cuja margem está situada a próspera Vila de Barreirinhas. Pindaré, com 78 léguas de curso navegável e sulcado pelos vapores que vão a Vianna, Monção e o Engenho Central de S. Pedro de Alcântara. Munim, Gurupy, Pericumam, Uru, Cururupi, Maracassumé e Turyasse, também navegados. O Tocantins e seus afluentes bem como Salsas, afluente do Parnaíba são rios importantíssimos, cuja navegação não tem tido incremento não só pela posição dos mesmos no sertão da província, como pela escassez de recursos que não permite ao maranhense empatar capital em empresas só remuneradoras em futuro remoto, attenta a falta de braços. (CARTA TOPOGRÁFICA DA PROVÍNCIA DO MARANHÃO, 1888. P. 18/19)

Borralho (2021) enfatiza com veemência o papel central dos rios na construção histórica do Maranhão, afirmando que a existência da própria província estaria condicionada à contribuição dessas vias fluviais. Em especial, o autor destaca o rio Itapicuru como protagonista nesse processo, apontando como seus leitos permitiram o avanço das embarcações pelo interior do território maranhense. A conquista do Maranhão pelos invasores, segundo o autor, só foi possível graças à força estratégica desse rio, que, embora tenha viabilizado a ocupação e a expansão econômica, também esteve associado a inúmeras tragédias e violências históricas.

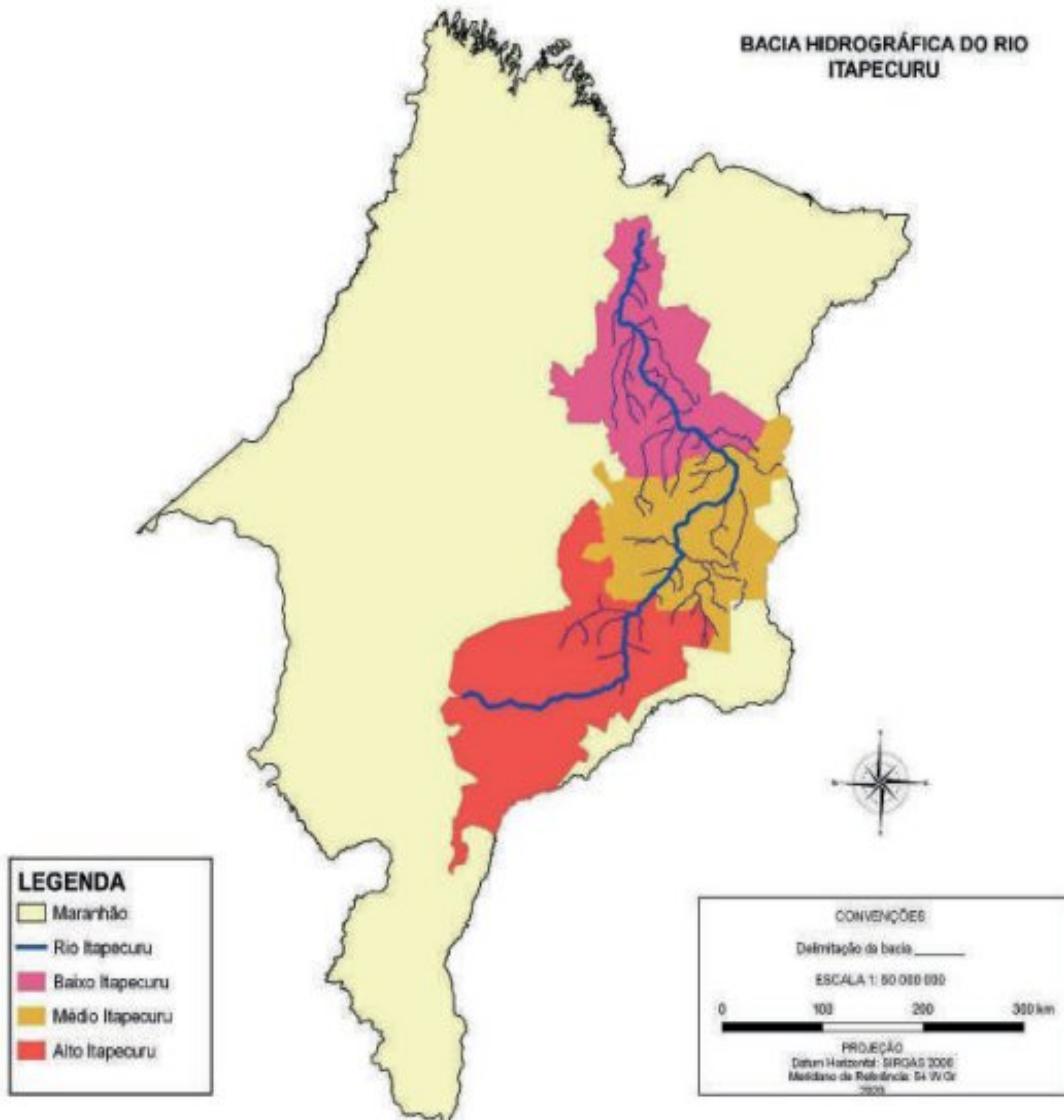
Conforme menciona Cabral, o vale do rio Itapicuru foi “atingido pelas duas frentes de colonização, serviu de área de plantação das grandes fazendas voltadas ao plantio de algodão e arroz e também de criação de gado, frente pastoril”, a isso também se pode acrescentar que aí se deu o encontro de culturas que se hibridizam e se ressignificam. (SOUZA, 2021. P. 1557)

O rio Itapicuru nasce no sul do Maranhão, nas proximidades da Serra da Croeira e das Alpercatas, mais especificamente dentro dos limites do Parque Estadual do Mirador. Em seu percurso, atravessa diversas cidades maranhenses, como Mirador, Colinas, Caxias, Codó, Timbiras, Coroatá, Pirapemas, Cantanhede, Itapicuru-Mirim e Rosário, até desaguar na baía do Arraial, ao sul da ilha de São Luís. Com cerca de 1.050 km de extensão, o rio desempenhou papel central no processo de colonização da região.

Embora frequentemente se destaque a expansão da colonização a partir da capital, São Luís, é importante observar que esse processo se deu em duas frentes. A primeira seguiu o curso do rio Itapicuru, vindo do sul do estado em direção ao norte; a segunda

partiu de São Luís em direção ao interior. Assim, o rio Itapecuru não apenas possibilitou o avanço das frentes colonizadoras, como também serviu de elo entre diferentes regiões da província, facilitando o povoamento e o escoamento da produção agrícola.

Figura 02- Bacia Hidrográfica e leito do Itapecuru.



Fonte-(FRAGA e BARROS, 2023. P.15)

Para além da função de trazer colonizadores pelo seu leito povoando as vilas estabelecidas a partir da Capitania do Maranhão, essas vilas foram construídas também para garantir espaços de cultivo e o leito do Itapecuru se mostrou como um espaço atraente para o cultivo de algodão e outros insumos, como nos menciona Assunção (2015) ao falar que:

Em contraste, todos os autores oitocentistas são unânimis em louvar a fertilidade dos solos dos vales úmidos do rio Pindaré, Mearim, Grajaú e Itapecuru. O baixo Itapecuru era sempre considerado o mais importante e todos exaltavam as suas "belas matas", entendendo-se que essa apreciação estética era, sem dúvida, feita em função do seu potencial para a "grande lavoura". (ASSUNÇÃO 2015. P. 35).

É importante destacar o papel central do rio Itapecuru, especialmente em seu trecho mais baixo, para a compreensão da dinâmica de colonização e desenvolvimento econômico do Maranhão. Ao se afirmar que os vales desses rios eram de extrema importância, faz-se referência à percepção dos colonizadores e de intelectuais da época, que viam no baixo Itapecuru um potencial agrícola expressivo, graças aos seus solos férteis e alagadiços. Até 1815, no entanto, o alto curso do Itapecuru permanecia à margem da colonização direta, sendo apenas alvo de interesse e estudo. Com o tempo, e com o avanço das explorações, tanto o baixo quanto o alto Itapecuru passaram a ser incorporados ao processo de ocupação e exploração territorial.

Nesse contexto, a introdução das companhias de navegação a vapor teve um papel decisivo. A navegação fluvial passou a desempenhar uma função essencial no transporte de pessoas, mercadorias e insumos, dinamizando a economia e intensificando a integração entre as regiões interioranas os chamados "sertões de dentro" e os grandes centros urbanos e portuários.

Entre os séculos XIX e início do século XX, os barcos a vapor não apenas aceleraram o escoamento da produção agrícola, como algodão, arroz e babaçu, como também ampliaram as possibilidades de comércio regional e internacional, conectando áreas remotas do interior maranhense aos mercados externos. O uso dessas embarcações superou as limitações do transporte terrestre e da navegação à vela, tornando-se peça-chave na articulação econômica e social da província.

A província possui duas companhias de vapores: a Companhia de Navegação a Vapor do Maranhão e a Companhia Fluvial Maranhense. Estas empresas montadas exclusivamente com capitais da província fazem todo o serviço de navegação pelos seus rios e nos portos de sua costa; acrescendo mais que a companhia de Navegação a Vapor do Maranhão dispõe de seis vapores, destinados ao serviço directo entre os portos desta província e vários outros das do Ceará, Piauí e Pará. (CARTA TOPOGRÁFICA DA PROVÍNCIA DO MARANHÃO, 1888. P. 12)

A carta topográfica da Província do Maranhão de 1888 registra a existência de duas companhias de navegação a vapor atuando na região: a Navegação a Vapor do Maranhão e a Companhia Fluvial Maranhense. Dentre elas, a Navegação a Vapor do

Maranhão se destacou por operar com maior número de embarcações, seis ou até sete barcos a vapor, segundo a bibliografia consultada. Essa superioridade operacional refletiu-se também em sua lucratividade e impacto na ocupação territorial, contribuindo de forma mais expressiva para a interiorização da colonização maranhense. É importante destacar que, ao se afirmar que essas companhias “contribuíram para a colonização”, estamos nos referindo à perspectiva da história oficial, ou seja, ao êxito do projeto colonizador em avançar sobre o interior da província segundo seus próprios interesses.

Como mencionado anteriormente, o leito do rio Itapecuru representava um espaço de grande potencial econômico devido à fertilidade de seus solos, especialmente em seu trecho inferior. No entanto, apesar das vantagens naturais e da produtividade agrícola, a economia local não se expandia de forma significativa por conta da escassez de mão de obra. A implementação das companhias de navegação a vapor e o aumento no número de embarcações contribuíram para modificar esse cenário. A ampliação da circulação fluvial facilitou o transporte de pessoas incluindo trabalhadores, em sua maioria escravizados ou submetidos a condições precárias, o que resultou em um incremento da força de trabalho disponível. Essa foi uma das principais contribuições das companhias à lógica econômica do período.

Quase que exclusivamente tem-se dedicado à província à cultura do algodão, cana, arroz, milho, mandioca e feijão. O seu território, porém, ubérrimo e vasto presta-se a todos as culturas. O café, que é o principal produto das províncias do sul do Império, nas pequenas plantações existentes no território da província, tem apresentado ótimo resultado. O mesmo acontece com todas as outras lavouras, e pode-se dizer que somente à falta de braços devem elas ter tido pequeno desenvolvimento, tornando-se por isso salientes as culturas acima indicadas, as quais os seus habitantes estão afeitos desde os tempos coloniais. (CARTA TOPOGRÁFICA DA PROVÍNCIA DO MARANHÃO, 1888. P. 14)

Com o aumento da presença de mão de obra escravizada, observou-se também um crescimento na economia regional. No entanto, para que a exploração dessas áreas se tornasse mais eficaz, foi necessário estimular correntes migratórias, promovendo o povoamento de zonas ainda pouco ocupadas. A principal causa do insucesso e da estagnação de determinadas culturas agrícolas, até então, estava relacionada à escassez de trabalhadores disponíveis, o que impedia a consolidação de uma produção agrícola mais robusta e constante.

Dentro desse contexto, os leitos do rio Itapecuru se destacaram como áreas estratégicas para o cultivo, graças à fertilidade de suas margens e ao fácil escoamento da

produção. Entre os principais centros produtores situados ao longo do rio, destaca-se a cidade de Codó, que assumiu posição de relevância econômica ao lado de outras localidades da região. Codó tornou-se um polo expressivo, tanto pela sua localização privilegiada quanto pelo papel que desempenhou na dinâmica agrária e comercial do Maranhão.

Além destas cidades, citaremos as villas de S. Luiz Gonzaga, sede do termo do mesmo nome, com a maior produção de algodão da província de S. Bento, S. Vicente Ferrer, Arary, Victoria, Rosario, Icatú, Codó, Coroatá, Annajatuba, Barreirinhas, S. Bernardo, Arayoses, Totoya, com fecundos campos de criação e facil comunicação com a capital: produzindo também em abundância algodão, cauna e cerases. É extraordinária a quantidade de terras, que existem nestas localidades sem valor algum apezar da sua admirável fertilidade, pela escassez de braços para rotear-as. A uberdade do solo maranhense excede à das mais prosperas províncias do Sul do Império. (CARTA TOPOGRÁFICA DA PROVÍNCIA DO MARANHÃO, 1888. P. 17/18)

Entre os principais centros produtores da Província do Maranhão, como Brejo, Viana, Alcântara, Caxias e Itapecuru-Mirim, Codó também se destaca como um polo relevante na dinâmica agrícola e econômica do período. Esse protagonismo seria, futuramente, um dos fatores que confeririam à cidade reconhecimento internacional, sobretudo em razão do desenvolvimento da indústria têxtil, diretamente impulsionado pela elevada produção e pela qualidade do algodão cultivado nos arredores. Além disso, o crescimento de Codó esteve associado à intensificação de fluxos migratórios, que contribuíram para o povoamento e expansão econômica da região.

O aumento da produção em Codó está diretamente ligado ao crescimento da força de trabalho disponível, até então escassa. Para alavancar o potencial produtivo da cidade, foi necessário ampliar o contingente de trabalhadores, o que nos leva a refletir sobre a composição dessa mão de obra: quem eram essas pessoas? Em sua maioria, tratava-se de pessoas escravizadas, muitas delas trazidas de outras regiões ou diretamente da África. A presença africana em Codó remonta aos primórdios do povoamento da vila e permanece como elemento fundamental na formação social, cultural e demográfica do município. Essa herança é perceptível até os dias atuais, refletindo-se em diversos aspectos da identidade codoense.

Como já elencado, Codó, desde o período da colônia, foi um dos grandes produtores de algodão, sendo um importante polo da indústria no estado, de projeção até internacional no setor têxtil por sua alta qualidade do produto, como menciona Alves

(2022). A implantação da indústria têxtil manufatureira e agrícola do Maranhão, foi um impulso que projetou muito sucesso produzindo algodão e diversos outros insumos.

A história de Codó está profundamente entrelaçada com o processo de colonização do interior do Maranhão, impulsionado pela navegação dos grandes rios da região, especialmente o rio Itapecuru. Esse rio desempenhou um papel crucial ao conectar o litoral ao interior, possibilitando o acesso ao que se convencionou chamar de "sertão de dentro". Sua importância estratégica foi determinante para o encontro de duas frentes de ocupação da antiga província: a frente agrícola, proveniente do litoral, e a frente pastoril, oriunda do interior. Esse processo de expansão territorial não envolveu apenas a ocupação física, mas também promoveu um movimento diaspórico, marcado pela circulação de pessoas e pela interação entre diferentes culturas e modos de vida.

Desde o período colonial, populações africanas escravizadas foram deslocadas do litoral para trabalhar nas grandes fazendas estabelecidas ao longo do vale do Itapecuru — região onde hoje se encontram diversas comunidades quilombolas, cujas origens remontam à presença desses grupos africanos. Com o tempo, a área ganhou destaque econômico na província, especialmente pela expressiva produção de algodão e arroz, pela instalação de engenhos e pela atividade pecuária. Codó, nesse contexto, consolidou-se como um elo entre o passado colonial e as continuidades culturais e econômicas que perduram até os dias atuais.

Ressalte-se que o contingente de africanos para Codó foi ainda mais expressivo, como se pode notar na atualidade, pois a base da população do município é constituída de afrodescendentes, que têm sua origem nos povos de África, para lá trazidos em meados do século XVIII, pois o vale do Itapecuru se transformou em grande celeiro de arroz e com destaque para o algodão, as duas grandes riquezas do Maranhão, naquele momento, sendo o algodão destinado ao mercado externo, colocando Codó em destaque como um importante polo produtor e industrial, tornando-se a terceira mais importante cidade da Província. (SOUZA, 2021. P. 156)

A base da sociedade codoense foi construída pelas mãos de pessoas negras, trazidas forçadamente da África para compor a estrutura econômica e social da região. Essas populações foram fundamentais na consolidação de Codó como um polo de destaque, inclusive com projeção internacional, especialmente no contexto da indústria têxtil. A expressiva presença africana não apenas contribuiu para o enriquecimento da cidade, mas também moldou profundamente sua identidade cultural e demográfica.

A intensa chegada de pessoas africanas escravizadas para Codó ajudou a formar o que hoje se reconhece como uma cidade negra. Quanto mais violento e opressor foi o

sistema escravista, mais intensas foram as formas de resistência e afirmação de liberdade dos que nele foram subjugados. Essa tensão entre repressão e liberdade está na origem do grande número de comunidades quilombolas localizados no entorno da cidade. São expressões vivas de uma história que não se deixou apagar e que segue sendo parte central da constituição do território codoense.

2.4. Quanto maior a punição, maior a resistência: Maranhão terra quilombo;

O processo de colonização do Maranhão esteve diretamente ligado às possibilidades geográficas oferecidas pelo leito do rio Itapecuru. Essa via fluvial foi fundamental para o avanço do colonizador rumo ao interior da província, permitindo o povoamento de áreas antes isoladas. Esse avanço só foi possível com a utilização sistemática da mão de obra africana escravizada, que desempenhou papel central na construção das cidades e na estruturação da economia regional.

Ao chegar a São Luís e iniciar o processo de ocupação do território, o colonizador passou a utilizar, de forma cada vez mais intensa, a força de trabalho africana escravizada, abandonando gradualmente a mão de obra indígena. Com essa população, foi instaurado um regime de punição e desumanização que refletia a lógica colonial vigente em todo o Brasil. Inicialmente pouco valorizada pela Coroa portuguesa por não apresentar minas de metais preciosos, a província do Maranhão passou a ganhar importância com a descoberta de seus solos férteis ao longo dos rios e com o incentivo proporcionado pelas companhias de navegação a vapor, que facilitaram o deslocamento interno e a exploração agrícola.

A agricultura tornou-se, então, a principal atividade econômica da província, sendo sucedida, com o avanço para o interior, pelo fortalecimento da pecuária. Todo esse processo de transformação só foi possível graças ao trabalho forçado de milhares de pessoas negras, que ergueram as bases econômicas, sociais e culturais do Maranhão. Essas mãos negras, submetidas à lógica brutal da escravidão, foram responsáveis por

alavancar a província no cenário regional e construíram, com suor e resistência, identidades que ainda hoje marcam profundamente o território maranhense.

Como vimos, a população africana teve um papel fundamental na constituição demográfica da Província do Maranhão, especialmente em virtude do alto contingente de pessoas sequestradas e trazidas à força para o trabalho escravo. Esses indivíduos, embora submetidos a um sistema de extrema violência, nunca permaneceram passivos frente à opressão. Em todas as etapas do processo escravista, houve resistência negra espalhada por todo o território maranhense, como também se verificou em outras partes do Brasil.

O Maranhão não se destacou apenas pela expressiva produção de algodão e pela qualidade de seus tecidos, mas também pelo rigor extremo na aplicação de punições aos escravizados. A província é reconhecida na historiografia como uma das mais violentas do país no que se refere à repressão do sistema escravista, sendo apontada como aquela com a maior taxa de letalidade entre as pessoas submetidas à escravidão em todo o Brasil. Esse dado evidencia a severidade do regime implantado na região e a intensidade da repressão diante de qualquer tentativa de insubordinação.

Em contraposição a esse sistema brutal, as pessoas africanas escravizadas desenvolveram múltiplas estratégias que podemos denominar, não apenas como formas de resistência, mas como verdadeiras estratégias de liberdade. Esses processos envolviam desde fugas, organização de quilombos e redes de solidariedade, até a preservação de práticas culturais, espirituais e sociais que aqui compreendemos como tecnologias africanas da diáspora. O ser africano, mesmo em contexto adverso, buscou se reorganizar em espaços negros, onde pôde estabelecer seu próprio cosmo, seus modos de vida e de ser no mundo, sobretudo por meio dos quilombos e das comunidades tradicionais que deles se originaram.

2.4.1. Conceituando Quilombo: microcosmos africanos no Maranhão.

Quando pela garganta
desce abrupta mão,
nenhum punho fechado pode
transmutar nosso canto livre
Em grito
Há sede é verdade,
esse ardor pelo espaço usurpado
e nervos
sem declinar de qualquer sentimento gentil
salvo a palavra bruta.
Tudo o que transporta o ar,
Nós nos revelamos.
Sonhamos coisas que existirão,

ainda que você sempre duvide.
Nem todo o privado de visão é cego;
quem rala a alma pelo lado de fora
sim.

Ventre armazenado de calor.
Negro, a cor de princípios.

Quando pela garganta – Paulo Colina

As discussões sobre quilombos no Brasil ocupam lugar central em diversos campos do saber e da atuação política. No meio intelectual, especialmente nas últimas décadas, há uma produção extensa e de qualidade crescente, protagonizada principalmente por intelectuais negros, que têm reconfigurado as formas de compreender a existência quilombola para além da resistência. Ao mesmo tempo, comunidades remanescentes de quilombos também constroem suas próprias narrativas e concepções de identidade e pertencimento, reforçando o direito à terra, à memória e à sua própria história. Essas discussões também atravessam os campos político, ambiental e jurídico, tendo como foco desde a luta contra a expropriação de seus territórios até a defesa da importância ecológica de seus modos de vida.

Destacam-se, nesse contexto, os feitos históricos de pessoas negras quilombolas, cujas trajetórias foram etnografadas, narradas por outros negros, ou construídas na prática cotidiana, "com o pé na terra", enfrentando desafios sem saber que, um dia, suas histórias seriam registrados e valorizados como marcos de resistência. A existência negra em diáspora assumiu múltiplas formas, moldadas pelos contornos que os corpos africanos precisaram criar para preservar sua identidade. Desde a chegada dos primeiros colonizadores verdadeiros "extraterrestres" com suas máquinas de navegação e lógica predatória, os povos africanos reagiram. De Harriet Tubman nos EUA aos Marrons do Caribe, dos quilombos em solo africano aos brasileiros, a luta negra atravessa continentes e séculos.

É fundamental reconhecer que a escravidão moderna foi uma das maiores tragédias da humanidade, promovida por um sistema que desumanizou o outro, institucionalizado por poderes civis, religiosos e econômicos. A igreja católica, por exemplo, muitas vezes corroborou essa estrutura, negando alma aos corpos negros. Ainda assim, diante de açoites, doenças e mortes, as pessoas africanas criaram estratégias para burlar esse sistema tecnologias de liberdade, como as nomeia Beatriz Nascimento. Onde houve escravidão, houve resistência: feroz, organizada e ancestral.

O quilombo, nesse sentido, não deve ser compreendido apenas como um local de refúgio, mas como uma expressão sofisticada de organização social, espiritual e cultural. A historiadora Beatriz Nascimento, em seu texto “O conceito de Quilombo e a resistência cultural negra”, propõe uma ampliação desse entendimento, aproximando o conceito de Quilombo das estruturas sociopolíticas africanas pré-diaspóricas, como é o caso dos Imbangalas. Segundo ela, o Kilombo (com “K”, para marcar a origem africana) é uma instituição anterior à diáspora, enraizada nos modos de vida e nas cosmologias de grupos como os Imbangalas, caçadores nômades do leste africano.

Esses povos, que viviam de guerras e saques, formavam comunidades coesas, fortalecidas por ritos de iniciação e por uma lógica de integração social baseada em adoção e preparação para a guerra. Beatriz destaca que sua força foi tamanha que chegaram a invadir o Reino do Congo e expulsar os portugueses. A autora interpreta essa estrutura como um modelo institucional de *quilombo*, com regras formais (leis) e informais (costumes), rituais de iniciação, e um entendimento da “casa” como espaço sagrado. O *Kilombo*, nesse contexto, é mais do que um local de resistência: é uma tecnologia política e espiritual de organização coletiva.

Beatriz propõe, assim, que essa experiência africana foi trazida na travessia atlântica pelos próprios corpos, que carregavam consigo saberes, práticas e cosmologias. Ao se agrupar em terras brasileiras, esses indivíduos buscaram reconstruir, dentro dos limites possíveis, um microcosmo africano. O quilombo, portanto, é também um elo com a ancestralidade, um espaço de reinvenção do mundo, onde se afirmar a existência negra frente à desumanização colonial.

Nascimento menciona que podemos até fazer comparações já que não é difícil de se estabelecerem entre Brasil e Angola, mas:

A dificuldade está em se estabelecer linhas de contato direto, como por exemplo, entre a formação de um quilombo aqui e suas origens territoriais e de composição étnica em Angola. Se os componentes nacionais eram descendentes diretos dos envolvidos na África, ou ainda se haveria relação direta com quilombos combativos aqui e grupos africanos que atuavam na zona de guerra naquele momento do outro lado do Atlântico. (NASCIMENTO, 1985. P.43)

A mesma ainda menciona que dentre o processo de luta sempre travado no Brasil através dos primeiros Quilombos sobretudo no século XVII, o Quilombo de Palmares, se sobressai em relação a todos os outros, pelo seu modelo organizacional e seu potencial

de luta, assim como de negociação com o sistema, abalando e desmembrando o estado e inaugurando uma experiência nova e singular a título de Colônia.

Se inferirmos, através de coincidência de datas, vamos notar que o Quilombo dos Palmares não deixa de ser um fenômeno paralelo ao que está se desenrolando em Angola no final do século XVI e início do século XVII. Talvez seja este quilombo o único a se poder fazer correlação entre o quilombo e a instituição angolana e quilombo no Brasil colonial. O auge da resistência já-ga se dá exatamente entre 1584 e meados do outro século, após o qual esta etnia se alia ao esforço negreiro português. Neste mesmo momento se estrutura Angola-Janga, conhecido como Quilombo dos Palmares no Brasil. (NASCIMENTO,1985. P.43/44)

Como visto, o Quilombo é um símbolo e uma prática central da luta negra na diáspora africana. Ele representa uma forma legítima de resistência contra os sistemas de punição e opressão, configurando-se como uma ameaça real aos estados coloniais e escravocratas. Beatriz Nascimento destaca, porém, que apenas a partir da experiência africana dos Jaga conhecidos também como Imbangala podemos estabelecer um vínculo direto com a luta quilombola de Palmares. Outras formas de resistência quilombola no Brasil pode ser derivadas dessa experiência ou refletir lutas de outros povos africanos, cujos registros históricos são menos claros ou inexistentes.

É fundamental, contudo, entender o Quilombo como uma tecnologia africana de luta e organização, a partir da qual outras tecnologias de resistência se desdobraram ao longo do tempo. Em sua obra de 1985, Beatriz Nascimento argumenta que os estudos sobre quilombos no Brasil precisam ser ampliados para além da visão tradicional, que os enquadra exclusivamente como espaços de cativeiro ou de escravidão. Ela mesmo já demonstrava, naquela época, um cansaço em relação a essa abordagem limitada, defendendo um olhar que valorize a autonomia, a cultura e a historicidade negra dentro dos quilombos.

Colocado em seu texto a sua busca de tentar entender o contexto histórico e como a história oficial destacava quilombo, nos mostra que:

A primeira referência a quilombo que surge em documento oficial português data de 1559, mas somente em 1740, em 2 de dezembro, assustadas frente ao recrudescimento dos núcleos de população negra livres do domínio colonial, depois das guerras do nordeste no século XVII, as autoridades portuguesas definem, ao seu modo, o que significa quilombo: toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles. (NASCIMENTO,1985. P.43)

A história oficial define Quilombos como agrupamentos de pessoas negras escravizadas e fugitivas de engenhos, lavouras e outros espaços, estabelecendo que, para serem reconhecidos como Quilombos, esses grupos deveriam contar com, no mínimo, cinco integrantes uma definição que parte claramente da perspectiva colonizadora.

Por outro lado, para as próprias comunidades negras, o Quilombo representou um espaço de liberdade, resistência e autonomia, onde era possível gerir a sobrevivência e afirmar a existência. Esses agrupamentos africanos na diáspora foram fundamentais para o surgimento de múltiplas expressões culturais e formas de religiosidade afrodescendente em todo o território nacional.

No Maranhão, por exemplo, os Quilombos deram origem a manifestações afroespirituais marcantes, como o Tambor de Mina, que emergiu desses processos de agrupamento negro em São Luís. Outras expressões culturais e religiosas populares, como o Bumba Meu Boi, o Tambor de Crioula fruto da reunião e hibridização de negros católicos, o Cacuriá e o Tambor da Mata que têm suas raízes profundas nesse contexto quilombola e nas matas da região leste do Maranhão.

O potencial dos Quilombos no Maranhão pode ser evidenciado pelo elevado número de pessoas negras escravizadas no estado. Conforme apontado por Gato (2015), as cidades com maiores contingentes de pessoas escravizadas foram também os territórios onde se formaram inúmeros quilombos, consolidando a importância dessas comunidades na história e cultura local.

Tabela 03- Cidades com maior população escravizada do Maranhão Século XIX.

MUNICÍPIOS	ESCRAVOS	% (POP. ESCRAVA / POP. LIVRE)	PRINCIPAIS PROD. AGRÍCOLAS
São Luís Gonzaga	4.773	49,6	Algodão e arroz
Codó	6.763	42,8	Algodão e arroz
Coroatá	2.232	41,3	Algodão e arroz
Guimarães	5.438	39,3	Açúcar e farinha
Monção	1.502	34,0	Açúcar, farinha e arroz
Cururupu	3.822	31,8	Açúcar, farinha, e arroz
Alcântara	4.773	30,4	Açúcar e algodão
Penalva	1.265	28,9	Açúcar, farinha
Santa Helena	1.019	28,5	Algodão e farinha
São Bento	3.604	27,1	Açúcar e farinha

Fonte- (GATO, 2015. P.65)

Para além da história oficial destacada pelo estado, trazemos aqui a ideia de quilombo como Beatriz Nascimento expressa em seu texto. Falamos de quilombo como espaço simbólico, no qual, não apenas ao conceito destacado na história, o quilombo é espaço de potencialidade e lugar que se nutrem potências, potências que trazem na cartografia de seus corpos as marcas de um ser africanos.

O conceito de Quilombo não se liga apenas a uma descrição de evento histórico, mas também à possibilidade de compreender ainda em si seus paradigmas africanos, cujas relações da linguagem, desse modo, voltam às estruturas da “invocação/evocação/revelação”, o que nos permite fazer uma aproximação da ideia de passagem. Percorrer o caminho desse tríplice linguagem exclamativa, como se a palavra quilombo, quando invocada, trouxesse uma experiência humana em torno de auxílio, que de forma evocativa representa uma história feita de fora para dentro - uma história feita por mãos negras -. Por fim, é a revelação, o segredo mítico que se torna simbologia. (REIS, 2022. P.09)

Reis em sua leitura sobre o conceito destacado por Nascimento (1985), nos faz pensar em Quilombo enquanto um espaço de maior potencialidade cultural, olhamos para o território de Brasil, e pensamos que as experiências negras assim como seus modos de vida, suas expressões e tradições, fluíram de agrupamentos negro, que definimos anteriormente e atualmente com essa extensão de conceito, enquanto quilombo. O quilombo, narra, formas reais de existência e resistências africanas na américa latina, uma história marcada e feita por mãos negras.

Entendem também a partir da própria experiência africana, que como esses serem africanos, atravessados no Atlântico dentro desses navios ceifadores de vida, traziam consigo as expressões de uma terra anterior, carregando consigo, estando longe de suas terras o sentimento de pertença e a vontade de retorno, como não foi possível retornar, a estratégia foi estabelecer aqui seu microcosmo, que nessa conjuntura, a partir da ligação com os seus, a partir de uma redefinição de si mesmo, esse corpo negro, seria aquele que tem necessidade de liberdade, carência da mesma, que procura construir lugares para si como referência de seu povo, a experiência dos quilombos se define aqui enquanto uma estratégia de construção de morada e de existência dos seus.

É possível concluir que o corpo negro se move por essa cartografia cultural, consciente ou inconscientemente, em transe ou em trânsito, embalado em trilhas sonoras do Atlântico negro, acústicas e/ou eletrônicas: afoxé, congada, samba, blues, jazz, reggae, funk, samba, reggae, rap, drum'n'bass, etc. (RATTS, 2006, p.68).

Ainda poderia mencionar outras formas de representar essa África no Brasil, a partir de agrupamentos negros, no qual a sua representação tem a necessidade de reproduzir através de seus corpos principalmente. O corpo africano em si é o quilombo, é o terreiro, é a África, pois tudo se constrói em comunidade, o corpo é memória, é memória da escravização, da dor, das lágrimas, mas também é memória de alegria, de superação, é memória de ancestralidade, e memória do cuidado, é memória de afeto e de respeito, o Quilombo é morada e é um dos microcosmos africanos fundamentais na diáspora brasileira.

O Brasil está cheio de microcosmos africanos em forma de Quilombos assim como em toda a diáspora, como processo de contraposição ao sistema, esses quilombos se estabelecem como verdadeiras estratégias de comunidade. Recorrendo a números do censo do IBGE de 2022, como consequência a forma de repressão ao sistema, os quilombos se estendem em grande quantidade em todo o território nacional.

Figura 03- Localidades quilombolas no Brasil.



Fonte-<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012->

Levando em consideração o Censo Quilombola de 2022, o IBGE destaca que existem, em nível nacional, cerca de 8.441 localidades quilombolas espalhadas pelo Brasil. A Região Nordeste concentra a maior parte dessas comunidades, com 5.386 localidades, o que representa 63,81% do total. Em seguida, vêm as regiões Sudeste, com 1.245 localidades (14,75%), e Norte, com 1.228 (14,55%).

No total, o censo identificou aproximadamente 7.666 comunidades quilombolas oficialmente reconhecidas. Dentro do Nordeste, o Maranhão se destaca como o estado com o maior número de localidades quilombolas, totalizando 2.025, o que corresponde a 23,99% do total nacional. Em seguida, aparecem a Bahia, com 1.814 comunidades (21,49%), e Minas Gerais, com 979 (11,60%).

No Maranhão, mais de 260 mil pessoas se identificam como quilombolas, distribuídas em 32 municípios. Até 2018, o estado possuía o reconhecimento oficial de 713 comunidades quilombolas, número ampliado graças ao apoio das certificações concedidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Esses dados reforçam a importância do Maranhão no contexto das comunidades quilombolas no Brasil.

É importante colocarmos, que o reconhecimento das comunidades quilombolas do Maranhão se deram com muito esforço e até sangue jorrado, Lima (2024), ressalta um fato importante na luta quilombola dentro do estado e de importância nacional quando menciona que, “as comunidades quilombolas no Maranhão foram pioneiras no que diz respeito à reivindicação dos seus direitos e territórios. Desde 1970 se articulavam e davam passos para o prosseguimento do movimento das comunidades (LIMA, 2024. P.37)”. Isso se dá pelo fator principal no qual se tem um conflito territorial muito acirrado no estado do Maranhão, e se faz necessário essas tais reivindicações, pois podemos perceber que o Maranhão é terra Quilombo.

Lima (2024), ainda em sua pesquisa nos fala temos fatos que mostram que os Quilombos estão presentes no Maranhão desde o século XVII, ainda mencionando Assunção (1996), dá ênfase ao ponto que ainda existe uma extrema necessidade e uma profunda falta de estudos das documentações portuguesas entre 1780 e 1800, já no século XIX, se tem diversos documentos como periódicos, relatórios dos presidentes de províncias, correspondências das autoridades judiciais, policiais e militares.

Lima (2024), destaca que, o exercício de caracterizar os quilombos no Maranhão amplamente se encontram difíceis pois, a formação social dos Quilombos foi desenvolvida ocultamente, apesar de os materiais que os caracterizam terem sidos

produzidos, do mesmo modo foram destruídos pelo colonizador, tornando o acesso difícil e as fontes raras.

Partindo do processo de desenvolvimento dos quilombos, observa-se que, no Maranhão, esse crescimento se deu de forma muito violenta, pois os quilombos surgiram como uma tentativa exitosa de pessoas africanas da diáspora de fugir das fazendas, engenhos e da escravidão. Essa realidade, muitas vezes oculta e delicada de ser resgatada, se revela também pelo caráter extremamente punitivo do sistema escravista maranhense, que apresentava níveis altíssimos de violência.

Matheus Gato, em seu trabalho de doutorado intitulado Racismo e Decadência: Sociedade, Cultura e Intelectuais em São Luís do Maranhão (2015), destaca que o sistema de violência era tão severo que os escravizados em outras regiões do Brasil tinham verdadeiro temor de serem enviados para as colônias da província do Maranhão. Os donos de escravizados utilizavam essa ameaça com frequência para manter o controle, ameaçando vender seus escravizados para o Maranhão como uma forma de punição. Esse contexto extremo contribui para entendermos o elevado número de quilombos que se desenvolveram no estado.

O IBGE ainda dispõe para a gente, os nomes das comunidades e o quantitativo de habitantes que existem nas maiores comunidades quilombolas do Maranhão, que para ilustrar coloquei abaixo em quadro.

Tabela 04: Maiores comunidades quilombolas do Maranhão segundo o senso do IBGE 2022.

Nome da Comunidade	Quantitativo de Habitantes
Alcântara	9.855 quilombolas
São Luís	8.294 quilombolas
Anajatuba	6.915 quilombolas
Cururupu	6.578 quilombolas
Mirinzal	6.530 quilombolas

Santa Rosa dos Pretos	2.904 quilombolas
Monge Belo	1.432 quilombolas
Aliança/Santa Joana	732 quilombolas
Santo Antônio dos Pretos	719 quilombolas
Quilombo Frechal	718 quilombolas

FONTE: IBGE (2022)

Entendemos que é muito comum na baixada maranhense como São Luís, Cururupu, Raposo, Alcântara, ter um número grande de comunidades quilombolas, assim como apresentar como em quadros anteriores, números de escravizados maiores, pois, fora neste espaço que se chegaram primeiro esses que eram naquele período mercadoria, no entanto foram dispersos pelos outros espaços maranhenses, principalmente acompanhando o leito dos rios. logo vimos que o leito desses rios através do Itapecuru principalmente se fez chegar em outros espaços, um deles é Codó, que se destaca também nos quadros acima, como um espaço com grande quantitativo de Quilombos, como consequência da chegada de muitas pessoas em situação de retirada de liberdade.

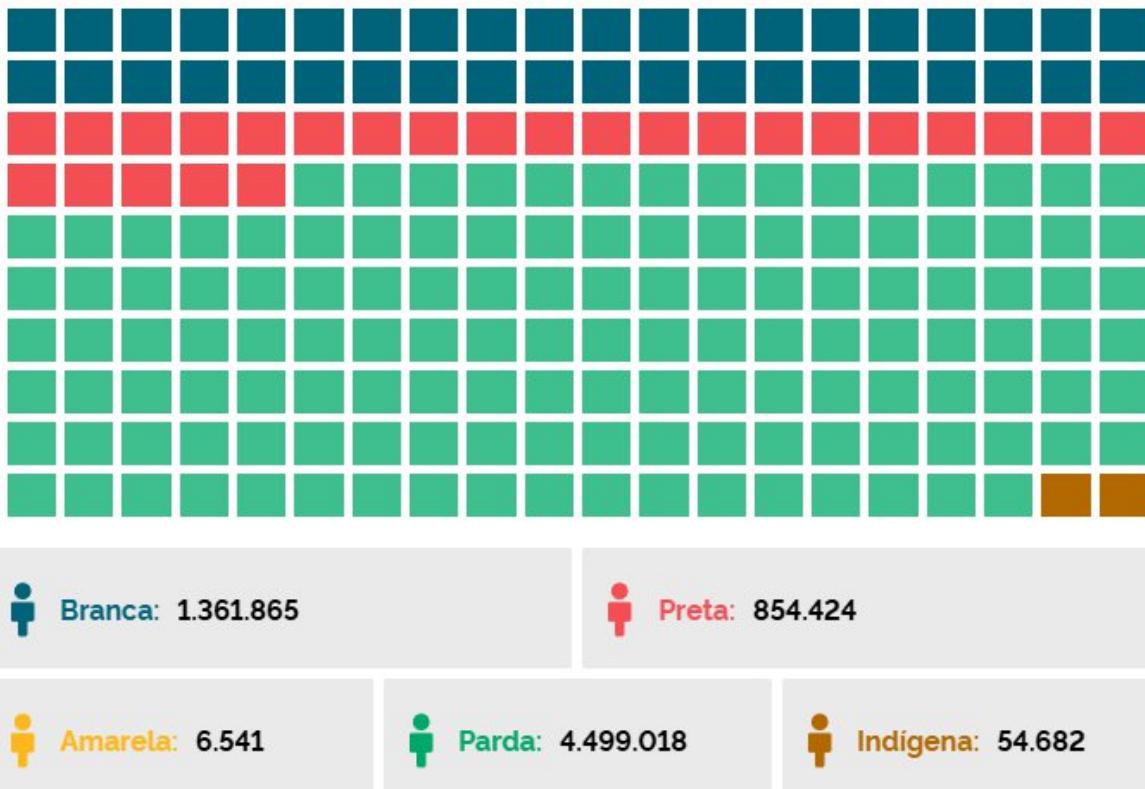
2.4.2. Territórios quilombolas de CODÓ.

Minha cidade querida
escuta a história que eu vou te contar
não é de fantasma nem de herói
é de uma maravilha que nasceu neste lugar(2X)
(Bumba-Boi Raízes do Maranhão)

A distribuição de escravizados por toda a província e a formação de Quilombos inscreveram no Maranhão pós-colonial, um conjunto de territórios povoados de pessoas negras que em consequência de gerir suas vidas ali, organizaram maneiras de existir genuinamente. Com o passar dos tempos, conseguimos perceber o resultado da diáspora dentro do estado, estampado na realidade, e o grande contingente de pessoas negras,

assim como a quantidade de comunidades remanescentes quilombolas, são resultados desse processo, entendemos no quadro do censo do IBGE mais recente feito em 2022.

Tabela 05- Censo do IBGE indicador de cor e raça no Maranhão.



Fonte- (<https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>)

O Estado do Maranhão segundo o IBGE (2022), consta com uma população de aproximadamente 6.776.699 milhões de pessoas, dentre elas uns quantitativos de 5.353.442 Milhões de pessoas são negros, ou seja, estão dentro a classificação de pretos e pardos, somando um percentual de 79% da população, uma maioria em relação às outras raças destacadas.

O quadro acima, nos apresenta os números referentes a cor e raça da população maranhense atual, no qual, a cor azul representa o quantitativo de brancos, a rosa representa o quantitativo de pretos, a cor verde o quantitativo de pardos e a cor amarela, representa o quantitativo de indígenas no estado. É importante ressaltar, que o percentual que se dá de moda a cada um desses quadrinhos acima representa 0,5%.

Retomando a discussão, trazemos os números para dar corpo à dimensão da diáspora negra e seus desdobramentos. Eles ajudam a justificar a quantidade de terras quilombolas e, por consequência, o número expressivo de comunidades remanescentes

no Maranhão, que são muitas. Codó é parte desse cenário, um território onde os quilombos foram numerosos, e onde ainda hoje se preserva um conjunto significativo de comunidades que seguem reafirmando sua identidade e história.

A ADCT, ou seja, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias em seu artigo 68, e a fundação palmares, utiliza do termo remanescente Quilombola, para destacar comunidades ou grupos de pessoas que descendem de quilombos. Como vimos, esses Quilombos eram comunidades formadas pelo que a história oficial e o legislativo julgam de pessoas escravizadas fugitivas durante o processo da escravização. Esses grupos destacados preservam consigo modos de fazer e de ser, processo cultural, histórico e organização social, sendo reconhecidos legalmente como remanescentes dessas comunidades.

As comunidades remanescentes atuais, necessitam passar por um processo de certificação, que consiste nos reconhecimentos a partir de órgãos públicos sobre a sua própria legitimidade enquanto detentores da terra. Os territórios precisam ser reconhecidos junto ao INCRA, que é o órgão responsável por emitir o título, ele dá a titulação, já a Fundação Palmares, no qual faz parte do MINC (Ministério da Cultura), é responsável pelo processo de certificação, processo inicial para se conseguir certificar.

Partindo das burocracias necessárias, Lima (2024), elenca as comunidades quilombolas que passaram por processos de titulação e certificação em Codó, segue o quadro abaixo:

Tabela 06- Comunidades tituladas e certificadas de Codó.

Comunidades Tituladas	Comunidades certificadas
Associação Comunitária de Mocorongo	Santa Joana
Associação Comunitária dos Pequenos	Cipoal dos Pretos
Produtores Rurais da Eira dos Coqueiros	Bom Jesus
Associação de Moradores e Produtores Rurais de Santo Antônio dos	Santo Antônio dos Pretos

Pretos	
	Eira dos Coqueiros
	São Benedito dos Colocados
	Montabarro
	Queimadas
	Monte Cristo
	Matuzinho
	Centro do Expedito
	Mata Virgem
	Três Irmãos
	Sete
	Matões dos Moreira

Fonte- (Dados retirados de Lima 2024)

Podemos perceber o número de Comunidades que estão na luta por serem tituladas como remanescentes quilombolas. Para além dessas, temos algumas outras que estão

passando pelos trâmites junto a Fundação Palmares, para obter a certificação e posteriormente o título como a comunidade Santa Maria dos Moreiras, Jerusalém, assim como, a comunidade de Boa Esperança.

As comunidades mencionadas acima, são apenas as que estão no processo político para obterem a titulação e a certificação junto a órgão institucionais, no entanto, a cidade de Codó é entendida como um grande Quilombo urbano, e mais... um Quilombo urbano que é cercada de quilombos na sua zona rural.

Essas poucas comunidades que estão passando pelos processos, lhe ocorreram a necessidade principalmente por conta da sua posse de terra, no qual tentam cotidianamente desapropriar de seus lugares. Codó se encontra no Maranhão, como a localidade com o maior número de disputas por terra, de acordo com a publicação Conflitos no Campo no Brasil 2013, da Comissão Pastoral da Terra (CPT), no qual, sobretudo políticos, estão dominando o espaço, uma das estratégias para se manterem em Seus lugares foi tentar junto ao INCRA e a FCP.

2.5. A cor da cidade.

A cor dessa cidade sou eu
 O canto dessa cidade é meu
 A cor dessa cidade sou eu
 O canto dessa cidade é meu
 (Daniela Mercury)

Compreender Codó como um território negro é reconhecer as múltiplas camadas históricas que contribuíram para essa configuração. Trata-se de uma consequência direta do processo de povoamento ao longo dos leitos dos rios, das marcas profundas deixadas pela diáspora africana e da formação de um cinturão de Quilombos que, historicamente, cercaram a cidade. O objetivo aqui é evidenciar como esses fenômenos não apenas influenciaram a composição populacional, mas também impactaram ou em alguns casos, não impactaram de forma consciente o próprio entendimento racial dos habitantes sobre a cidade. Em termos concretos, a maioria expressiva da população que habita esse território é negra, tornando Codó uma terra cuja identidade é, inequivocamente, marcada pela presença negra.

Lembro de um episódio simples, mas bastante simbólico, que ocorreu durante uma ida ao centro da cidade para fazer compras. Uma amiga, ao parar por um instante, me chamou a atenção dizendo: **“Veja só, como essa cidade é negra”**. Naquele momento, percebi que, por estar habituado à dinâmica cotidiana de Codó, eu já não me dava conta

da obviedade estampada nas ruas: a cor da cidade, refletida nos corpos, nos gestos e nos modos de vida de quem ali habita. Foi preciso um exercício de reaprendizado do olhar para perceber o quanto o racial atravessa e molda a experiência urbana. Ao olhar em volta, naquele instante, comprehendi algo que os livros me ajudaram a refletir, mas que a vivência cotidiana também ensinava: o Quilombo que tanto analiso e discuto academicamente está presente ali, vivo, pulsando ao meu redor, fazendo-se matéria no agora.

Tabela 07- Cor e Raça na cidade de Codó.

Cor/Raça	Quantitativo (Total)	Zona Rural	Zona Urbana	Percentual total (%)
Preta	15.498	5.320 mil	10.178 mil	13,56%
Parda	84.435 mil	28.809	55.625	73,88%
Indígena	104	44	60	0,091%
Amarela	1.262 mil	381	881	1,104%
Branca	12.976 mil			11,365%

Fonte-(Censo IBGE 2022)

Codó, atualmente com uma população estimada em 114.275 habitantes, apresentou uma leve redução de aproximadamente 3% em relação ao censo anterior, que indicava cerca de 118 mil moradores. Segundo dados do IBGE (2022), um total de 15.498 pessoas se autodeclararam pretas, distribuídas entre as zonas urbana e rural, representando 13,56% da população. Desse grupo, 10.178 residem no perímetro urbano e 5.320 na zona rural. Além disso, a cidade contabiliza 84.435 pessoas autodeclaradas pardas, o que corresponde a cerca de 73,88% do total populacional, sendo 55.625 na área urbana e 28.809 na rural.

Somando pretos e pardos, chegamos a um universo de aproximadamente 99.933 pessoas que se enquadram na categoria população negra, o que representa expressivos 87% dos habitantes de Codó. Restam, portanto, cerca de 14.342 pessoas, distribuídas entre as categorias indígena, amarela e branca, conforme os critérios do censo.

Esses números não são apenas dados estatísticos: refletem a dinâmica social, histórica e cultural da cidade. A presença negra é visível e pulsa nas ruas, no comércio, nas feiras e nos encontros cotidianos. A cidade foi construída, literal e simbolicamente, pelas mãos negras daqueles que ali chegaram em diferentes tempos e condições, deixando marcas profundas na paisagem urbana e nas relações sociais. Ao caminhar pelo centro de Codó em qualquer dia da semana, a cor da cidade salta aos olhos. O tecido social, os gestos e as práticas cotidianas reiteram o que os números já apontam: Codó é, essencialmente, uma cidade negra. Meu objetivo aqui é convidar o leitor a fazer um exercício de imaginação: visualize comigo as ruas, os rostos, os corpos... e perceba como a negritude é um elemento constitutivo e visível na paisagem local.

A negritude é traço profundo e visível na paisagem de Codó não apenas nos rostos e corpos, mas também no chão que se pisa, nas ruas que se cruzam, nos ventos que sussurram histórias. Os elementos que compõem essa realidade evidenciam a negro como marca viva, nos corpos, nas memórias, identidade pulsante. Refletir sobre isso é reconhecer que a presença forçada de africanos, outrora arrancados de suas terras, sedimentou-se em tal escala que moldou o que hoje é Codó: um território marcado pela anterioridade e por uma afroreligiosidade que não apenas se manifesta, mas fundamenta o próprio existir da cidade e de uma grande parcela de habitantes dali.

Até a geografia carrega sinais dessa herança espiritual. O solo, os gestos, os encontros tudo reverbera o que a diáspora codoense fez florescer: uma espiritualidade de raízes africanas que atravessa o tempo. Ela não está apenas nos rituais, mas na vida que escorre entre os dias. Move a cidade, guia seus passos. Caminha em trânsito e, em transes, alimentada por encantados, rituais e silêncios sagrados. É com essa presença sutil e poderosa que nos debruçaremos no próximo capítulo, experienciaremos uma espiritualidade em trânsito e em transe.

CAPÍTULO 03

ESPIRITUALIDADE EM TRÂNSITO E EM TRANSE: AFRORELIGIOSIDADE EM PERSPECTIVA.

Esta herança foi deixada por nossos avós
Hoje cultivada por nós
Pra compor tua história, Maranhão
(ALCIONE)

Depois de definirmos o Maranhão enquanto um espaço que através da diáspora cometida pelo colonizador é povoado por pessoas pretas e essa marca é muito presente no cotidiano atual. Este capítulo se debruça sobre Codó e a sua experiência religiosa tendo como foco o Terecô.

Podemos perceber que os escravizados quando foram trazidos para os sertões maranhenses, povoaram regiões e por causa de seus grandes esforços a base de trabalhos forçados fizeram com que os lugares no qual estavam, fossem grandes plantations monocultores, como é o caso de Codó com a produção de arroz, no entanto, indo em direção contrária ao processo escravagista, procuraram de debelar e criarem seus próprios quilombos, quilombos esses que possibilitaram a instituição de uma afroespiritualidade codoense.

O Terecô, a afroespiritualidade constituída em território que se chamaria Codó, se popularizou e ao longo do século XX, por conta da quantidade de casas de culto situadas na cidade, essa informação nos chega, a partir da pesquisa realizada pela Federação das comunidades de matriz africana (AUCAC), juntamente com o IPHAN, mostrando que a cidade possui em torno de 411 casas de culto afroreligioso (dados ainda a se comprovar).

Este Capítulo se debruça em torno da experiência do Terecô presente na cidade, mas também, na dinâmica religiosa, popular e de construção de espaço sagrado e pessoa na cidade, percebendo o vai e vem e os percursos que levam as festas dos terreiros que tornam Codó um lugar propício para se discutir religiosidade, tendo em vista esse cosmo ali presente, mas também, percebendo Codó enquanto um espaço de vivência e interação entre casa de santo, encantado e comunidade.

Também destacaremos aqui, o que é especificamente essa religiosidade Ameríndia Africana em Diáspora, o Terecô, Tambor da Mata, Babassuê, Berequete, ou propriamente a macumba de Codó, o seu percurso e seu processo de construção. O objetivo deste Tópico, é destacar uma afroreligiosidade, um sistema de afroespiritualidade construído na meca da macumba. Colocaremos em perspectiva o

Terecô, deixaremos em evidencia os seus principais elementos, a família de Légua aqui se apresentará, Barba Soêira se mostrará mais uma vez, assim como os principais personagens que viraram personalidades de referência e reverencia, tendo em vista que os mesos contribuíram para a massificação da afroreligiosidade de Codó.

3.1 Lá onde os tambores tocam mais alto;

Segredos de uma terra querida
Momentos de nossas vidas
Que jamais vamos esquecer.
Codó terra de magia, Mistérios e encantaria
e de crença popular.
(BOI RAIZES DO MARANHÃO)

Abreu (2010, p. 38) afirma que “A história de Codó guarda certas curiosidades e que inclusive geram, debates sobre suas origens, a começar pelo nome escolhido para a cidade”, nos apresenta algumas das diversas teorias que cerceiam a escolha do nome dado a cidade, é importante destacar por exemplo, que apesar de existirem diversas teorias, nenhuma delas é tida como oficial, no entanto tem uma dentre todas que é difundida e conhecida popularmente.

Dentre as diversas referências que poderíamos utilizar para falar da situação geográfica de Codó, utilizaremos como recurso os escritos de Machado (1999), Abreu (2010), Santana (2016), assim como dados do próprio IBGE, que serão referenciados adequadamente segundo os seus últimos censos.

Antes de darmos início ao porquê de “Lá onde os tambores tocam mais alto”, faremos um apanhado de como esse município se instituiu, como começou, as suas possíveis teorias sobre o nome e a sua constituição étnica que se torna um ponto fundamental para as discussões sociais no município.

Abreu (2010) nos chama atenção a um ponto para a formação da cidade que futuramente será chamada de Codó, nos elencando que a primeira edificação do município foi um armazém, situado as margens do rio Itapecuru, assim como, Santana (2016) e Machado (1999) que ressalta a importância do armazém para a construção da Vila de Codó, do mesmo modo o Rio Itapecuru, sendo rio mais extenso do estado e é primordialmente maranhense, sendo assim, pode-se observar que contribuiu exponencialmente para o povoamento da cidade.

Se formos ao livro didático no sexto ano do ensino fundamental e focarmos no conteúdo sobre as histórias das civilizações, poderemos observar que as “grandes” civilizações humanas, como a mesopotâmica entre os rios Tigre e Eufrates, ou a civilização Kemética com o rio Nilo, tiveram seus inícios às margens de grandes cursos de água que possibilitavam acesso mais prático a produção de alimento e a água.

Fazendo uma grosseira comparação e trazendo a uma realidade de exploração nas colônias das Índias que chegariam a chamar de Brasil ou mesmo as Américas pseudo conquistadas, os rios foram alguns dos melhores e mais vantajosos meios para se chegar aos sertões de cada um desses territórios que estavam sendo recém desbravados por esses colonizadores.

No entanto, um aspecto que se destaca nesse processo de ocupação, conforme observado por Abreu (2010), é o fato de que a primeira edificação da cidade não foi uma capela, como era comum nos povoamentos coloniais, mas sim um armazém. Tradicionalmente, as capelas eram as construções fundantes desses assentamentos, pois, além de representarem um marco religioso, simbolizavam a doação das terras à divindade cristã, reafirmando o domínio espiritual e cultural da Igreja sobre o novo território.

A escolha de um armazém como primeira edificação sugere uma prioridade distinta, voltada para a organização do espaço urbano a partir de atividades econômicas e comerciais, em vez da sacralização do local. Além disso, a decisão de estabelecer o povoado próximo ao rio reforça a importância dos cursos d’água como eixos fundamentais para o transporte, o abastecimento e o desenvolvimento das cidades coloniais. O rio não apenas facilitava o comércio e a circulação de mercadorias, mas também desempenhava um papel estratégico na sobrevivência e expansão do povoado, evidenciando a forte influência dos aspectos logísticos e mercantis na configuração inicial da cidade.

Normalmente, os relatos sobre a construção da futura cidade que se chamaria Codó, afirmam que seu surgimento ocorreu a partir da construção de um armazém às margens do Rio Itapecuru, conforme exposto anteriormente. No entanto, essa afirmação apresenta uma interpretação equivocada, pois a edificação do armazém representa um marco no desenvolvimento da cidade, e não necessariamente o seu ponto de origem. O surgimento de Codó deve ser compreendido dentro de um processo mais amplo de ocupação territorial, no qual fatores como a presença do rio e a dinâmica socioeconômica tiveram um papel fundamental na conformação do espaço urbano.

Segundo Mury (1875), ao relatar a expedição de Gabriel Malagrida, da Companhia de Jesus, percebe-se que a vila de Codó, assim como outras localidades coloniais, teve sua origem associada à construção de uma capela. Essa prática era comum nos processos de povoamento, pois a edificação de uma capela simbolizava a doação do território à fé cristã e estabelecia um centro religioso para a organização da comunidade nascente. No entanto, a capela de Codó foi construída em taipa e localizada às margens do Rio Itapecuru, o que a tornou vulnerável às condições naturais da região. Assim, com a primeira grande enchente, a estrutura não resistiu e foi destruída.

Esse evento não foi um caso isolado, uma vez que o Rio Itapecuru é historicamente conhecido por suas cheias sazonais, que impactaram diversas construções ao longo do tempo. Outras capelas de madeira erguidas em regiões próximas também foram afetadas, demonstrando que a escolha da localização inicial não considerou plenamente os desafios impostos pelo ambiente natural. Dessa forma, embora a destruição da capela tenha comprometido sua permanência como marco fundacional visível, sua existência reforça a ideia de que o surgimento de Codó esteve inicialmente ligado à presença da igreja, como ocorria em outras vilas coloniais.

Por outro lado, a construção posterior do armazém representou um ponto de inflexão no desenvolvimento da cidade, deslocando a centralidade inicial da vida comunitária do aspecto religioso para uma organização mais voltada às dinâmicas comerciais e logísticas. Esse fato sugere que, apesar da capela ter sido o primeiro elemento da ocupação, foi o armazém que consolidou a estrutura urbana e impulsionou a expansão econômica da vila. Assim, compreender o processo de formação de Codó exige uma análise que vá além da mera presença física das edificações, considerando também os fatores ambientais, econômicos e sociais que determinaram a trajetória da futura cidade.

Caso esse não estudo pelos jesuítas quando ao navegarem pelo leito do Itapecuru e se estabelecerem em terra, tentam fundar as aldeias de paz, no intuito de juntar as populações indígenas para fins de catequização, como aponta Araújo (2019), nos mostrando que as organizações das aldeias de paz eram estabelecidas quando os portugueses começaram a tomar as terras, catequisando e escravizando as poluções indígenas, assim como trazendo mão de obra escravizada de africanos a partir do eixo do rio, direto da província do Maranhão em São Luís.

Ao lermos esses escritos percebemos sutilmente que o Maranhão tinha um contato direto com a Europa pelo Atlântico no qual vinham os colonizadores e os padres, assim como com a África também por meio do Atlântico trazendo pessoas forçadamente. Tendo por base essas informações, percebemos que esse processo de ocupação pelos europeus inicialmente dado pelos portugueses em meados do século XVIII, se dá principalmente pelo desenvolvimento da pecuária nos sertões de dentro do Maranhão.

A ocupação dos sertões maranhenses, especialmente no final do século XVIII, propiciou a chegada de grandes contingentes de seres humanos escravizados ao Maranhão. Esse processo esteve ligado à queda da produção pastoril e ao crescimento da produção e comercialização de algodão e açúcar. Nesse período, outra leva de escravizados também chegou aos portos de São Luís, conforme já mencionado.

Em relação à origem do nome da cidade de Codó, Abreu (2010) discute algumas possíveis explicações, incluindo uma apresentada pelo Instituto Geográfico do Maranhão. Segundo essa teoria, o nome Codó teria origem no rio Codozinho, um dos afluentes que atravessa tanto o perímetro urbano quanto o rural da cidade.

Além disso, a cidade de Codó pode ser vista como uma ilha, como afirmam alguns moradores mais antigos. Eles costumam apontar que a cidade é circundada por vários rios: o Itapecuru, o Saco e o Codozinho. Santana (2016) amplia essa visão, incluindo mais dois rios importantes na região, o São José e o Água Fria. No entanto, o riacho Água Fria é peculiar, pois divide a cidade ao meio.

Emicida (2015) nos diz que “o tempero do mar foi lágrima de preto”, uma frase que nos remete diretamente à história de Codó. Nesse contexto, os rios que cercam a cidade, como o Itapecuru, o Saco e o Codozinho, foram marcados pelas lágrimas e pelo sangue dos negros africanos escravizados, que foram trazidos forçadamente para servir como mão de obra nas terras do Maranhão. Além disso, também é importante lembrar o sofrimento e a morte dos povos nativos, como expressa Ani (1994), que foram dizimados pelos “Yurugu” (colonizadores europeus).

Abreu (2010) menciona que o nome "Codó" pode significar atoleiro, brejo ou lugar encharcado, uma referência à grande quantidade de rios que cercam a cidade e às frequentes enchentes. Essa teoria é defendida também pelo professor Fernando de Carvalho e pela Enciclopédia dos Municípios do Brasil.

A historiadora Dácia Abreu (2010) traz várias teorias acadêmicas sobre a origem do nome da cidade, uma vez que o conhecimento popular é limitado nesse aspecto. Uma

dessas teorias aponta para as sociedades indígenas que habitavam o território, sugerindo que o nome “Codó” pode estar relacionado aos dardos arremessados por esses povos, sendo traduzido como “arremesso de dardo”. Outra teoria faz referência ao afogamento de um francês chamado Kodoc, ocorrido em 1614. Há ainda a hipótese de que o nome “Codó” derive de “Kodok”, uma palavra do Sudão setentrional, região de onde muitos escravizados foram trazidos para o Maranhão. Centryne (2015) também defende essa ideia, sugerindo que o nome tem raízes africanas, o que revela mais um traço da ancestralidade africana presente na cidade de Codó.

Durante sua pesquisa, a historiadora também teve um encontro com o codoense Wildelano José de Sousa Lima, um pesquisador do IBGE, que compartilhou sua própria teoria sobre a origem do nome. Segundo Wildelano, "Codó" teria origem indígena, devido à presença das populações nativas na região antes da chegada dos colonizadores. Ele sugere que a semelhança fonética entre "Codó" e palavras indígenas como "bodó" e "mocó" reforça essa possibilidade.

A história do nome de Codó, muito conhecida entre a população local, é envolta em mistérios e narrativas que, ao longo do tempo, foram refutadas. Uma das teorias mais populares sobre a origem do nome da cidade é a relação com a ave codorna ou codorniz, que, segundo a crença popular, teria grande abundância na região. No entanto, o professor João Batista Machado (1999) refuta essa afirmação, argumentando que essas aves não são nativas da região. Ele sugere que, em algum momento, pode ter ocorrido uma criação de codornas em maior escala, mas que elas não eram originais da área.

Se você sair às ruas de Codó e perguntar a qualquer pessoa, "amigo, você sabe por que a cidade se chama Codó?", a maioria das respostas apontará para a codorna. Isso demonstra como essa teoria se enraizou na população, apesar de não ter base histórica comprovada.

Para compreender melhor a origem da cidade e sua evolução, o documentário “Uma codorna me contou: História de Codó” (1996) apresenta uma linha do tempo que nos ajuda a entender o processo de ocupação e o desenvolvimento do município, até sua oficialização como cidade. Esse material fornece uma visão clara sobre a trajetória histórica de Codó e os povos que passaram pela região, especialmente aqueles que chegaram por meio do Rio Itapecuru.

O documentário revela que a exploração agrícola na região teve início por volta de 1780. Em 1855, chegaram os portugueses, e em 1884, foi criada a colônia Petrópolis,

destinada a abrigar mais imigrantes portugueses. No entanto, devido a questões políticas, essa colônia não teve sucesso. Em 1887, foi a vez dos sírios chegarem a Codó, voltando-se para o comércio, enquanto os portugueses se dedicavam à agricultura, utilizando a mão de obra escravizada africana.

Santana (2016) destaca que, durante o período colonial, Codó se tornou um importante polo produtor de algodão, superando até os Estados Unidos em volume de exportação. Isso fez com que a cidade se tornasse um ponto central no comércio e na movimentação econômica do estado do Maranhão.

Codó, inicialmente um povoado, se tornou vila em 1833 e, 63 anos depois, foi oficialmente elevada à categoria de cidade pelo decreto nº 13, de 16 de abril de 1896, sancionado pelo governador Alfredo da Cunha Martins. Após explorar as teorias sobre a origem do nome e o surgimento da cidade, é interessante também analisar a realidade socioeconômica e territorial de Codó nos dias atuais.

Saindo das teorias sobre o nome e surgimento da cidade, podemos olhar para a atual realidade socioeconômica e territorial de Codó. A cidade está situada na região leste do Maranhão, na importante área da Mata dos Cocais, cercada por outros seis municípios que compõem essa região, conforme Silva (2013). Codó está a cerca de 290 km de São Luís, o que equivale a aproximadamente cinco horas e meia de viagem, na sexta posição da lista dos municípios mais populosos do estado, segundo os dados do IBGE de 2022, Codó possui cerca de 114. 275 habitantes.

A cidade de Codó, ainda opera sobre uma agencia no qual, o trabalho informal é predominando-te, apesar de nos últimos 20 anos, com o estabelecimento de novas empresas gerando emprego e o estabelecimento de mais faculdades, aumentaram o potencial de mão de obra “qualificada”. A cidade ainda vive muito por base na produção agrícola, que apesar do avanço da exploração, ainda se mantém com muita força e é muito presente no cotidiano do município gerando renda e sobrevivência.

A economia de Codó passou por diversas transformações ao longo de sua história. Apesar do crescimento industrial e do aumento do potencial de emprego, a cidade ainda não conseguiu recuperar a estabilidade econômica que teve durante o período colonial e a ascensão comercial, impulsionada pela produção de algodão e arroz.

Aproveitando a abundância do algodão na região, os fazendeiros e comerciantes viram uma oportunidade de alavancar o comércio local e obter lucros significativos. Esse planejamento estratégico foi fundamental para o sucesso econômico da cidade naquele

período. Ribeiro (2020, p. 57-58) ressalta que “o produto continuava o mesmo, mas a atividade econômica era outra, e demandou muitos esforços e alianças para fazer de Codó parte desse parque industrial maranhense”. Essa transformação foi resultado da parceria entre comerciantes e fazendeiros, que decidiram investir na ampliação da indústria têxtil, impulsionando ainda mais a economia local.

A chegada da indústria foi considerada um marco de progresso e desenvolvimento para Codó. Quando ainda era uma vila, a cidade possuía um aspecto rural e interiorano, associado à pobreza e à miséria. No entanto, com a introdução das máquinas, os habitantes começaram a vislumbrar um futuro diferente. Ribeiro (2020) destaca que esse período foi marcado por momentos de grande entusiasmo, como a chegada dos carregamentos de algodão e a realização do desfile anual do algodão, um evento que simbolizava a prosperidade do município.

Assim como em diversas partes do Brasil, Codó sentiu os impactos da Revolução Industrial. O acesso às máquinas e a expansão comercial trouxeram esperanças para os cidadãos, que viam na industrialização uma possibilidade de melhoria de vida e estabilidade financeira. Era como se a chegada da indústria representasse um resgate da dignidade da população.

Nesse contexto, a Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão desempenhou um papel crucial. Segundo Ribeiro (2020, p. 59), “percebe-se que a Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão foi responsável por tirar Codó do ‘atraso’ e de colocá-la em dia com o progresso”. Esse sentimento de avanço econômico e social é perceptível tanto na análise dos documentos históricos quanto nos relatos orais dos mais velhos, que vivenciaram essa transformação.

A implantação da manufatureira marcou um avanço significativo para Codó, especialmente na organização da parte alta da cidade. Essa região, antes pouco habitada por estar distante do rio Itapecuru e do centro, começou a se desenvolver com a construção da fábrica. Como parte desse processo, ergueu-se uma igreja que pertencia à indústria, e nas proximidades da fábrica instalaram-se as residências dos trabalhadores. Um exemplo notável desse fenômeno foi a Rua Agenor Monturil, conhecida como a "rua dos trabalhadores da fábrica", onde operários construíram suas casas em razão do emprego na manufatureira.

O crescimento da cidade tornou-se ainda mais evidente com a implementação de veículos de transporte exclusivos para os operários, facilitando seu deslocamento até a

fábrica, que ficava em uma área então desabitada. Esse espaço passou a ser progressivamente ocupado, impulsionado pela presença da indústria têxtil.

Durante seu período de funcionamento, a manufatureira impulsionou a economia local, modificando a estrutura espacial e geográfica do município e colocando Codó em evidência no cenário industrial brasileiro. A cidade destacou-se pela produção de fios de algodão de alta qualidade, como ressaltam Ribeiro (2020) e Machado (1999), entre outros estudiosos da historiografia regional.

Contudo, com o declínio da fábrica têxtil, a economia da cidade sofreu um forte retrocesso. Apesar disso, novas indústrias foram implantadas, ajudando a reaquecer o mercado de trabalho. Empresas como a fábrica de produtos de limpeza FC Oliveira, a indústria de gesso GESSOMAR, a fábrica de cimento Nassau e a tradicional fábrica da família Figueiredo contribuíram para o aumento das oportunidades de emprego no município.

No entanto, grande parte dessas indústrias era administrada por famílias, e, com o falecimento de seus patriarcas, muitas delas enfrentaram crises internas que levaram ao fechamento de suas atividades. Esse novo declínio industrial impactou severamente a economia local, elevando os índices de desemprego e fazendo com que muitas famílias enfrentassem dificuldades financeiras um cenário que, historicamente, tem sido uma realidade constante em Codó, no entanto, a população codoense a pesar das dificuldades de sobrevivência, se apoiam em um elemento bem evidente na realidade da cidade, percebemos que as práticas de fé e religiosidade são muito presentes no cotidiano dos cidadãos, com manifestações populares de religiosidades que movimentam grande parte da população.

A maioria das manifestações populares em Codó está profundamente ligada ao que as filosofias africanas chamam de espiritualidade. Esse conceito não se limita apenas à religiosidade, mas também a engloba, pois, as manifestações culturais africanas, tanto as originárias do continente quanto as trazidas durante o processo da MAAFA, possuem elementos intrinsecamente conectados ao sagrado. Sobunfu Somé (2007) destaca que, dentro da visão africana, o espírito está sempre presente no cotidiano da comunidade, e essa característica foi preservada e ressignificada no contexto da diáspora africana.

Centryne (2015) denomina Codó como um “Caldeirão de Fé”, enfatizando o hibridismo religioso que se manifesta, sobretudo, entre as práticas do Terecô e o cristianismo. Já a historiadora codoense Jéssica Aguiar (2020), a partir de suas

investigações, propõe outro termo para descrever a diversidade cultural e religiosa da cidade: “Mosaico”. Segundo ela, Codó reúne múltiplos elementos das religiões locais e suas manifestações culturais, formando um vasto acervo religioso. De maneira semelhante, Ahlert e Centryne, em seus estudos, também atribuem conceitos que demonstram o peso da mística religiosa na identidade do município.

Vale ressaltar que, quando se fala em "mística religiosa", não se está restringindo a discussão apenas às religiões de matriz africana. Os termos mencionados anteriormente fazem referência ao grande potencial religioso da cidade como um todo. Codó abriga um número expressivo de terreiros de diversas tradições afro-religiosas, como Candomblé, Umbanda, Quimbanda e o próprio Terecô. Além disso, a cidade concentra inúmeras igrejas católicas e capelas, um crescente número de templos protestantes e a presença de organizações como a Maçonaria e a Messianía e os próprios centros espiritas kardecistas.

A professora Ilka Cristina Pereira, em sua tese de doutorado (2019), identificou a existência de 315 salões religiosos de matriz africana em Codó, evidenciando a forte presença dessas tradições no município. Durante a realização da pesquisa, quem vos escreve encontrou dificuldades iniciais em dissociar essas manifestações religiosas, dada sua estreita relação e influência mútua.

No que diz respeito às igrejas cristãs, Jéssica Aguiar Ribeiro (2020) apresenta dados colhidos junto ao Conselho de Pastores da cidade, revelando a existência de aproximadamente 70 templos protestantes em Codó, dos quais apenas 62 estão devidamente cadastrados, no entanto, do período em que foi estabelecida suas pesquisas até atualmente, se percebe empiricamente o aumento em potencial de templos protestantes em cada bairro e ruas. Essa diversidade religiosa e de manifestação de fé, reafirma o caráter singular de Codó como um espaço onde diferentes tradições coexistem e se entrelaçam, mantendo viva sua herança espiritual e histórica.

Ribeiro (2020) apresenta dados sobre a presença das igrejas católicas em Codó, evidenciando que praticamente todos os bairros possuem uma paróquia que dá nome às localidades, sendo essas paróquias, pilares fundantes das comunidades e dos próprios bairros posteriormente. No total, são sete paróquias distribuídas pela cidade. Na parte baixa, delimitada pelo riacho Água Fria, encontram-se as paróquias de São Francisco, Santa Rita, Santa Filomena e São Pedro. Já na parte alta, há as paróquias de São Sebastião considerado um dos padroeiros populares de Codó, Santa Teresinha e Santo Antônio.

Além disso, na Trizidela, região leste da cidade, às margens do rio Itapecuru, localiza-se a Paróquia de São Raimundo.

Além das afroreligiosidades, do catolicismo e das igrejas protestantes, Codó abriga manifestações religiosas e de fé, com menor expressão no que diz respeito a manifestações populares e número de adeptos, como um grupo maçônico, cujo templo é amplamente conhecido na cidade, principalmente por guardar consigo o mistério por conta do culto oculto, um templo messiânico com índices de popularidade menor e com um número reduzido de adeptos, e a espirita kardecista, que é de maior expressão na população branca da cidade, que por si é menor.

A diversidade religiosa de Codó é amplamente discutida por diferentes pesquisadores, que a caracterizam por meio de diferentes metáforas. Ahlert (2013) a denomina “Relicário”, Ribeiro (2020) a descreve como um “Mosaico”, e Centryne (2015) a chama de “Caldeirão de Fé”. Esses conceitos refletem a forte presença da religiosidade na cidade, marcada pela multiplicidade de crenças e expressões espirituais.

Dentre as diversas manifestações religiosas, há uma que se destaca como a de maior impacto na cidade. Para comprehendê-la, é essencial se voltar os olhares para as ruas, em todas as festas de santos católicos, ouvir na madrugada os tambores tocando e na conversa com seu vizinho, ouvir ele falando sobre sua forma de culto ou como foi bom o “berequête” de ontem à noite.

É essencial entender que nas ruas da cidade que foi construída a partir de mão de pessoas africanas na diáspora que foram levadas forçadamente pra esse território, se foi construída uma prática, uma tecnologia de liberdade, no qual eles conseguiam se conectar em transe com a sua anterioridade por meio de seus pontos e tambores, é só fitar o olhar e perceber que a cidade respira também Terecô, pois, o Tambor da Mata aquece as madrugadas da cidade, e faz parte do processo de sociabilidade daquele lugar. Codó é berço de uma afroreligiosidade ameríndia africana em diáspora, que é o próprio Terecô.

Partindo do princípio de que o Brasil é uma África fora do continente africano, como aponta Njeri (2020) e Itamaraty (2013), bem como pelo fato de que somos, nas palavras de Lélia Gonzalez (1988) amefricanos, compreendidos pelo “processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de uma identidade étnica”, conseguimos perceber que o processo de revisitar um modo de vida anterior e ressignifica-lo, transformou o modo de vida do negro na colonia, o anseio de liberdade fez

com que ocasionasse processos de construção de liberdade como uma afroreligiosidade maranhense e codoense.

Entendemos que homens e mulheres africanos escravizados e seus costumes se juntaram com experiências ritualísticas dos povos nativos do Brasil, decorrendo em sincretismos que desaguardaram, por exemplo, no Tambor de Mina de maior manifestação na capital maranhense e no Terecô ou Tambor de Mata criado em terras do interior, mais especificamente na cidade de Codó revelando uma nossa identidade, um outro modelo de espiritualidade baseado no cultivo de uma ancestralidade.

A ancestralidade ocupa um papel central nas comunidades africanas, manifestando-se através do espírito. Esse vínculo espiritual conecta os indivíduos à terra, à natureza, à sua comunidade e à sua essência, permitindo que olhem para o passado e projetem o futuro, não muito diferente da perspectiva indígena. Assim, a memória da anterioridade não é apenas um elemento simbólico, mas um fundamento essencial para a construção da identidade coletiva e da relação com o cosmo, conforme apontam Somé (2007) e Nobles (2009). Essa visão se estrutura na filosofia do *Axé/Ntu*, que estabelece a continuidade da existência através da energia vital e do pertencimento ao universo.

Entretanto, a colonização e a escravidão buscaram romper esses laços, apagando os saberes africanos, especialmente aqueles ligados à oralidade, à espiritualidade e à relação com a natureza. Esse apagamento visava desconectar os africanos escravizados de sua herança cultural, impondo uma visão ocidental que negava a potência de seus conhecimentos. No entanto, em oposição a essa tentativa de supressão, a *cosmopercepção* mencionada por Oyéróke Oyewúmí (2021) resgata esses saberes e nos reconduz ao chão do terreiro, espaço de resistência e reconstrução identitária. Esse retorno reafirma a continuidade da “Unidade cultural da África Negra”, como argumenta Diop (1974), demonstrando que a ancestralidade africana não se perdeu, mas se reinventou nos territórios da diáspora construindo novas manifestações de espiritualidade e da própria religiosidade.

A interação entre africanos escravizados e povos indígenas no Brasil possibilitou a formação de novas práticas culturais e religiosas, fruto da fusão de seus saberes ancestrais. Os indígenas, que já possuíam uma relação profunda com a terra e reconheciam nos elementos naturais a base para sua sobrevivência e espiritualidade, estabeleceram conexões com os africanos, criando um terreno fértil para trocas e ressignificações. Desse encontro, surgiram sincretismos religiosos e hibridismos culturais

que deram origem a cultos como o *Tambor de Mina*, mais presente em São Luís, e o *Terecô*, ou *Tambor de Mata*, desenvolvido no interior do Maranhão, especialmente na cidade de Codó. Essas práticas não apenas representam a existência das tradições africanas, mas também demonstram a capacidade de adaptação e recriação cultural em meio à opressão colonial.

Dessa forma, a espiritualidade africana não pode ser compreendida apenas como um conjunto de crenças religiosas, mas como uma estrutura epistemológica ampla, que molda a forma como essas comunidades percebem o mundo e constroem suas realidades. Ao mesmo tempo, a resistência dessas tradições, evidenciada na cosmopercepção e nos cultos afro-indígenas, mostra que, apesar das tentativas de apagamento, a ancestralidade continua a desempenhar um papel fundamental na identidade e na luta negra no Maranhão que se caracteriza enquanto berço de algumas afroreligiosidades como a Mina e o próprio Terecô que conheceremos mais profundamente a seguir.

Se alguém perguntar o que é o *Terecô* ou *Tambor da Mata Codoense*, a melhor resposta é aquela dada pelo Mestre Bita do Barão de Guaré ao repórter Arthur Veríssimo no programa *Na Fé* (2014): "**O Terecô é mistério.**"

De acordo com Mundicarmo Ferretti (2001, p. 63), o *Terecô* é a denominação da religião afro-brasileira tradicional de Codó, caracterizada pela incorporação de seres espirituais conhecidos como *encantados*. Embora tenha suas raízes no Maranhão, essa prática também pode ser encontrada em outros estados brasileiros, como Piauí, Ceará e Pará.

Entendemos que o Terecô de Codó é uma expressão afroreligiosa construída com raízes profundamente fincadas na cidade de Codó, no Maranhão. Esse sistema religioso é parte do vasto leque de práticas espirituais que emergiram no Brasil a partir do encontro entre as tradições africanas, indígenas e europeias. O Terecô, especificamente, carrega uma forte influência das culturas africanas, especialmente do povo Bantu, cujas crenças e rituais foram formadas Brasil por pessoas escravizados. Ao longo do tempo, essas tradições se mesclaram com elementos do catolicismo e do espiritismo, resultando em uma forma única de sincretismo religioso e hibridismo cultural como ressalta Alves (2022), que caracteriza o Terecô.

Codó, denominada “capital da magia” como destaca Lindoso (2014), que faz um estudo sobre programas que difundiram esse estigma a partir de programas midiáticos, é um epicentro espiritual onde o Terecô se destaca como uma das práticas mais

significativas. A cidade é conhecida por abrigar um grande número de terreiros, cerca de 294 tendas e 109 quartos de santo, segundo dados da associação de Umbanda, Candomblé e religiões de matriz africana de Codó, trazidos por Ahlert (2021), e o Terecô é considerado uma parte essencial da identidade cultural local. Mais do que uma simples prática religiosa, o Terecô de Codó é uma manifestação que reflete a história de existência e preservação das tradições africanas na diáspora em um contexto histórico de opressão.

No coração do Terecô está o culto aos "encantados" que são entidades que se apresentam em transe nos seus cavalos. A professora Conceição de Maria nos explica o que são e quem são os encantados.

“O termo encantado se aplica para seres que foram pessoas que viveram na terra e que em algum momento de suas vidas vieram a se encantar, sendo assim, o encantamento é uma passagem para o mundo da encantaria, onde os seres que lá habitam não estão nem mortos e nem vivos, encontram-se encantados, podendo vir ao mundo físico através da incorporação, mas também aparecer como espíritos ou em sonhos”. (LIMA, 2018, p. 01).

O Terecô, é considerada a religião dos encantados, segundo Ferreti (2001), no entanto, se cultuam também entidades como "voduns" e "caboclos". Estas entidades representam antepassados, forças da natureza ou figuras históricas que desempenham papéis importantes na vida dos praticantes. Os Voduns, por exemplo, são considerados divindades de origem africana, enquanto Os Encantados são entidades que habitam o mundo natural, como rios, florestas e montanhas. Os Caboclos, por sua vez, são espíritos de ancestrais indígenas ou guerreiros históricos que protegem e guiam os membros da comunidade, é importante ressaltar que o conceito de Caboclo no Terecô é estendido, de modo a não apenas ser relacionados a indígenas, mas também, a entidade como boiadeiros, léguas, de família real.

Os encantados dentro do Terecô, são invocadas através de procedimentos liturgicamente estabelecidos que combinam cânticos, comumente chamados de doutrinas ou pontos, danças, que se dão principalmente através do toque de tambor que ocorrem principalmente dentro dos terreiros, que são esses espaços sagrados onde os encantados são chamados para dançarem e onde os cavalos se unem para realizarem suas “obrigações”, cura e orientação espiritual.

Durante as festas do terreiro no Terecô, é comum que os “cavalos” entrem em estado de transe, ou incorporação, sendo que nas festas podem vir qualquer uma das entidades presentes na corrente do médium, no entanto, aparecem os farristas de cada

médium. O transe é considerado como um momento sagrado, em que a entidade, os encantados se manifestam diretamente através do corpo do seu “cavalo”, proporcionando conselhos, bênçãos ou curas.

Os rituais do Terecô são marcados pelo uso de roupas e adereços específicos, que simbolizam as entidades, normalmente direcionadas até as cores pelos próprios encantados, como aponta Ahlert (2014).

As cores, os tecidos e os estilos das vestes variam conforme o encantado ia vir em determinada “arriada”, e o cuidado na escolha desses elementos reflete a devoção e o respeito que os “cavalos” têm por seus guias.

A organização social dentro do Terecô é hierárquica, com os terreiros sendo liderados por um "pai" ou "mãe de santo", que são os zeladores primordiais do terreiro Alves(2022) elenca que Zeladores primordiais, podemos simplificar para mãe ou ai de santo, só que para além disso, são aqueles que carregam em sua cabeça a experiência e o tato sensível com as correntes e as entidades, são aqueles que primeiro conduzem o terreiro e guiam os filhos de santo, são aqueles que primeiro ensinam e dão de cometer, são aqueles que colocam para caminhar e ensinam a lhe dar com a entidade, é aquele que carrega o legado que ensinar, de nutrir a potência do filho para com a espiritualidades, de fazer o contato entre o carvalho e a espiritualidade serem mais fáceis e fluidos, e de matrigeistar no terreiro, seguindo por uma mãe pequena e toda a diretoria para a organização do terreiro, podendo ser visto mais detalhes da organização e hierarquia em Alves (2022).

Esses líderes espirituais são responsáveis por guiar as giras, transmitir o conhecimento do sagrado e cuidar do bem-estar espiritual dos membros do terreiro. O respeito à hierarquia é fundamental, e o conhecimento sobre os rituais e os encantados são passados oralmente para os posteriores, dentro do que segue a formação no terreiro, garantindo a continuidade da tradição.

O Terecô não é apenas uma prática religiosa; ele desempenha um papel crucial na identidade cultural e social das comunidades de Codó, tendo em vista que o ser codoense, teve um contato direto ou indireto com a afroreligiosidades em algum momento de sua vida, segundo Alves (2022). O terreiro, além de ser um espaço de culto, é também um lugar de socialização, onde os membros da comunidade se reúnem para compartilhar experiências, celebrar e fortalecer os laços comunitários. A religião oferece uma rede de

apoio que vai além do espiritual, promovendo a coesão social e o sentimento de pertencimento entre os praticantes.

No entanto, não obstante a realidade de Brasil, o Terecô enfrenta preconceito e discriminação. Frequentemente é associado à "feitiçaria" ou "magia negra", conceitos carregados de estigma e incompREENSÃO, segundo Ribeiro (2020). Esses estigmas refletem uma longa história de marginalização das culturas afro-brasileiras e um processo duro de perseguições inclusive por parte do governo segundo Ferreti (2001).

Alerht (2013) nos conta que os terecozeiros, se reuniam, e organizavam o espaço onde iriam tocar o tambor, quando chegava a hora, tarde da noite, iam um de cada vez para não chamarem atenção, pois os policiais não permitiam a prática. Os terecozeiros molhavam o chão para que não subisse poeira para não mostrar onde estão reunidos. Às vezes dançavam ao som de palmas, pois os tambores quando tocavam, causavam muito barulho e poderiam ser descobertos.

Em seu estudo, também é destacado o depoimento de um terecozeiro que diz que, por conta da interferência dos encantados, a polícia ouvia o tambor tocar, no entanto, rodava a cidade, o mato inteiro, mas não encontrava onde estava sendo tocado. Em um dia os policiais os encontraram, e foi um dia de muito susto, porém, os encantados interviram, descendo sobre os policiais, fazendo-os dançarem a noite inteira até o amanhecer. Esse relato, é muito popular e muito comum de ser ouvido pelos mais velhos, sobre a história do Terecô.

O Terecô, estudado desde Costa Eduardo (1948), passando por Ferretti (2000, 2001, 2003) em seus diversos outros trabalhos, por Araújo (2008), passando por Ahlert (2019), por Centriny (2015), por Oliveira e Silva (2018), por Freire (2018), tem as suas primeiras manifestações de espiritualidade embrenhadas na mata de Santo Antônio dos Pretos, localizada a 60 Km da zona urbana de Codó.

A partir da constituição de uma religiosidade ameríndia africana em diáspora que é o Terecô, que surge na zona rural da cidade de Codó, é moldada uma mística espiritual organizada e de bases africanas. Essas místicas espirituais são conduzidas pelos mais velhos do terreiro, esse mais velho é aquela pessoa que se dispõe a resolver as demandas políticas e espirituais, tendo em vista que zelar o terreiro é administrar além de espiritualmente a sua casa, é tomar sobre si responsabilidades que para além de sua família espiritual, comprehende também demandas políticas em sua comunidade, essa função é trazida como matrigeSTÃO, ou seja, outro legado africano trazido pela diáspora.

Esses legados africanos são dispostos na vivencia da cidade. Codó se apresenta enquanto uma cidade de atualmente 114 mil habitantes segundo o último censo de 2022 feito pelo IBGE. Uma cidade que conta com um entorno de basicamente 294 tendas e 109 quartos de santo como destaca Ahlert (2021). Pode-se perceber ainda sim é um número enorme de terreiros tendo em vista o número de cidadãos em Codó.

Existem algumas discussões sobre o potencial de terreiros existentes na cidade, e percebemos que não se estabelece enquanto consenso até um próximo senso.

Alguns falam em 149 (TV BANDEIRANTES, 1994), em 236 (CAMPOS, 1996), 300 (MACHADO, 1999), e 500 (MORAES, 1988), incluindo certamente, nesse número, os terecozeiros e umbandistas que possuem salões grandes, como o Bita, e os que têm congas em suas residências e realizam ‘trabalhos’ (na mata, umbanda ou quimbanda) sozinhos ou com auxiliares, e que fazem alguma festa em salão de pai- de- santo amigo com a participação de pessoas de diversos terreiros. O maior terreiro de Codó é o Bita. Entre os salões grandes que têm atividade intensa, podem ser citados os do Paiva, do Aluísio, do Júlio, do Antônio Moreira e o de dona Antoninha, hoje sob o comando de Maria dos Santos.

Neste sentido, há uma “confusão” em relação à quantidade de terreiros e nestes ainda há diferenciações, como expõe Ferretti (2001) na citação acima, existem os grandes salões, mas também as congas. Mas o fato é que os terreiros são sempre colocados como símbolos que legitimam a cidade de Codó como lugar de “feitiço”.

(RIBEIRO, 2012. Pag. 68)

Associada e colocada pejorativamente, sofrendo preconceitos e ataques violentos, tanto verbais como físicos, a identidade pejorativamente empregada, possibilita também, uma repulsa pela religião, aumento potencialmente os níveis de agressão, causadas por racismo religioso, que também no cotidiano da cidade é velado mais a todo momento presente em cada fala de repulsa, mesmo que de modo a ser engraçado, mais no intuito de apagar a manifestação.

Em essência, o Terecô de Codó é uma manifestação vibrante da afroespiritualidade constituída no Brasil, preservando as tradições e os ensinamentos que foram passados através das gerações. Esse elemento das afroespiritualidades representa também um símbolo das tecnologias de existência de negros em situação de escravidão, demonstrando a capacidade das comunidades africanas da diáspora brasileira de manter viva suas práticas religiosas, mesmo em face de desafios externos. O Terecô é, portanto, um testemunho da espiritualidade africana que permeia a vida de seus praticantes na realidade de Codó.

Codó respira Terecô. Em Alves (2022), é elencado e discutido a ideia de que o Terecô é parte da dinâmica da cidade no sentido de que, as pessoas da cidade já tiveram

um contato voluntário ou involuntário com a religiosidade, direto ou indireto, querendo ou não, apesar do sentimento de não pertencimento ou mesmo da necessidade de afirmar que é cidade de deus como destaca a imagem, no intuito de negar as próprias entidades pertencentes ao que os mesmos chamam de “MACUMBA”.

Figura 04- Codó cidade de deus. (imagens de David Lima)



Fonte: Fotografias de David Lima, (2025).

Essa afirmação se dá primeiramente pelo fato de Codó ser uma cidade do interior do Maranhão com cerca de 114 mil habitantes e uma área de 4.361km quadrados e ter um número grande de terreiros distribuídos pelo perímetro urbano e rural em todos os bairros da cidade. Tendo em vista essa afirmação, conseguimos perceber que, é muito provável que um cidadão da cidade tenha tido um contato com a manifestação de fé, principalmente pelo fato de que o terreiro tem em suas liturgias os festejos que acontecem todos os anos.

Os festejos no Terecô seguem normalmente o calendário cristão, então próximo a cada celebração católica de um santo, há uma festa para as entidades no Terecô, seguindo as datas de cada terreiro, e se tem como tradições nessas festas seguir o modelo de novena como explica Alves (2024), no sentido de que, os terreiros se reúnem em cerca de nove dias ou três dias, para rezar o terço, fazer suas ladinhas e na madrugada tocar Terecô, com o sentido de nove dias como acontecem comumente nas festividades católicas, novenas também podem se chamar de reuniões de louvação, que podem

consistir tanto nos nove dias ou mesmo em dias variados dependendo do terreiro, e mesmo assim a comunidade do terreiro nomear como novenas.

No entanto, no final de cada festa de cada um dos terreiros, são organizadas precisões de encerramento, no qual os encantados saem dançando, tocando e cantando nas ruas, chamando atenção por um percurso que já é preestabelecido na tradição do terreiro.

Figura 05- Sequencia Fotografias da procissão de encerramento do festejo do Terreiro de Santa Barbara da Mãe de Santo Maria do Santo de 2023.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Figura 06- Fotografias da procissão de encerramento do festejo do Terreiro de São Domingos de 2023 do Saudoso Pombo Roxo.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Figura 07- Fotografias da procissão de encerramento do festejo do Terreiro de Oxum com Obaluaiê da Mãe Jesus de João Marambaia de 2024.





Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Para além das passagens pelas ruas, tocando, dançando, cantando e bebendo cachaça, os encantados em suas movimentações, cumprimentam os seus conhecidos, visitam casas, relembram de suas passagens, nos fazendo perceber que, as relações dos encantados com as pessoas se estabelecem de modo que, a partir do momento em que alguém teve uma relação com os mesmos, eles nunca se esquecem

Figura 08- Fotografias da relação entre comunidade e encantados.



Fonte: Acervo Pessoal Pesquisa

Esses movimentos nos fazem refletir o quanto a cidade percebe, propositalmente ou não, que a religiosidade, ou o que vão chamar popularmente de cultura religiosa, o processo de relação de pessoas para com encantados, e o contrário também, a própria socialização dos encantados com as pessoas, nos faz entender como as próprias entidades estão presentes na cidade.

Para além da relação de entidade cidade e entidade pessoas, o terreiro também se apresenta enquanto um espaço de socialização, pois, a vizinhança ou mesmo pessoas de outros bairros se deslocam para as festas dos terreiros, e estabelecem relações com as entidades e com outras pessoas, e importante destacar a formação e disposição do espaço do terreiro, no qual se estabelece não só como o espaço de culto, mas sim, como todo o espaço que recebem as pessoas, o barracão é exclusivamente o espaço de culto.

Enquanto o barracão é o espaço de culto no qual acontecem as obrigações da espiritualidade, nos terreiros de Terecô sempre se apresentam também como componentes dos espaços, um bar para vender cachaça para as entidade e para os visitantes, de modo que os visitantes também partilham suas bebidas com os próprios encantados, ao mesmo tempo que se tem um espaço, normalmente um salão de festas, no qual as pessoas ficam para se divertir, ou no qual ocorrem as festas nos últimos dias de festejo, que não são exclusivamente para os terecozeiros, mais sim para a comunidade, no qual o terreiro usa do capital arrecado para as suas atividades.

Figura 09- Fotografias dos salões de festa do terreiro ou dos espaços de festa.





Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Esses espaços, possibilitam uma relação maior das pessoas com a comunidade do terreiro e das entidades com as próprias pessoas da comunidade, que como mencionado anteriormente, pelo fato de a cidade não ser tão grande, é muito comum, as pessoas de outros bairros irem visitar a festa dos terreiros.

Diversos espaços compõem o terreiro. Normalmente se apresenta na sua entrada, que se encontra o cruzeiro, símbolo da fé, percebendo assim o próprio hibridismo cultural, logo após, vemos normalmente os assentamentos, com as famosas tronqueiras, que são altares feitos para as divindades, mais pra dentro tem o salão, o próprio barracão, no qual, lá dentro só acontecem as giras e as celebrações, enquanto logo do lado se apresenta o bar com o espaço para festa como veremos.

Figura 10- Fotografias dos espaços que compõem o terreiro.

Entrada:



Cruzeiro:**Tronqueiras:**

Fogueira:**Bar:**

Barracão:



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Retomando a discussão, no qual, entendemos os motivos da movimentação entre terreiros, outros fatores são importantes para entender a migração da comunidade para os outros terreiros dentro da cidade, como a professora Conceição Lima, destaca quando em sua pesquisa, conceitua um dos fatores que acentuam esse movimento do Terecô que se apresenta enquanto uma particularidade da religião que vem sendo chamado pelos próprios terecozeiros como pagamento de tambor, e o que é pagamento de tambor?

A professora Antropóloga Conceição Lima (2019) nos responde em sua dissertação nos falando que consiste na troca de visitas entre os terreiros. Os próprios terecozeiros se preocupam muito com a visita a se fazer, dona Vicênci, zeladora primordial do terreiro Boa Fé Filho da Trindade, me falava com certa angústia que não

conseguia visitar as festas dos seus conhecidos, e as festas que recebeu convite, por causa de sua condição de saúde, mas, “na da Iracema eu faço questão de ir” mostrando que mesmo em condições não tão favoráveis de saúde, e por respeito, iria na festa.

Outros zeladores tem a agenda cheia, pois recebem muitas visitas, porque fazem muitas visitas, e esse modelo, é complexo e circular, no qual a movimentação é perene, e por isso, a preocupação em visitar, porque a falta, é vista como desrespeito com a outra casa, e esse fluxo, gera proximidade e intimidade entre as casas de santo.

Trata-se, essencialmente, das visitas entre terreiros, em um ciclo de troca que se estabelece a partir da participação nas festas uns dos outros. Esse movimento não apenas dinamiza os terreiros, mas também cria uma rede de sociabilização e intercâmbio. Os convidados, amigos e companheiros dos terecozeiros participam das celebrações, fortalecendo vínculos e movimentando a economia local, já que é comum o consumo de comidas e bebidas durante essas visitas.

Além disso, observa-se que os zeladores primordiais dos terreiros formam alianças profundas e duradouras, estabelecendo irmandades que reforçam os laços entre as casas. Esse contato constante com outras comunidades, inclusive fora da cidade, contribui para a difusão da imagem do Terecô e dos seus líderes, aumentando sua notoriedade. A partir dessas parcerias e da ampla divulgação, nacional e internacional, as imagens, trabalhos e práticas dos zeladores, o Terecô de Codó se massificou, consolidando para a cidade a fama de “terra da macumba”, da magia e da feitiçaria, além de criar personagens marcantes que jamais são esquecidos pela comunidade.

3.2. Massificação do Terecô: Quando ele vai para o mundo?

O trem danou-se naquelas brenhas
Soltando brasa, comendo lenha
Comendo lenha e soltando brasa
Tanto queima como atrasa
(LUÍS GONZAGA)

A cidade de Codó recebe o título de terra da macumba, devido a divulgação em escala nacional e o conhecimento em escala internacional da cidade por conta das Mídias e dos personagens que difundiram massivamente a afroreligiosidade daquele espaço. Na cidade de Codó, poderemos observar mais a frente, que diversos praticantes do Terecô, sobretudo alguns dos Zeladores primordiais do terreiro, ficaram famosos por realizarem trabalhos para pessoas influentes com vários fins, ganhando popularidade e ficando

famosos por seus serviços prestados, e por conta desses personagens é que Codó ficou conhecida como Terra do feitiço.

Essa divulgação em massa, tanto possibilitou uma grande fama da cidade no que diz respeito ao culto desse espaço, como potencializou o que chamamos de racismo religioso dentro e fora do município, reproduzindo no caso das mídias, estereótipos, e rótulos negativos, que fazem com que as pessoas que ali estão e que ali são, não gostem de se apresentar como pertencente a afroreligiosidade ou mesmo se sentindo ofendidos quando conhecidos por serem de Codó.

O professor Sidnei Nogueira (2020) em seu texto sobre Intolerância religiosa, nos traz uma discussão sobre Racismo religioso que trazendo para a realidade de Codó, nos faz entender, que essa prática de divulgação, perpetuação e estereotipia, é uma excelente estratégia para a programação e reprogramação da sociedade, no que diz respeito ao ódio e repulsa da afroreligiosidade vigente naquele espaço, afim de promover uma educação que reproduza os saberes populares arraigados com as vontades da civilização, e não obstante a realidade de brasil, do ódio ao negro e a repulsa as tecnologias negras, esta Codó.

O Terecô, é uma dessas práticas de saberes e tecnologias africanas, de transição, de memórias e existência que compõe esse panorama da diáspora, esse espaço sagrado, é um lócus que opera na reconstituição e reconstrução do ser, dentro dessa colonialidade, dentro de si, esta prática de cuidar e curar muito específicas da tradição religiosa, que se encontra enquanto um sistema de transmissão de valores que vai contra a norma vigente. Essa afroreligiosidade é alvo de um apagamento, repulsa e de desintegração e desvalorização de saberes, podemos considerar, que essa tentativa de apagar os saberes, e as pessoas, assim como a afroreligiosidade, de epistemicídio no contexto de Codó, no qual se apresenta de modo, que ao mesmo tempo que todos veem, os cidadãos tentam não ver, assim como negar.

O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (NOGUEIRA, 2020.P.47)

A tentativa de ser aceita está no percurso histórico do Terecô, que pode ser explicado pelo fenômeno que fez nomear cada um dos terreiros de Terecô, como tenda

espírita de umbanda, estratégia elencada como o modo de sobreviver e ser aceita, por conta das longas e incessantes perseguições policiais. No entanto, com a tentativa de diminuir as tais perseguições, os terreiros adotaram como estratégia o nome de tenda espírita de umbanda, a partir da entrada de maria Piauí e o estabelecimento de seu terreiro por volta do segundo quartel do século XX, pelo fato de a Umbanda se encontrar nesse momento como religião famosa e conhecida ligada ao kardecismo que se aplicava como uma religião dos poderosos a nível nacional e ligada ao cristianismo, religiosidade ocidentalmente aceita.

O Terecô, como essa religiosidade constituída por mãos negras africanas e por mãos indígenas, vai em lados opostos a religiosidade vigente, e por irem contra, tendem a ser estigmatizadas e depreciadas. O racismo imposto em nossas células sociais condena a origem de qualquer prática que não seja calcada por mãos brancas, não sendo assim, está condenada a depreciação e a não existência, como destaca Nogueira (NOGUEIRA, 2020.P.63), quando coloca que “O racismo religioso quer matar existência, eliminar crenças, apagar memórias, silenciar origens”.

A memória e a crença tentaram ser apagadas, no entanto, as tentativas de sobrevivência foram tantas que não conseguiram destituir essa tecnologia de vivência que é o próprio Terecô. Lucca Muypurá (2022) em um documentário sobre o seu povo chamado “brotos originários” disponível no Youtube, nos cita uma frase muito interessante que compõe um provérbio indígena, que diz: “tentaram nos enterrar, mas, esqueceram que éramos semente”. Para lembrar que as estratégias de negros nessa diáspora, para conseguirem organizarem suas estruturas para transpor os obstáculos da subjugação no período colonial e mesmo atualmente, foram e continuam sendo tantas quantas das populações indígenas, e quanto mais tentavam fazer esses povos sucumbirem, mais haviam resistências e novos modelos de existência surgindo, assim como novos soldados para a batalha.

Um desses modelos de existência e permanência do Terecô foi exatamente o fato de se organizarem e irem nadando com o sistema vigente para se manterem, uma das personalidades importantes para esse ponto de Continuidade do Terecô foi a zeladora primordial do Terreiro de Santo Antônio, Mãe Maria Piauí (já falecida), conhecida como a introdutora do Tambor de Mina e da Umbanda em Codó, precursora do movimento que mudou toda a dinâmica de culto nos Terreiros de Terecô.

A Umbanda, que vem avançando nos terreiros de Codó, foi apresentada por alguns dos nossos entrevistados como uma espécie de “língua geral” na religião afro-brasileira e como algo capaz de congregar a todos sem anular as diferenças (especificidades) existentes no campo religioso afro-brasileiro. Dona Antoninha via nela um aliado poderoso na luta contra a polícia, que muito perseguiu os terecozeiros; Maria dos Santos como a força que permitiu que o Terecô saísse do seu esconderijo e passasse a ser praticado às claras; e Crispim (sucessor de Maria Piauí), como a instituição que tornou a Igreja Católica dispensável e que fez com que a religião afro deixasse de ser praticada apenas por negros pobres. (FERRETTI, 2001. P.135)

Esse movimento que muda a dinâmica em Codó e justamente a entrada na Umbanda no culto ao Terecô, acredita-se que a pessoa a inserir foi Maria Piauí que chegou com a estratégia para reduzir as perseguições, e os confrontamentos policiais, no entanto, a umbanda serve como um escape para o culto, assim como, serve como eixo de congregação das espiritualidades de matrizes africanas pertencentes nesse território, anteriormente, tal qual, atualmente. Podem dizer que Umbanda é um termo genérico, mas, também é identidade de uma afroreligiosidade de Codó, Umbanda é Umbanda, ao mesmo Tempo que é Terecô neste território.

Com a chegada da Umbanda, ou a incrementarão do culto ao Terecô, é importante salientar que, a religião em Codó, começou a ser frequentada por outras pessoas além dos negros que ali moravam, houve uma popularização, a partir que outros indivíduos começam a aderir a espiritualidade, possibilitando também um apoio no que diz respeito até as perseguições da igreja católica.

Mantida a tradição oral pelos terecozeiros do repasse das práticas dos rituais religiosos do Terecô, a entrada da Umbanda em Codó não se deu através destes e sim por meio dos “brancos”, médiuns de ino Poração que participavam de “sessões espíritas” no interior de suas sidências em pequenos grupos, irmandades secretas e de outros grupos classificados de “alquimia maçônica”, que começam no início da década de 60 a induzir os terecozeiros codoenses mais expressivos a flertar a umbanda e a fundi-la ao Terecô. (CENTRINNY, 2015. P. 293)

Centriny nos aponta que, mantida as tradições do Terecô, de forma oral, como percebemos a partir da práticas de espiritualidades africanas aqui na diáspora, a religiosidade se estende com as forças que a Umbanda possibilitou, com o fato de os terecozeiros não terem mais que ser julgados e perseguidos, e ainda mais, com as pernas que os novos adeptos brancos da cidade, pois esses tinham poder e conseguiram assegurar a permanência dos terreiros e o funcionamento das giras, tendo em vista que a maçonaria, foi um eixo importante nessa história, pois, esse brancos que entravam na religiosidade de Codó, eram primeiramente maçons.

O rótulo de umbandistas oferecido aos terecozeiros codoenses os deixou orgulhosos com o engodo que o novo culto lhes proporcionaria, pois aquela novidade acabou definitivamente com as perseguições policiais e a igreja católica torna-se mais flexível e tolerante. Os evangélicos da época eram em número insignificante e suas ações contra os tereco-zeiros/umbandistas eram isoladas e não chegavam a incomodá-los. (CENTRINNY, 2015. P. 296)

Centryne, nos coloca em palavras muito firmes, que apesar dessa hibridização da Umbanda no Terecô, as mesmas se apresentam enquanto afroreligiosidades distintas, vindos de berços diferentes, nascidas em espaços diferentes e feitas por negros com costumes diferentes, assim como submetidos a questões dispares apesar de viverem em regime de subjugação, o intelectual afirma enfaticamente que, “nem de longe pode-se afirmar que a Umbanda é semelhante ao Terecô. São religiões totalmente distintas, pois a Umbanda foi implantada em Codó apenas em meados da década de 1960” (Centryne, 2015. P. 292). Para mostrar que apesar de se apresentarem hibridizadas, as mesmas correspondem a aparelhos com liturgias muito bem pré-estabelecidas, assim como com “deidades” articuladas de seus cultos. O processo histórico de implementação dessa nova religiosidade nos deixa bem a par, quando nos revela, que a umbanda em Codó, vem ganhar mais força a partir do terceiro quartel do século XX, quando:

No início da década de 70, Codó amanheceu perplea, com um fato que pontuou definitivamente a entrada da Umbanda naquele m^onicípio. E aquele episódio mexeu com a cidade inteira de tal forma que teve o envolvimento maciço da igreja católica e da polícia. Foi encontrado um grande “despacho” colocado na calçada e em frente ao portão central do cemitério municipal de Codó.

A cidade parou completamente para ver aquela estranha “oferen-da”. Houve uma mobilização da polícia, da igreja católica, de curiosos.

Algumas escolas chegaram a suspender suas aulas, tudo em torno do bizarro acontecimento feito com todos os requintes alegóricos, os quais vamos pormenorizar aqui.

Sobre uma toalha grande, de aproximadamente quatro por quatro metros quadrados, na cor vermelha, pintadas estranhas insígnias numa pintura bem primitiva, em que se destacavam as figuras de vários tridentes entrelaçados entre si, bem no centro da toalha havia um enorme bode preto morto, com sua cabeça decepada e exposta. Dentro de um alguidar e de seus grandes chitres, havia várias fícias acetinadas nos cores preta e vermelha em volta do corpo do animal; tinha máis alguidás, dois deles com sangue já coagulado, um com uma farofa amarela (dendê?) decorada com rodelas de cebola roxa, os alguidás restantes continham vísceras de animais em que seu mau cheiro já se misturava com um forte odor produzido pelo restante de bebidas, como cachaça vinho tinto, espumantes, que ainda restavam dentro das várias garfos espalhadas em volta do corpo daquele grande animal. (CENTRINNY, 2015. P. 299)

Esse foi o ponto alto que chega a marcar a entrada da Umbanda na cidade de Codó segundo Centryne, o fato de publicizar um grande despacho, é mostra para a cidade que até a religiosidade está presente. Existem prós e contras nesse arranjo, no entanto, o fato de ter acontecido, nos mostra que a população codoense viveu esse momento e gerou comoção popular em grande escala.

Apesar de ter sido assumida popularmente, se gera um outro tipo de problema para os próprios terecozeiros, os poderosos continuam nos seus lugares, enquanto os pobres sofrem agora um preconceito velado, não aceito popularmente, no entanto, se apresenta de modo a repulsa não ser explicitada, ao mesmo tempo que as instituições, não só não geram políticas para assistencializar, mais, invisibilizam esses cidadãos.

E nesse processo de perseguição, preconceito e invisibilidade, se apresenta Maria Piauí, zeladora primordial do Terreiro de Santo Antônio, na Avenida primeiro de maio no bairro de São Benedito, Maria Piauí como já mencionado, foi um desses grandes pilares do Terecô em Codó, reconhecida como a curandeira mais notória do Maranhão, sua atuação ultrapassou as fronteiras do estado, tendo formado pais-de-santo oriundos de cidades como Macapá, Teresina e Fortaleza. Sua presença contribuiu de maneira decisiva para consolidar a fama de feitiçaria associada à cidade, sendo frequentemente procurada para realizar trabalhos na chamada “linha negra”, inclusive por pessoas de outras regiões do país. Apesar da relevância de sua trajetória, faleceu em condições de pobreza e abandono.

Segundo informa, a primeira nasceu em Teresina, no dia 1º de abril de 1916 e iniciou suas atividades religiosas lá, mas, logo depois mudou-se para Paraíba e ficou fazendo seus trabalhos nas duas cidades. Casou-se com Bernardo Carinhoso, daí porque passou a ser também chamada de Maria Carinhosa. Teve um filho legítimo, falecido em 1979, e criou 22 filhos adotivos. Por causa deles, “foi muitas vezes perseguida na justiça, tendo ganho todas as causas”. Teve em José Crispim Silva, seu filho adotivo que na época da pesquisa tinha 40 anos (de 1939?), o herdeiro dos seus trabalhos.

Fundou em Codó a Tenda Santo Antônio, de Tambor de Mina e Mata, em 1936, e foi a “mais falada curadeira do Estado do Maranhão”. Dizia que fazia trabalhos, principalmente, para casamento, amor, justiça e perseguição. “Viajou por todo o Brasil” e teve clientes em todos os meios de atividades, principalmente entre políticos maranhenses. Sua festa grande tinha como ponto alto a coroação de uma rainha no arraial. Nessa época custeava a hospedagem e alimentação de mais de 300 pessoas que chegavam de vários lugares. Na festa várias tendas se faziam representar. (FERRETTI, 2001. P.73)

Como dito no trabalho anterior Alves (2022), as zeladoras primordiais do terreiro, recebem em si, a função não só de matrigeistar o terreiro, não só de cuidar e zelar dos filhos de santo ou da função liturgicamente estabelecida no terreiro, elas carregam

consigo, a responsabilidade de matrigestar a comunidade, uma comunidade que está em volta do terreiro, essa comunidade consiste nos filhos e na família de cada um dos filhos de santo benzendo, passando remédios e banhos, como também cuidado de cada um dos visitantes do terreiro dando comida e contribuindo com as necessidades sempre na medida do possível.

Matrigestar uma comunidade, é uma função de cultivo do sagrado também na medida que se entende que todos ali criaram um vínculo com a mesma espiritualidade e em encantado. Matrigestar é cumprir com a dinâmica de caridade, só para além disso, é entender que todos ali partilham da mesma gota de sangue.

Nesse sentido também, Mãe Maria Piauí foi conhecida como mão carinhos, por contribuir com a sua comunidade na mesma medida que cuidava de seu terreiro. Ficou conhecida também como mãe caridosa pois, para além de nutrir seus filhos prestava ajuda aos visitantes e mais pobres em um xodó que não conseguia se alimentar.

Por ter apoio de poderosos e ricos dentro da cidade e fora, conseguiu se estabelecer como uma dessas grandes potências, criando mais de vinte filhos que as mulheres em situação vulnerável proveniente de prostíbulo abandonavam, promovendo curas aos ricos e ganhando presentes e parcerias, se tornando uma das maiores curandeiras do estado do Maranhão em sua época segundo Centryne (2015).

Maria Piauí em seus caminhos junto a Umbanda e ao trazer a Codó, se filia a Federação de Umbanda e Cultos Africanos do estado de São Paulo, junto a isso, recebe a função de filiar todos os terreiros da cidade, difundindo assim o culto a Umbanda, no qual a mesma recebia formação tanto por cartas como em viagens a São Paulo.

É comum se ouvir popularmente os mais velhos falando, que quando chegava o mês de junho nos anos 50 e 60 do século XX, que é o período dos festejos do Terreiro da mesma, se estendiam festas enormes que mobilizava a sociedade codoense, entendo assim, que as festas do terreiro naquela época eram em tão grande proporção que para além de gerar diversão a comunidade, movimentava também a economia, geria a sociabilidade e promovia uma maior divulgação do terreiro.

Figura 11- Imagem da projeção do festejo de Maria Piauí



Fonte: Jornal TRIBUNA DO MEARIM, Bacabal, 1977, p. 05.

Maria Piauí morre em oito de janeiro de 1985 por entrar em decadência por ter perdido seu filho assassinado, por não conseguir mais ter apoios e financiamentos, pois seus clientes se afastaram, por não ter mais condições financeiras de gerir o terreiro. Apesar do apagamento, Maria Piauí gerou um marco na história do Terecô, sendo uma das pessoas que fizeram o Terecô ser conhecida para além da cidade de Codó e a título nacional, assim como posteriormente outros zeladores.

[...] Em torno de 1930 os famosos na questão da bruxaria em Codó eram Deus Quiser e Tobias. Depois deles, quem se notabilizou na feitiçaria em Codó foi Maria Piauí (já falecida) e, depois dele, o Bita do Barão, que deveria estar com uns 72 ou 73 anos de idade (nascido em 1924/1925?). (Ferretti (2001p.163/164).

Para além de Maria Piauí, que em cenário nacional fez o Terecô ser conhecido massivamente, temos outro ai de santo que ficou muito famoso, por ter sido conhecido não apenas em projeção nacional, mas também internacional. Por causa dele, Codó, se tornou um espaço no qual e recebiam diversos turistas em seu período de festejo, logo, em seu período principal de festa, a cidade se movimentava, não só por conta da população do terreiro ou da comunidade, mas, também o centro da cidade se movimentava, pois os turistas ocupavam esse espaço, também por causa dele Codó se apresenta no cenário como terra de feitiçaria.

Nascido na cidade de Codó, Wilson nonato de Souza, conhecido popularmente como Bita do Barão, não obstante as histórias iniciais de descobertas de mediunidades, como doenças, ou mesmo sumir quando criança, até mesmo brincar com crianças que

ninguém as vê, ou mesmo seguir crianças no mato ou subindo em árvores, como nos apresenta também Mão Vicência, em Alves (2022), quando relata o seu processo de início e cuidado de sua mediunidade até aceitar seu dom.

Bita, quando criança, por volta dos cinco anos de idade, diz o mesmo, que já se encontrava em estado de transe, que até mesmo sua mãe, já prestava um cuidado maior, pois não entendia o que se passava, nesse sentido, foi buscar ajuda, para ver como conseguiam entender a situação e ajudar o filho.

Nesse sentido, Centryne (2015), elenca que, na busca por ajuda, a mãe de Bita se desloca com o mesmo para a cidade ao lado de nome Timbiras que fica a aproximadamente 27 quilômetros da cidade de Codó, o mesmo apresenta que eles se deslocaram a pé, pelo fato de que no dia em que Bita precisava, o trem que se deslocava estava quebrado, e se fez necessário ir a pé para a cidade de Timbiras, ao encontro de pessoas, pais de santo que poderiam ajudar, e lá encontrou alguns, no entanto, foram cuidados paliativos.

Com cinco anos, ao se manifestar suas entidades, sua mãe se desloca também para o povoado quilombola de Codó, Santo Antônio dos pretos, no intuito de conseguir um cuidado para seu filho, chegando lá, encontra alguns obstáculos, um deles diz respeito de Bita ser considerado um homem branco, em um espaço composto por pessoas retintas, e nesse sentido, pessoas brancas, nunca representaram notícias ou situações boas, a essa população que sofreu e colhe sofrimentos ainda dos períodos de perseguições.

Sendo aceito em Santo Antônio dos Pretos, por ser um querido da líder espiritual do povoado do lado de sua mãe que era socializada enquanto uma mulher católica por ser filha de família católica, Bita se fixa na localidade e para além de se estabelecer ali no território, o mesmo, inicia os seus cuidados espirituais, no entanto, a mãe de santo do povoado, junto a sua mãe, devido à dificuldade em reconhecer as correntes Bita, resolvem juntar pais de santo da região que talvez conseguissem ajudar, no entanto, pela dificuldade em reconhecer as entidades de Bita, virou um desafio conseguir estabelecer e firmar os assentamentos para Bita, pois não entendiam e não sabiam desenvolver a sua mediunidade.

Primeiramente os assentamentos feitos no Santo Antônio dos Pretos foram provisórios, pois os toques de tambor realizados por Bita eram anuais. Lamento no Santo Antônio quanto em Codó os assentamentos foram feitos pelas entidades incorporadas no próprio Bita.

Essas mesmas entidades também realizaram as "feituras" das primeiras filhas de santo de Bita. Elas mesmas cozinhavam, davam os banhos

litúrgicos; enfim, faziam todo o processo da feitura na lei do Terecô que era realizado em lugares inóspitos e em gazebos.

A primeira vez em que Bita dançou na zona urbana de Codó foi no terreiro de Euzébio Jansen, filho biológico do então feiticeiro Deus Quiser. Bita, na época, não tocava tambor em sua casa. Lá ele trabalhava com "Sala de Branco"; eram sessões no formato espírita Kardecista, em que tudo era muito bem organizado, os médiums eram dispostos sentados em cima de grandes toalhas brancas com indumentárias da mesma cor para receberem suas entidades, ocasião em que era consumido bastante chá de louro; no final, era servida gengibirra. (CENTRINE, 2015.P. 146)

Depois de passar por provações e por diversas casas de santo até conseguir assentar as suas entidades, Wilson Nonato da Silva, conhecido por Bita do Barão de Guaré. Apelidado de Bita pelo fato de ser uma criança muito sapeca e do Barão de Guaré, por Barão de Guaré, ser a entidade que comandava a cabeça de Wilson Nonato. Ferretti (2001. Pp. 73), aponta que Bita, “Fundou a “Tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá” em 24 de janeiro de 1954, e em 1979 dividia com Maria Piauí as honras da Umbanda”. Ficou assim sendo os dois grandes pontos da afroreligiosidade codoense.

A tenda espírita de umbanda rainha Iemanjá, antigo terreiro da água fria, passa então a ser o maior e mais movimentado terreiro da cidade, herdando o legado da proporção da festa que anteriormente era de Maria Piauí.

Bita é apresentado como “centro das atenções em Codó” e como figura estranha e controvertida, centro das atenções dos cultos afro de Codó. Era chefe da Federação de Umbanda local e se relacionava com os terreiros com autoritarismo. Morava em mansão, gostava de falar de suas ligações com Brasília e com as grandes autoridades do país. (FERRETTI, 2001. Pp. 75)

Responsável também pela expansão e conhecimento da afroreligiosidade em Codó, Bita afirma que por conta de seu trabalho para com a cidade, por conta de difundir a Umbanda no município, acredita ter contribuído muito para a aceitação da população ao entorno, ajudando a reduzir os preconceitos. Em entrevista com Wilson nonato, Ribeiro (2012), aponta:

Com a continuação da vida, das histórias, dos trabalhos positivos a umbanda foi crescendo até aqui dentro de Codó, terra da magia que chamavam, até outro dia eu vi: Capital da magia, Codó capital da magia (risos), então tudo isso se vê no Codó. Mas eu muito corajoso, comecei a lutar também pela umbanda, aqui no Codó, e que hoje você vê, quando você chega no Codó umbanda é, é bem recebida, é bem comentada, principalmente do nome do pobre Bita do Barão. (BARÃO, entrevista cedida á pesquisadora em 08/07/2011. (RIBEIRO, 2012. P.46/)

Sendo conhecido por grandes autoridades, pais de santo, lhe foi empregado um status, no qual lhe permitia ter um conforto maior, e assim, uma liberdade para transitar

por outros espaços para além da cidade de Codó, esse conhecimento e essa fama, foi lhe aderindo respeito dos cidadão terecozeiros e também, pelo fato de ser caridoso, e ter um instituto que ajuda pessoas carentes, foi lhe dando notoriedade, mas, segundo Centryne, 2015, nos mostra que a sua fama começa aqui para depois ir além.

O início da fama de Bita na capital maranhense se deu a partir da realização de um trabalho encomendado pelo senhor João, então presidente do Sindicato dos Arrumadores de São Luís: descobrir o roubo de uma arma de fogo naquele sindicato. Todos os envolvidos foram parar na delegacia, local onde Bita entrou em transe com a entidade Barão de Guaré, que confirmou e contou os detalhes do roubo, apontando o meliante e mostrando exatamente onde estava o objeto roubado. Esse trabalho lhe trouxe muita notoriedade. (CENTRYNE, 2015.P. 147)

A partir desse momento, Bita, toma notoriedade estadual, pois o mesmo já era conhecido e reconhecido tanto na cidade por suas festas grandes e pela região vizinha por visitar outros terreiros, pelas parcerias feitas com outros pais de santo, no entanto, ganha mais projeção a título de estado, principalmente por na capital do estado ter feito uma adivinhação junto com seu encantado a uma pessoa influente no estado.

No entanto, a fama de Bita do barão não para por ai, para além disso vai a sua projeção que chega a ser nacional, conhecido por ser pai de santo de político, leva o nome da cidade de Codó, da Umbanda de Codó, assim como, do Terecô para distante.

Todo trabalho! Mas eu trabalho mais aqui em Codó com curas, trabalho muito para política, eu sou muito bem sucedido! [...] pelos políticos, que é proibido revelar nomes, eu fui logo procurado, quando eu comecei a crescer, eu cresci rápido [...]. Comenda, a pessoa é monitorada, a pessoa vai ser investigado, eu recebi de Comendador da República eu já recebi tava coroa, mas já tenho quatro comendas, a primeira foi a de homem trabalhador [...] é a mais falada eu não sei, sou mais falado é pelo terecô. (BARÃO, entrevista cedida à pesquisadora em 08\07\2011). (RIBEIRO, 2012. P.49).

Recebido título de comendador da república ela família Sarney, Bita leva fama e respaldo por esse mérito concedido, mas também, ganha notoriedade pelo fato de ser muito procurado por famosos, e políticos.

Se percebe bem em agosto, no período do festejo da sua tenda, o volume de famosos conhecidos nacionalmente a visitarem sua casa, é ofertado um jantar de gala a esses famosos em um dia de seu festejo, e é nesse momento que a cidade tem contato com esses famosos e com a própria fama e importância de Bita, pois, os filhos de santo seu que são da cidade e os ais e filhos de santo de outras cidades do maranhão, por estarem

sendo recebidos pela casa de Bita, presenciam a sua categoria enquanto, uma pessoas de poder.

E isso é uma excelente estratégia de Bita, para demonstrar seu poder e sua projeção nacional, ao fazer que todos que ali estão presenciem quem ele traz a sua casa, quais os seus filhos de santo rico e famoso, quais os políticos e os trabalhos que o mesmo realiza, demonstrando a todos e deixando explícito o seu local mantido na hierarquia, e por isso, ele era temido, respeitado e reverenciado na cidade.

Sendo querido e guardado pela família Sarney, Bita do Barão, ganha esse título por ter adivinhado quem seria o novo residente do Brasil, assim desvelando a morte de um presidente para que o outro assumisse.

O articulista da matéria movido por suas convicções asseverou que o referido pai de santo entrava "no futuro" porque profetizara que José Sarney seria eleito presidente do país. A despeito das inúmeras interpretações ou argumentos contrários ou a favor de tal formulação deste pai de santo é fato que José Sarney, candidato a vice-presidente da República na chapa com Tancredo Neves, após o falecimento deste, foi tornado Presidente da República, conforme as regras legais do Estado brasileiro, em 1985. (RIBEIRO, 2015. P. 80/81)

Essa projeção que esse fenômeno gerou, causou nacionalmente diversas teorias da conspiração no qual tornava Bita o grande Bruxo que usou de feitiçaria para colocar José Sarney no poder, adivinhando que o presidente da época chegaria a morrer e assumindo assim outro que era de seu estado, no qual era parceiro.

Aos a projeção e repercussão desse caso, Bita do Barão, ficou profundamente conhecido, e com ele Codó também, nesse sentido, a imagem do pai de santo dos políticos, foi amplamente divulgada e acessada por mídias de repercussão nacional que fez o mesmo levar o nome de Codó, que ficou conhecida com o terra da macumba, em diversos programas de TV, no qual a imagem da cidade foi estabelecida como negativa, no entanto, na imagem de Bita e na cabeças das pessoas, se moldava o imaginário místico, do pai de santo dos políticos e de um bruxo que elegeu o presidente da república.

Trazendo projeção para a cidade e repercutindo sobre o potencial da feitiçaria em Codó, a cidade ficou conhecida, e a partir desse conhecimento da cidade, se foram trazendo pessoas que gostariam de conhecer aqueles espaços, e a partir daí, foram se criando circuitos nos quais as casas de Terecô mais famosas eram esses espaços que compunham principalmente as rotas do Terecô de Codó, sendo acessadas e construídas

tanto por visitantes, como por terecozeiros da própria cidade, assim de cria os circuitos do Terecô.

3.3. Circuitos do Terecô: onde estão os terreiros?

Os terreiros de Terecô em Codó estão em todas as partes, em todos os lugares, lembro de quando eu era criança e ouvia na madrugada o bater do tambor em uma madrugada logo do lado da minha casa vindo de um terreiro que atualmente não existe mas, no entanto, uma velhona, a dona Socorro, conhecida de vovó, era quem zelada a nossa anterioridade naquele espaço sagrado e foi substituído atualmente por uma oficina de motos, já que os filhos optaram por não dá continuidade ao legado que a espiritualidade deixou em sua família, em outro dia, ou melhor, em uma madrugada, mais precisamente no mês de maio, mês dedicado a devoção a nossa senhora, durante a manhã se via uma procissão com um pau enorme sendo carregado por um monte de homens e estendido em ppé, e se via ao passar por aquela rua, ao mesmo tempo que na madrugada se ouviam tambores batendo, só que dessa vez a gente sabia que era na rua de cima, todos ciente que era ali no festejo da Dona Vicência.

Continuando as memórias, no mês de abril, se percebia um movimento todas as tardes por perto do campo do tiro de guerra, isso quando eu era criança, logo se ouvia alguém falar que tinha começado o festejo de São Jorge, que na linha do Terecô, existe um hibridismo cultural com Ogum militar, popularmente falando. Esse terreiro já não existe também atualmente, e ocupado pela residência de uma amiga, mas quando criança, o começar da noite era de muito movimento, e as madrugadas, se dava pra ouvir de casa os tambores soando muito fortes sempre.

Eu poderia aqui falar de diversos terreiros perto de casa que movimentavam a noite e o dia na cidade de Codó, um mais a frente, de dona Iracema que no mês de junho anteriormente era de grande expressão e que atualmente se tem uma festa modesta, outro na ladeira do lado da igreja de São Francisco que em seus três dias de festa, atualmente mesmo mobiliza a comunidade, o terreiro de Domingos Paiva que no final da rua, perto do rio codozinho, era gigantesco e todos comentavam, e que atualmente não funciona, porque o zelador primordial daquele espaço faleceu, mas o local ainda está lá enquanto memória, ou mesmo, do terreiro do Cláudio, no qual eu fiz um bolo enorme que o mesmo me pediu que era pra o aniversário da cabocla dele, dentro da festa de Senhora Santana no final do mês de junho.

Interessante ressaltar, que, a casinha de santo do Claécio, fica em uma avenida principal da cidade, logo que se passa, consegue se ver o movimento, pois os carros e as motos se estacionam em um lugar que de certa forma é inevitável não se ver. Temos também na famosa Rua do Patí, o terreiro de dona Jesus de seu João Marambaia, logo na próxima rua, a rua Paraguai, temos a dona Terezinha do deu Claudionor com seu Rei de mina, na mesma rua mais a frente se tem mais dois, e que movimentam a cidade em datas muito distintas e o ano inteiro, mas todos esses tem uma festa em comum, a festa de santa barbara em dezembro.

Até aqui eu falei superficialmente de terreiros e pessoas. Terreiros que não existem mais, outros com uma festa reduzida por conta do passar do tempo, e outros a festa latente ainda e com expressões grandes hoje em dia, terreiros de velhos e novos, pessoas com muitos anos de experiência com a anterioridade e outros começando ainda. Falei também muito superficialmente dos zeladores primordiais desses terreiros, localizados sobretudo no bairro de são francisco, no qual eu me situo, zeladores que mantem seus trabalhos, diminuíram os seus dias de festas e também aqueles que resolveram aumentar seus dias de festas, zeladores com outras entidades, que apresentam novos encantados e também aqueles que estão com seus velhos encantados, ou Budunços velhos como eles chamam.

O que são Budunços?, é um termo específico e regional, Ferretti (2001), acredita que é um derivação de Vodum ou Vodunsi no tambor de mina, no entanto, Wanderson da Oxum em entrevista (2025), atualmente zelador de santo e filho de um desses velhos zeladores primordiais de terreiro, o seu Zé Baixada, no qual o seu terreiro fica perto do aeroporto e filho de santo de Dona Gleice de Dona Cigana, nos diz que são:

“Encantados bem antigos, bem antigos, são encantados que quase não vem mais na cabeça de ninguém, sabe porque o peso deles são muito grandes, nem todo o corpo guenta.

São antigos, são dos primeiros referentes ao Terecô, num vem, porque a molecagem hoje em dia que é grande, o pesodeles também são, entendeu?

Tem zé nativuô, Onça do Lago, Ferreirinha, Ferreirinha ainda vem! Buzineiro, Bombeirinho, ééé, Pananico, Zé da Graça Lira, Príncipe Mateus, Príncipa Moura, Tem Muuito Budunço véi, que devido ao eso deles, nnem todo corpoguenta e pelo qoeu anda acontecendo uito em tambor meu fie”. (WANDERSON DA OXUM, 2025)

Nos fala que esses Budunços, são essas entidades, encantados primeiro do Terecô, no qual a maioria deles não vem por serem muito fortes as suas energias e os corpos dos filhos de santo que os recebia, não aguenta mais suas energias, e por isso, não vem mais

em terra, mas, outro motivo que segundo ele, esses Budunços não vêm mais, é pelo fato de a juventude no terreiro não respeitarem as leis, do Terecô, o mesmo relata que o terreiro virou outra coisa, falta respeito.

Trouxe aqui a discussão sobre Budunços para a gente se lembrar que para além de terreiros e pessoas, existem uma outra perna desse tripé muito importante na construção desse circuito do Terecô, no qual se envolve terreiros, se circulam pessoas, filhos de santo em transito ou e em transe e não filhos de santo, assim com circulam encantados no terreiro e nas ruas, nas casas domesticas referentes as casas familiares sanguíneas, e nas casas sagradas que diz respeito ao chão do terreiro, assim como elenca Ahlert (2012), mas também, quando menciono a circulação de encantados em casas domesticas e sagradas, também gostaria de citar o fato de as circulação de encantados, se dá nas ruas dos bairros, nas casas dos vizinhos, tornando aqueles espaços de acolhimento ao sagrado de uns, fazendo ali a construção de um relicário, no qual todas as movimentações representam o caminho do sagrado, compondo o mosaico que é Codó.

Os encantados estão em todas as partes, ir no terreiro é ter contado com, as brincadeiras de seu Jurandí, um moço que sempre bebe muito, muito extrovertido e brincalhão, sempre pronto para fazer uma brincadeira com alguém, uma vez eu estava no Terreiro de Santa Luzia conduzido pela zeladora primordial do terreiro dona Maria Julia, e lá encontrei seu Jurandi, estava com uma garrafa de cachaça na mão, e essa garrafa de cachaça estava cheia de pimenta, lá eu perguntei para ele porque tão forte, ele falou que só gosta assim e não gosta desse “mijo” não, quando fala de mijo está se referindo a cerveja, e lá falou: meu filho, toma ai um pouco, eu perguntei para ele se ele iria me embebedar só com um gole, ele falou que não, para mim confiar nele. Existem momentos que para confirmar a sua força, encantados embebedam, pessoas só com um gole, ou mesmo enchem garrafas de cervejas secas magicamente. Retomando, eu bebi um gole e de tão forte, quase não consegui engolir de tanta pimenta que se tinha na cachaça. Seu Jurandí é encantado que Wanderson carrega.

As entidades dão forma a festa, seja pela dança que dá movimento às roupas, fazendo saias se abrirem, chapéus se posicionarem, panos serem amarrados nas cabeças, pescoços, ou cinturas, doutrinas serem entoadas com tom de voz mais altos no aproximando das narrativas de experiências daqueles seres. Plateia, dançantes, tocadores, músicas se conectam ao toque do tambor, entrando todos na energia da gira. (LIMA, 2018. P. 08)

Quando seu Juranfdi chega, o espaço se torna logo extrovertido e engraçado, respostas diretas e muito sarcásticas envolvem assim como muita bebida envolvida, sua imagem é de um moço dinâmico e que não para quieto.

Figura 12- Fotografia do encantado Jurandir ao meio na Crôa Da Wanderson



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Esses processos de contato e vínculo com encantados, me topei com a seriedade de seu João da mata na cabeça de Danilo, um moço mais sério, sempre com a postura mais respeitadora, gosta de conversar quieto em seu lugar, chama seus filhos para conversar no canto e falar sobre a vida dele, assim como perguntar como está a vida da pessoa, afim de passar rezas e banhos para ajudar.

Figura 13- Fotografias do encantado João da Mata na Crôa de Danilo



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Nesses percursos estive também com a presença imponente de Dona Luisinha de Légua na cabeça de Kaká, uma mulher forte e poderosa, sabe de tudo que é feitiçaria e cura, ajuda a quebrar demandas e gosta de obediência, gosta de controle e que tudo esteja correto ao redor dela, é uma genuína filha de léguas.

Figura 14- Fotografia de Dona Luisinha de Légua na Crôa do Pai Kaká



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Falando sobre dona Luisinha, logo lembro de seu rei de mina na cabeça de Dona Terezinha do seu Claudionor, dona Terezinha já é uma senhora muito séria, quando seu Rei de Mina chega, ele é um velho brabo e turrão, que fala muito e critica severamente o que está de errado, é um homem excelente com curas, até me fez um banho.

Um dia na festa do terreiro de são domingos do saudoso seu Raimundinho de Pombo Roxo, ao sair do terreiro de seu Raimundo, e fazer o percurso da procissão as seis da manhã no último dia de festa do terreiro dele, o boi passa pelo terreiro de dona Terezinha e vai cumprimentar ela que “é madrinha desse boi, ao entrar o boi no barracão, seu rei de mina desce, dança no ritmo do boi, quando,, o boi passa o encantado continua

na casa e ficamos eu, ele e Nayrine, neta de tona Terezinha, quando seu rei de mina começa a reclamar de tudo que não estava sendo feito porque sua festa estava próxima, logo depois continuamos conversando e ele subiu.

Figura 15- Imagem Do encantado Pombo Roxo do Saudoso Raimundinho.



Fonte: Instagram (@tendasadomingos).

Figura 16- Fotografia Do encantado Seu Rei de Mina na Crôa de Dona Terezinha.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Poderia falar de milhares outros e outras encantados, como dona chica baiana no qual ascendi diversas velas pedindo proteção aos meus sobrinhos, pois a mesma é uma encantada parteira e de proteção a crianças, em um omento de aflição, cheguei a conversar com a encantada e ele falou que a demanda estava sobre os seus cuidados.

Figura 17- Fotografia de Dona Chica Baiana na Crôa de Pedro.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Assim como poderia falar de alguns outros, como a cordialidade e recepção, para além da finesa que dona Maria Moça apresenta em todas as festas na crôa de seu Domingueiro, zelador primordial do Terreiro de Santa Barbara, lá no final da rua Paraguai, bairro São Francisco.

Figura 18- Fotografia de Dona Maria Moça na Crôa de Pai Domingueiro.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Falando em firmeza e reverencia, o do elemento magistico e misterioso que Dona Cigana trás em suas festas no terreiro conduzido por dona Gleice na no bairro Codó Novo, nos faz direcionar a atenção a ela pela elegância e mistério que nos prende a atenção.

Figura 19- Fotografia de Dona Cigana ao centro na Crôa da Mãe de Santo Gleice, no Terreiro de santa Barbara.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Seu Aleriano, encantado de dona Vicênciia, é um homem forte e de personalidade muito vibrante, chega com força e dá pra sentir a energia de longe, o falar é bravo, e é muito gentil e do jeito dele muito acolhedor, passaria horas falando dele, pois Dona Vicênciia e ele tem uma ligação direta com minha linhagem, assim, como dona Lionesa de Légua, encantada de minha avó, mulher autoritária, e que gosta de beber, gosta de tudo muito correto e bem feito, muito cuidadosa e protetora, gosta de sempre está com os seus de seu lado.

Figura 20- Fotografia de seu Aleriano de branco na Crôa de dona Vicênciia.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Um momento um tanto cômico em uma experiência no terreiro de Santa Luzia, na festa de suspensão das correntes na quaresma, foi quando encantado de Dona Maria Júlia, seu caboclo do Arari no final da festa quando eu estava saindo do terreiro, ele foi me cumprimentar e ao me olhar e ver meus brincos na orelha parou e me perguntou se eu era menino ou menina, já que aquelas coisas na orelha ele só via em meninas, ai o mesmo riu, e falou, “tu é meio os dois né”, sua personalidade cômica e seria, o faz conduzir o terreiro a mãos de ferro, ao mesmo tempo que é cuidadoso e engraçado.

Cuidadoso e engracado me faz lembrar de seu boiadeiro na cabeça de Mauricio filho de Santo de dona Nilza de Odé e neto de dona Jesus de seu João Marambaia. Seu boiadeiro, é um moço muito cuidadoso com sua casa com seus filhos, bebe muito, ao mesmo tempo que conduz tudo com muita leveza quando tem que ser. Fala que quando tem que ser sério é sério, quando tem que ser engracado, esse é o momento de ser engracado, trabalhando com muita seriedade e aconselhamento, ele é mestre de banho, cura, e quebra de demandas.

Figura 21- Fotografia do seu Boiadeiro na Crôa de Maurício.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Mas aqui, eu quero falar também dos personagens que movimentam muito esse circuito do Terecô em Codó, os filhos de santo, que de moto, a pé, ou mesmo de carro, de vans, ou com as caravanas de suas casas, vão para longe, ou para perto, afim de baiar Terecô em outras casas de santo, percorrendo a cidade, a zona rural, o estado do maranhão e até outros estados vizinhos que se encontraram no cultivar a espiritualidade presente no Terecô.

Uma memória muito forte que me vem, é ainda na infância, a partir das dez horas da noite, quando mamãe já estava chamando para entrara para dentro de casa e acabar com a brincadeira na rua, era ver aquelas mulheres com aquelas saias enormes e rodadas, andando na rua, eu nem sabia pra onde, mas sabia que era pra ir em algum terreiro. Outro movimento comum é entender que hoje com o passar do tempo, essa imagem foi substituída pelo fato de os filhos de santo e os visitantes irem se vestir mesmo no barracão, pois lá já se tem um espaço para eles, muito dificilmente em minha vida adulta, se via alguma saia rodada na madrugada e a pé, o que pode se ver muito raramente é aquelas saionas na garupa de uma moto, e bem aquele medo enorme de enroscar na pneu de uma moto aquele tecido, a movimentação mudos de modo a pais, mães e filhos de santo se deslocarem de seus municípios para visitarem terreiros em outros municípios de van, ou mesmo se pode ver casas com ônibus afim de deslocarem seus filhos de santo e outros para as festas no terreiro.

Alguns dos personagens que movem essa dinâmica principal dos circuitos do Terecô em Codó, são os filhos de santo, que afim de dançarem e chamarem seus encantados em erra, se mobilizam e organizam, “dão o seu jeito”, para chegarem nas outras casas de santo, se deslocando para onde está tocando Terecô, fomentando relações e dando projeção para aquelas festas.

Pensando os circuitos do terecô, ou sejam, os caminhos que são utilizados e os terreiros mais visitados, reflito inicialmente os percursos construídos e lugares, inicialmente pensando os filhos de santo, que nessa perspectiva a ser discutida, faz entender que o Terecô ocorre, a festa ocorre para se ver ancestral em terra, festejar ancestral em terra, então, nesse sentido, um das pessoas fundamentais, são os filhos de santo de cada um dos terreiros, pois, eles são os personagens principais dessa paisagem dinâmica.

O que chama atenção é que, em uma cidade com cerca de 114 mil habitantes, o maior público que visita os terreiros é formado pelos povos ligados aos encantados. Entre eles, destacam-se os filhos e cuidadores de santo, assim como os filhos dos filhos de santo e outros parentes próximos.

Além disso, é importante compreender que, quando esses filhos de santo estão fora de sua própria casa de santo, longe do terreiro ao qual pertencem, eles assumem o papel de visitantes. Nessa condição, fazem parte da comunidade que vai às festas para celebrar o Terecô, beber, socializar, conversar com os encantados daquela casa e ainda

conhecer novos amigos e encantados. Assim, esse fluxo cria um circuito dinâmico, no qual o filho de santo transita entre dois papéis principais: o de participante ativo da dança e o de visitante, parte da comunidade que circula entre as tendas.

Essa troca de papéis nas festas de diferentes terreiros desenha uma cartografia social complexa do Terecô em Codó, em que cada filho de santo contribui duplamente para a circulação e fortalecimento dessas relações.

O indivíduo terecozeiro ao assumir essa dupla característica estrutura essa cartografia cultural da afroespiritualidade em Codó, na medida em que se movimenta para fazer-se presente em outra casa, e isso não é a título de pagamento de Tambor, mais sim, uma maneira de se fazer entender a socialização que traz as festas dos terreiros em Codó.

Essa socialização que essa afroespiritualidade possibilita, diz respeito a consolidar a relação entre esse filho de santo de outra casa que vai sem ser a título de pagamento de tambor, ter relação com outras entidades que não são as suas e nem as de suas casas, mas são as de amigos que são de outros terreiros e que esporadicamente se tem a oportunidade de conversar, assim como beber com elas, as conhecerem mais profundamente, ou mesmo de ir em outras casas para verem caras novas, obterem amigos novos, saber se o Terecô é bom ou não.

É interessante destacar por exemplo, que os filhos de santo, também frequentam outras casas para saberem como é o Terecô, nesse sentido, existe uma classificação no qual, elencam quais as casas se têm um Terecô dito por eles como o Terecô bom. É muito comum se ouvir falar nas casas se o Terecô é bom ou não, e visitando eles, as indicações de quis os Terecô bom.

Terecô bom, como dito pelos filhos de santo e as pessoas que vistam os terreiros com frequência, consiste no quão de pessoas aquela casa recebe, mais também consiste no quão os quanto de gente está dançando, o tanto de energia que está circulando, o quantos as pessoas e os tambores ao serem tocados estão animados, o quanto os encantados que estão em terra se movimentam, isso diz o quanto o Terecô está bom ou não, na percepção e indicação de pessoas que vistam os terreiros.

As festas de fato ficam muito bonitas e animadas quando há a presença de outras tendas. Observa-se a diversidade de cores por meio das indumentárias dos filhos de cada tenda, assim como as várias formas das roupas, com rendas, babados, bordados, saias folhadas. Outro momento forte e importante da festa é a chegada das entidades que costumam cumprimentar algumas pessoas presentes, conhecidos ou não e também cumprimentar outras

entidades. Cria-se tanto um momento de encontros e reencontros quanto uma energização do ambiente. (LIMA, 2018. P. 08)

Ao visitar uma casa, dá para se perceber o quanto se está animada ou não aquela festa, percebendo tudo ao seu redor, o tambor, a expressão das pessoas, a alegria de quem está do lado, ou mesmo o quanto de movimento que se tem no espaço do terreiro ocupado pelas pessoas que estão só bebendo.

Esses pessoas que eu elenco aqui que vão só para beber ou ver as festas, que não é filho de santo de um terreiro, costumam serem pessoas que de alguma forma criou um vínculo com aquele terreiro ou com algum encantado de modo a frequentar constantemente, são pessoas que de uma forma ou de outra são assistidas pelo zelador ou pelo terreiro, são pessoas daquela comunidade ou bairro que vão porque gostam do espaço, mas também os terreiros são frequentados por visitantes que só vão por que souberam que por ali tinha algum movimento e acabaram chegando em algum terreiro e ali se integrou ao espaço, bebendo ou dançando nos espaços feitos para isso.

É interessante mencionar que por exemplo, algumas dessas pessoas que acabam por visitar os terreiros em seus períodos de festa, ou mesmo, acabam encontrando algum terreiro aleatoriamente como já presenciamos em algumas festas, acabam por descobrirem as suas mediunidades naqueles espaços.

Presenciamos casos no qual, alguém foi apenas visitar e beber no bar que se encontra no espaço do terreiro, no entanto a energia que circulou por ali foi tão forte, que a pessoa, acaba por sentir a vibração e acaba passando mal, caindo. Uma vez, estámos eu e uma amiga, pesquisadora sobre racismo religioso no contexto do Terecô, em uma madrugada na festa de um terreiro, na festa da Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, já conduzida pela zeladora primordial Janaína, já tinham acabado as arriadas das correntes específicas, e enquanto os caboclos estavam dentro da tenda baiando, eu e Nayrine Siqueira, estávamos no espaço do bar quando um conhecido apenas tenta elevar o seu copo de cerveja a boca e acaba caindo de uma vez no chão, enquanto os seus amigos do lado ficam desesperados sem saber o que fazer, e isso é um evento comum na realidade dos terreiros de Codó, no qual os visitantes acabam se integrando a comunidade, descobrindo a sua mediunidade por um acaso.

Os visitantes que não são filhos de santo e que apenas fazem parte da comunidade nos modelos apresentados acima, grande parte deles são pessoas que em seu cotidiano não negam até o fato de ter visitado tais espaços sagrados, devido as represálias que podem

sofre. Em conversa com Nayrine Siqueira, a gente chega a discutir o fato de o racismo religioso está enraizado nas células da população codoenses que presencia a afroespiritualidade, a maneira que o fato de ter diversos terreiros na cidade, só impulsiona do mesmo modo o evidente racismo religioso presente na cidade, da mesma maneira que o número de terreiros se apresenta com grande impacto, racismo religioso também.

Se percebe aspectos da discriminação, na medida que cada uma das festas e seus impactos geram um desconforto na população de modo até tentarem barra as festas. Um episódio intrigante ocorrido na festa do terreiro de Oxum com Obaluaiê conduzido pela zeladora primordial Jesus de seu João de Marambaia e seu neto Maurício de seu boiadeiro, foi o fato de que, no último dia, logo depois da procissão pelas ruas, momento tradicional de todos os terreiros de Terecô, está programado uma festa de samba de terreiro na rua, que pelo visto, foi organizada minimamente com todas as licenças e permissões necessárias, no entanto quando a festa começa, os encantados dançam na rua e o samba começa, vem um pedido para parar parte da polícia, pois um vizinho que não gosta do ato, resolve ligar reclamando e por isso se tem que adiantar o termino, esse episódio gerou comoção e deixou explícito mais uma vez a repulsa a manifestação da afroespiritualidade em Codó.

Retomando a discussão, o percurso de conhecer os terreiros, é entender que as suas festas são diversas e apesar de seguirem a mesma manifestação de espiritualidade, cada um dos terreiros são um microcosmo diferente com seus direcionamentos e modos de fazer ditos e organizados pelos encantados que estabelecem seus contatos de modo a direcionar todos os ritmos e, estruturas e organização do espaço, assim como todos os trabalhos espirituais, e banhos e benzimentos seguindo uma liturgia pré-estabelecida para conseguir se fazer a festa do terreiro, e nesse sentido, podemos perceber que festas se destacam tanto nessa organização que são preferências, de pais zeladores primordiais, filhos de santo e comunidade.

Uma festa é sempre precedida de algumas obrigações espirituais e de determinados pedidos de entidades. Durante sua realização observa-se a preparação espiritual dos médiuns¹ para receberem suas entidades, bem como a condutas destas na participação da festa.

[...]Em conversa com a mãe de santo Luizinha da Tenda Espírita de Umbanda Santa Helena, esta me informou que precisa fazer muitas obrigações pra pedir permissão para realizar a festa de sua tenda com êxito. As obrigações geralmente se iniciam a noventa dias da data do evento, e assim, todos os dias tem que ir aos pontos para pedir a licença da festa; acender as velas nas cores certas; cobrir os tambores com pano das cores do mar. Disse que isso é importante pra que todo o evento possa ocorrer bem, sem problemas como por

exemplo, evitar que alguém com a intenção de bagunçar ou acabar com o tambor efetive sua vontade, pois se as obrigações estiverem todas concretizadas, é capaz da pessoa se perder antes, uma alusão a esquecimento do seu propósito.(LIMA, 2018. P.04)

Nesse caminho a se encontrar cada uma das festas mais famosas e perscrutando por diversos terreiros, procurando entender a Cartografia cultural do Terecô, observamos que se tem festas mais queridas que outras, que fazem brilhar mais os olhos dos filhos de santo, e de outras casas, casas que realizam mais visitas e por isso recebem mais visitantes, e essas são as casas que movimentam mais os circuitos do terecô de Codó. Casas essas que se consolidaram enquanto tradicionais e movimentam mais gente, mais filhos de santo, mais visitantes e maiores e mais luxuosas obrigações.

Essas casas de santo conquistaram sua projeção sobretudo porque seus líderes são figuras tradicionais que investem tanto nas festas quanto no número de filhos de santo. Dessa forma, suas imagens se consolidaram na memória coletiva da cidade, transformando esses terreiros em verdadeiros geossímbolos de Codó — ou seja, lugares sagrados que carregam um significado especial para a comunidade local.

Nesse contexto, vamos destacar alguns desses geossímbolos que permanecem fixos nas lembranças das pessoas como espaços centrais de espiritualidade. O circuito do Terecô concentra-se nesses terreiros, que a população reconhece como os mais importantes e sagrados. Entre eles estão a Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, conduzida pela Mãe Janaína; a Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, cujo zelador primordial é a Mãe Maria do Santo, uma das matriarcas mais antigas; e a Tenda Espírita de Umbanda e Quimbanda São Cipriano, liderada pelo Pai Café.

Esses terreiros foram os recortes principais que utilizamos na pesquisa, pois são compreendidos pela população como os locais sagrados de maior movimentação. Do ponto de vista técnico, esses espaços configuram-se como geossímbolos na paisagem cultural de Codó, compondo a rede da paisagem do sagrado, um geossímbolo.

Geossímbolo, entender o conceito de geossímbolo, e de geossimbologias, e como se constroem, vai ajudar, a entender, como esses terreiros se dispõem nessa geografia, nessa paisagem sagrada de Codó, assim como, nos ajuda a perceber a relação de lugaridade entre as pessoas que fazem parte do culto, com o terreiro, com a comunidade, com a cidade.

O conceito de geossímbolo diz respeito a elementos do próprio lugar como, rotas ou extensões geográficas que, por seu valor religioso, cultural ou político, adquirem um

significado especial para as populações que ali vivem, no qual se tem contato, fortalecendo vínculos e agregando identidade como nos apresenta Bonnemaison, ([1981] 2002).

A partir do conceito acima citado, se percebe instantaneamente que a identificação de um geossímbolos está diretamente ligada às paisagens no qual elas estão situadas, pois, é no contexto no qual a paisagem em nosso caso os terreiros de Terecô estão inseridos, que os mesmos ganham sentido simbólico, se encontram enquanto marcas daquela estrutura paisagística, entendendo a paisagem por exemplo, seguindo o pensamento Dardel ([1952] 2015), compreendendo que a paisagem deve ser entendida como mais do que a simples reunião de elementos visuais, ela constitui uma totalidade, uma experiência integrada, carregada de significado vivido. Ela representa, assim, uma geografia profundamente conectada ao humano um espaço existencial e sensível.

Com base nessa perspectiva, pode-se entender a geossimbologia da paisagem como o campo de estudo voltado à análise dos sentidos atribuídos a determinados marcos simbólicos no contexto das paisagens. Tais análises permitem compreender não apenas os símbolos em si, mas os modos pelos quais diferentes coletividades experimentam, se apropriam e atribuem valor aos espaços que habitam.

Risso (2008) aponta que os geossímbolos expressam dimensões centrais da cultura e das visões de mundo de diversas comunidades humanas. Compreender essas representações simbólicas torna-se, portanto, essencial para a construção de políticas públicas e a valorização dos mesmos espaços sagrados. Cosgrove (2004) destaca a importância de adotar uma postura empática e crítica para acessar os sentidos atribuídos às paisagens, ressaltando a necessidade de "reapresentar" esses espaços de forma que seus significados possam ser devidamente compreendidos e discutidos, no sentido de que, por conta do racismo religioso e da estrutura no qual esses terreiros se situam, a estratégia é olhar com os olhares que nos direcionam a afrocentricidade, entendendo esses terreiros, como tecnologias negras na diáspora, sendo que essas tecnologias negras moldam e organizam as próprias estruturas identitárias do contexto no qual ela está inserida.

Reconhecer os terreiros de Terecô enquanto geossímbolos em Codó, representa o um exercício de escuta e abertura ao universo simbólico de quem está vivenciando essa prática de espiritualidade, já que a mesma não está dissociada do seu cotidiano. Para o

indivíduo africano na MAAFA, que cultiva o manejo, a lida e a reverencia ao ancestral, tudo é espiritualidade.

A ideia de geograficidade que em seu conceito diz respeito à interação entre o ser humano e os ambientes terrestres sustenta toda essa abordagem. Estudar essas relações nos permite identificar modos de habitar o mundo e construir geografias vividas que, por sua vez, modelam o véu da camada social de uma população que tende a ser apagada e no qual seus conhecimentos são desvalorizados a ponto de não serem considerados, seus saberes e suas epistemes são rechaçadas a cada festa, toque, ou prática de cura.

A paisagem, dentro desta discussão, ocupa papel central ao servir de porta de entrada para a abordagem fenomenológica da experiência espacial. Ela funciona como espelho da memória coletiva, integrando distintos ramos da Geografia e facilitando a leitura das formas contemporâneas de viver e perceber o espaço segundo Serpa (2021).

O diálogo entre o ser humano e o meio em que vive constitui um dos temas mais relevantes nas ciências humanas, sobretudo ao se tratar das transformações promovidas nas paisagens ao longo do tempo, que nesse sentido, contribui juntamente com a história, entender ao longo do tempo, as próprias disposições dos terreiros no espaço de Codó. Dentre essas transformações, a cidade se destaca como manifestação concreta e visível da intervenção humana no espaço, resultado de processos como a urbanização, ou da própria consequência do tempo, no sentido de que, ao se passar do tempo, os terreiros não seguem com suas subsecções, pois os posteriores decidem seguir por exemplo, outro seguimento religioso, tudo isso, gera impactos significativos ao entender o ponto de vista social de Codó.

E nesse cenário que Dardel (2015), ao nos colocar a sua visão sobre paisagem, nos mostra que, a própria paisagem vai além do aspecto visual e da mera ideia de cenário. No entender dele, a paisagem representa a manifestação da ação humana no mundo: uma conexão entre o indivíduo e o meio ambiente, uma combinação afetiva, existencial e simbólica. Esse é um espaço vivido, onde ocorrem os conflitos, as interações e a formação de significados.

Com base nessa perspectiva, os geossímbolos entendidos como entidades geográficas cheias de significados, ativam aquilo que podemos chamar de geossimbologias, que se destacam enquanto aquelas intrincadas redes de significados que conectam elementos naturais e culturais no espaço, pedindo licença poética, digo também

que para além de elementos culturais e naturais, também liga elementos encantados ao espaço que levam as pessoas, a caminharem aos terreiros.

Diversos caminhos levam aos terreiros, e o primeiro cenário que vou mostrar, é o caminho que remonta o circuito do Terecô de Codó com base na festa dos santos e orixás da Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, situada no centro de Codó, e é conduzida pela zeladora primordial Mãe Janaina. Essa tenda, é a maior e mais luxuosa da cidade, pois reserva ali a memória do ex comendador da República, mestre Bita do barão, no qual já falamos acima. Antigo zelador primordial da tenda e fundador, que passou seu legado para a sua filha depois de sua passagem.

Figura 22- Fotografia da fachada da Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

A Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, se consolida enquanto um terreiro famoso no cenário de Codó, principalmente por ser o terreiro do saudoso mestre Bita do barão que emerge na mídia enquanto o pai de santo dos políticos, como já discutimos acima. Essa fama quando se espalha nas mídias nacionais, ganha força e é veiculada no estado e dentro do município vira uma grande fama, de modo a estabelecer uma relação de poder pelo fato de ser uma pessoa querida, conhecida e que todos querem estar perto, gerando muito mais fama e consequentemente, recebendo mais serviços, e com isso mais

fama, e gera mais serviço por conta da procura e mais dinheiro e conseguindo acumular mais bens e mais riquezas.

Por conta de seus recursos, estendeu dois terreiros dentro de seu barracão, um no qual se chama de tenda e a outra mais famosa conhecida como palácio de Iansã, lugar no qual acontecem suas obrigações principais de cunho público. O terreiro de Bita, se destaca na cidade por ser um terreiro primeiramente situado no centro da cidade, em um lugar, no qual nenhum outro terreiro na cidade se situa, partindo do princípio que os terreiros de Terecô por conta do processo de perseguição policial e popular se situa no fundo de suas casas e ainda por cima, nos bairros mais pobres da cidade, pois, é estratégia estatal, e Codó não se encontra obstante da realidade de brasil, colocar os terreiros a margem e afastarem do centro. Logo depois, a sua estrutura se destaca em relação aos barracões que em sua maioria são mais humildes dentro da cidade.

Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, fundada com o nome de terreiro do riacho água fria, por conta do riacho que conta a cidade que se encontra próximo ao terreiro, é Fundado por Wilson Nonato da Silva, o Bita do Barão de Guaré saudoso, zelador primordial do mencionado terreiro, que segundo Centriny (2015), tem sua data de inícios de trabalho no início do terceiro quartel do século vinte, lá por volta de 1954.

Com o avanço da idade e cansado e por problemas de saúde, Bita do Barão se despede e faz sua passagem em 20119, deixando a sucessão do terreiro a sua Filha Janaína, que até então estaria sendo preparada para ser a futura zeladora primordial, quando ele faltasse em terra, e desde então, zela pela espiritualidade.

Janaína, atualmente sustenta o maior legado público da espiritualidade codoense, em entrevista a Abreu e Correia (2024), nos informa sua percepção no que diz respeito ao terreiro que atualmente conduz:

“nossa tenda, tem referência né, nacional e internacional, até por conta do meu pai na verdade. Nós temos duas tendas aqui no terreiro: a menor que é Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá e a maior, que é o Palácio de Iansã. Eu acredito que trouxe muitas pessoas de fora, muitas celebridades. Para Codó isso é muito importante, porque nossa cidade cresceu muito com o nome do meu pai e do terreiro”.(ABREU; CORREIA, 2024. P. 03/04)

Menciona que a espiritualidade de Codó, ficou muito mis conhecida e famosa por conta dos serviços prestados de seu pai, que atendendo celebridades e levando-as a conhecer Codó, conseguiu até filhos de santo de fora do brasil, assim como, trabalhos

magísticos para pessoas de fora do Brasil, agregando a ele, um maior prestígio, valor simbólico, tornando Codó mais famosa por sua prática magistral.

Mas, como todo terreiro é também um espaço de conforto para a comunidade, Bita do Barão ainda em vida, funda o IBB (Instituto Bita do Barão), que ajudava a famílias carentes, davam comida, sexta básica e prestava serviços, e nesse sentido, o zelador se tornou um filantropo e mais querido ainda. O Instituto assim como a casa de santo é conduzido por Janaína, sucessora, que além das atividades que o mesmo praticava, também realiza cirurgias e consultas espirituais dias pontuais da semana de graça para a população.

O período do festejo, o terreiro de Iemanjá, se encontra como um ponto turístico da cidade, assim como em outros períodos, como a suas obrigações no mês de dezembro a Santa Barbara, mas no mês de agosto as suas festas são maiores, movimentando a economia da cidade, trazendo diversos estrangeiros para o seu terreiro, logo para conhecer e consumir da cidade, esse fenômeno, não impacta apenas na vida religiosa do cidadão codoense, mas também, na vida social, na maneira que o indivíduo tem contatos com famosos o possibilitando conhecer, assim como agregando também valor simbólico, ou mesmo, aquecendo o comércio com os vendedores do centro da cidade afim de venderem seus produtos,, ou mesmo outras casas e pais de santo da cidade.

O Festejo principal da Tenda Espírita de Umbanda rainha Iemanjá acontece em agosto, normalmente são sete dias intensos de festejo, com obrigações diurnas e noturnas. Nesse sentido, a uma mobilização das casas da cidade e das cidades vizinhas são intensas, pois se organizam para participarem, afim de gozar também um louco desse “Terecô bom”, como falam, lembrando a discussão acima sobre uma festa ser boa. Esse festejo enchem os olhos, mobilizando filhos e casas, da cidade ou de cidades vizinhas, assim como de outros estados a participarem do festejo.

Durante uma semana, distribuem brinquedos, nas arriadas de cosmo e Damião, assim como quites para mulheres grávidas, distribuem alimentos como frutas e oleaginosas, nas arriadas conhecidas comumente como corrente de “Índios”, faz um jantar de gala para convidados específicos com convites, assim como, sempre realiza uma grande festa de encerramento.

Nesse período, toas as casas convidadas a pagarem tambor se mobilizam para essa festa, seus filhos saem de todos os bairros de Codó para baiar Terecô, saem de todos os cantos de Codó para prestigiarem os dias de festa de outro terreiro.

Nesses dias de festa, a cidade vai visitar, os curiosos e os visitantes, saem de suas casas, para beberem em um terreiro que está tendo festa que por vez é o mais famoso, ou mesmo para verem tocar o tambor e conversar com as entidades, acompanhar alguém.

Nesses dias de agosto, os percursos das madrugadas e dias de Codó, no que diz respeito a festa de Terecô, caminham direto a Tenda espírita de Umbanda rainha Iemanjá, essas estradas, as trilhas e as encruzilhadas, caminham de encontro a espiritualidade ali presente e os percursos levam a um Terecô cheio de mistérios e de luxos, cheio de muitos visitantes e muitos convidados, no qual a cidade vive a mística durante todo o mês de agosto o Roteiro, percurso e trajeto do Terecô, leva para o centro da cidade, para a tenda espírita de umbanda rinha Iemanjá.

Para além desse terreiro, existem diversos outros já mencionados que em seus períodos específicos as caminhas direcionam a ales, como a Tenda Espírita de Umbanda e Quimbanda São Cipriano, que fica lá em cima do morro, conduzida por um senhor que ultimamente está crescendo muito no cenário do Terecô da mata codoense, Pai Café, o zelador primordial da Tenda Espírita de Umbanda e Quimbanda São Cipriano, é o que nos levará para as madrugadas lá no bairro nova Jerusalém.

Em 2013, na pesquisa da tese de doutoramento da professora Martina Ahlert, ela menciona que em seu percurso por diversas casas de santo conheceu o Pai de Santo Café, no qual, naquela época o mesmo tinha 28 anos e já se encontrava como zelador primordial da Tenda Espírita de Umbanda e Quimbanda São Cipriano, e nas visitas por esses diversos terreiros, sempre o via com seus filhos santo, e já era popular.

Em conversa com pai Café, Lima (2018. P, 07), menciona uma conversa que teve no qual “Sua fala me lembrou de uma conversa onde o pai de santo me contou que vive para o terecô frequenta trinta e três tendas por ano. Alguns meses, segundo me disse, dorme apenas cinco noite”. Conseguimos perceber a partir da quantidade de festejos idos por Café, o quanto de casas o esmo recebe, pensando a partir de uma das leis do Terecô que é o pagamento de tambor discutido acima.

Cinco anos depois de Ahlert (2013), Lima (2018), já nos faz pensar sobre a popularidade que Pai Café vem semeando, logo, a popularidade da imagem dele reflete no terreiro, que reflete de volta nele, fazendo com que, ele e a tenda dele fiquem marcados no panorama da cidade, para essa fama, são necessários sacrifícios, como mencionado, tem dias que quase não se dorme pelo fato de festas de Terecô, por serem tradicionalmente

a noite, viram a madrugada e chegam até pela manhã, logo descansa um pouco e volta para visitar outra ou mesmo participar da obrigação do mesmo terreiro.

Essa dinâmica é pensada para quando principalmente as festas são em outros terreiros, e não em sua casa de santo, pois, quando a mesma começa em seu terreiro, a dinâmica é outra no qual, para além de ter que dar conta de sua casa, das demandas e obrigações dos terreiros, tem que dar conta de seu corpo encostado a todo tempo por sua entidade, para além de ser açãoada por filhos de santo e visitantes, essa dinâmica acontece em diversos terreiros.

Pai Café, como é popularmente chamado, constrói sua trajetória a partir de sua premissa básica, que era o fato de visitar terreiros, ia ficando mais conhecido e mais pessoas o procurava, essa pessoas ficavam em sua casa e aumentava a quantidade de filhos de santo, demonstrando nesse sentido que realiza um trabalho de “qualidade”, no sentido de que, se muitas pessoas o procuram para o mesmo ser o pai de santo, é porque o mesmo estabelece uma relação de respeito, e se essas pessoas ficam, é porque ali, as suas entidades estão sendo bem cuidadas.

No entanto, Pai Café, é cada vez mais bem visto e mais conhecido, pelo fato de ser muito procurado também para fazer trabalhos espirituais, e por serem bem feitos, ganha repercussão sendo mais indicado, ganhando o título de um pai de santo que trabalha “bem”, como menciona Cipriano em conversa com Lima (2018).

Supriano também contribuiu com a fala de Luizinha em relação à inveja, disse que seu médium, Café, era muito perseguido por causa do seu patrimônio, no caso, pois tem muito pai de santo que tem mais de vinte anos e não conseguiu construir o que Café realizou em apenas quinze anos. O encantado falou da estrutura da tenda do pai de santo, das suas festas que geralmente são muito bem faladas por todos que participam, e também da clientela que o procurava e que tanto fazia crescer sua fama como pai de santo “bom para fazer trabalho”, quanto lhe permitia o aumento de seu patrimônio material. (LIMA, 2018. P. 05)

O encantado ao falar sobre uma mãe de santo, também conversa com Lima(2018), sobre as perseguições sofridas por Café, no sentido de que, estava conseguindo ter retribuição a um trabalho bem feito, estava conseguindo erguer seu patrimônio, a sua tenda, principalmente pelo fato de sua fama estar aumentado, por aumentar a sua quantidade de clientes , pelo fato de fazer um trabalho bom, , nesse sentido, conseguimos perceber que aumentar a clientela e conseguir para além de ganhar conhecimento popular,

aumentar seu potencial financeiro, contribui para um aumento ainda mais da clientela e de espaços maiores e confortáveis para fazer festas maiores e receber mais gente.

Em uma tenda lá em cima do morro, por trás da Igreja de São Pedro, fica a morada de Supriano, encantado que funda um espaço que constrói a afroespiritualidade codoense em dias atuais.

Fundado no início do ano 2000, a tenda sempre existiu em meio à paisagem de um morro conhecido, até então, como “Morro da Televisão”. Sua localização, portanto, fora pensada e executada posteriormente. A localização de prédios dotados de sacralidade pode, também, ser apresentados a partir da escolha da divindade. No caso codoense, a tenda espírita teve sua localização indicada pela entidade Cipriano, o mesmo responsável por nomeá-la. (SANTOS; CORREIA; COSTA, 2024. P. 04)

Tenda Espírita de Umbanda e Quimbanda São Cipriano, é construída a partir de paços da própria espiritualidade na Vida De Pai Café, no sentido de que, tudo antes de ser pensado por um corpo cavalo, é pensado por encantado. Essa frase, nos ajuda a pensar por exemplo, no fato de a vida de Café, no qual, tudo foi encantado.

Apesar dos trabalhos realizados com os encantados, ele não conseguia suprir todas as despesas domésticas. Foi quando Supriano lhe mandou um aviso, comunicando que em sete dias receberia uma “herança” por ele enviada (a herança era um conselho, uma indicação). Nesses sete dias, Café e a esposa passaram por diversas privações, pois estavam com pouco dinheiro, até que lhes foi apresentado um terreno para compra. Café foi conhecer o lugar e achou o chão muito ruim, inclinado e com muitas pedras, mas seu encantado confirmou que deveria ir viver no local. O terreno custava 1200 reais e, ao negociar o pagamento com a proprietária, Café combinou pagá-lo em seis parcelas de 200 reais, dinheiro conseguido a partir do trabalho com a entidade. No espaço, na parte da frente do terreno, construiu uma casa. Nos fundos, a tenda de umbanda. AHLERT; LIMA, 2019. P. 10)

O processo, até o processo de construção da sua morada do sagrado foi construída por intermédio do próprio sagrado. Entre diversas tramas e direcionamentos para onde se morava e onde se iria estender o terreiro, o encantado direcionou o lugar exato, no qual, ele queria que fosse erguido o barracão. É importante destacar que, geralmente, o terreiro é uma extensão da casa do pai de santo, no sentido de que, ou fica no quintal ou no espaço do terreno, no caso do terreiro de Café, se localiza em um lugar específico que não é a sua casa. A moradia do pai de santo fica localizada em outro bairro. É importante essa informação, para entendermos que o encantado direcionou o lugar que deveria ser colocado o terreiro, não o lugar onde o pai de santo deveria morar, e por conta da melhor condição de vida naquele momento, devido a conquista por conta da quantidade de trabalhos feitos, conseguiu conquistar sua residência.

Tendo em vista isso, conseguimos refletir sobre o fato da relação entre pessoa e encantado, no qual, todas as partes se beneficiam. A relação entre pessoa e encantado é uma via dupla, no qual a pessoa fortalece o encantado fazendo as obrigações e trazendo encantado em terra para dançar, fazendo por meio de agradar e obedecendo, da mesma forma, encantado fortalece o seu cavalo, tendo em vista que facilita em conquistas e oportunidades.

Pessoa e encantado se retroalimentam de suas energias no dia a dia, em seu cotidiano, no qual todas as partes são beneficiadas com o processo. Uma pessoa que vive a mística de encantado, vive a espiritualidade, sua vida é espiritualidade, tendo em vista que, seus atos e ações seguem uma dinâmica no qual, o encantado, a ética do encantado seja respeitado, o outro seja respeitado, a natureza seja respeitado, entendendo também que tudo é energia, e esse corpo sente porque troca energia, e se tudo é energia e o seu porco é energia, se te ali uma relação de troca, e essa troca tem que ser fluida, por isso, tem que existir uma relação de equilíbrio nesse sistema e quando o sistema é desequilibrado, se tem uma punição por cada um de seus atos. As afroreligiosidades são a manifestação da espiritualidade que quando atravessam o atlântico, se estendem em seus territórios e fazem pessoas pretas receberem em si ancestral, ao receberem ancestral, se constroem microcosmos africanos, os referidos terreiros, entendemos que esses terreiros, como o terreiro de Pai Café, é um microcosmo africano na diáspora e se situa em Codó.

O fato de se entender enquanto um microcosmo africano em Codó, nos possibilita pensar esse terreiro, enquanto, um potencial ponto de manifestação da cultura viva ali estabelecida. Inicialmente com a manifestação e o apreciamento de ancestral em terra, logo depois, com a intimidade com a relação entre ser e encantado, aumento a popularidade sobretudo por causa do trabalho realizado por intermédio da força de ancestral, o terreiro de café, se encontra como um lugar no qual é marcado pelo movimento de pessoas e encantados.

Pelo movimento de pessoas. Quando falo movimento de pessoa, falo da população codoense indo ao terreiro, pelo fato de ser conhecido, visitando as festas, colocando aqui o fator popularidade, percebemos que o terreiro de Umbanda e Quimbanda do Pai de Santo Café, é lembrado e marcado, como um ponto de visitas nas madrugadas quando o tambor toca. O terreiro que fica ali em cima do morro, é um ponto que movimenta a população codoense na madrugada.

Em pesquisa em 2024, o grupo de pesquisa Geocultural maranhão, elenca alguns geossímbolos religiosos na cidade de Codó, e um desses geossímbolos elencados e marcados pela população diagnosticado na pesquisa é a Tenda Espírita de Umbanda e Quimbanda São Cipriano do Pai Café, entre eles, entraram alguns outros terreiros e outros pontos que constituem a paisagem de Codó.

O Terreiro situado no Bairro de São Pedro em cima do morro da televisão, como é popularmente chamado, a parte mais alta da cidade, é de fato um geossímbolo na cidade, por conta da movimentação de pessoas, e da sua relevância está consolidada na memória do codoense, para além disso, se enquadra no conceito de geossimbologias encontrados no texto.

Para além do conceito de geossimbologias, que serve para nos orientar no que diz respeito a memória e a lembrança que o povo tem do terreiro. Tenda espírita de Umbanda e Quimbanda São Cipriano, movimenta as madrugadas da cidade no que diz respeito as festas de Terecô, levando a população, os visitantes e curiosos, filhos de santo e pais de santo, tendas e tendas pagando tambor e dançando Terecô.

Esse processo de ida e vinda de pessoas e encantados, pois, se não desassociamos pessoas e encantados, o cotidiano e as noites são cerceadas por eles, movimentação da cidade religiosa, entendendo essa movimentação de pessoas que vão para os terreiros, a procura de exercer a religiosidade ou não, mas de todas as formas estão indo a um templo religioso, nesse sentido, para o encontro no terreiro, aqui vou conceituar enquanto estradas que levam aos circuitos do Terecô de Codó, ou seja, percursos que levam aos terreiros que nesse caso diz respeito ao terreiro de pai Café, tendo em vista, a popularidade da tenda, o seu potencial crescimento do terreiro e do pai de santo, aqui estou trazendo evolução espiritual enquanto uma pessoa que cresceu sendo ensinado por encantado e o crescimento do terreiro enquanto espaço que se tem cada vez mais filhos de santo e recebe pessoas, e a sua demanda nos seus dias de festa, comprehende-se que, as estradas no período de setembro, nas madrugadas de Codó, levam ao festejo de São Cipriano, o terreiro lá em vima do morro.

Parra além da Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá e a Tenda Espírita de Umbanda São Cipriano, vamos trazer em evidencia, um terreiro que movimenta os dias de janeiro no começo do ano. Aqui vamos falar de uma casa de uma das mais velhas em Codó que tem muito a ensinar, ali se preserva tradição de um Terecô mais antigo, mas

com a mudança do tempo, segue os parâmetros de atualmente, apresento a tenda de santa barbara de Dona Maria do Santo popularmente conhecida.

Aqui já percebemos que a popularidade do terreiro precedi a popularidade do pai de santo, vinculado diretamente ao poder que o mesmo vai adquirindo, poder no sentido de que a popularidade vai atribuindo status e esse status o proporciona acessar espaços que nem todos tem acesso mais também, poder no sentido de que o encantado fortalece o corpo do pai de santo que vai realizando trabalhos mais bem feitos e isso faz com que a popularidade aumente.

A Tenda de Santa Barbara, que tem atualmente como zeladora primordial a Mãe Maria do Santo, guarda consigo o título de uma casa que se tem muita história a contar, muito Budunçu velho já passou por ali, pois anterior a Maria do Santo, se tinha Dona Antoninha como mãe de santo da mesma casa, mulher que também era respeitada em seu tempo no cenário do tambor da mata em Codó.

Figura 23- Imagem de Mãe Antoninha em seu Congá.



Fonte: FERRETTI, 2001. P. 181.

A imagem ilustra dona Antoninha, fundadora do terreiro atualmente zelado por Maria do Santo. Como Ferretti (2001) nos apresenta, Dona Antoninha faz sua passagem em 1997, com 82 anos de idade, sendo conhecida principalmente para além de suas festas do terreiro, por benzer muitas crianças, a comunidade ia muito em direção a benzedeira para tirar quebranto de crianças. Consegue construir no seu terreiro a partir da doação do terreno na parte superior da cidade dado por Sebastião Archer, que naquela época era fandeiro da fábrica de tecelagem e seu patrão. Para saber mais da fábrica Manufatureira LTDA sugiro ler Alves (2022) e Abreu 2010, Machado (1999), Ferretti (2001). Pois a fábrica de tecelagem em sua época, fez surgir um novo centro da cidade na parte superior da cidade de Codó, sendo ali, um espaço que se desenvolve a partir dos trabalhadores da fábrica, no qual, a família Archer é dona da maioria das terras e atribui essas terras a seus funcionários, que viraram donos daquele espaço.

A Fábrica era resultado do árduo trabalho dos colonizadores portugueses sobre as matas da região, que se tornaram local de cultivo do algodão, provavelmente feito, em sua grande maioria, pelos negros. Como a construção da Fábrica foi posterior à Abolição da Escravatura (1888), parte da população negra, do campo e da cidade, foi empregada também na confecção dos tecidos, para o mercado interno e externo. A indústria chegou a ter cento e setenta teares e quatrocentos empregados. No livro de João Machado (1999) e também no trabalho de Mundicarmo Ferretti (2001), aparecem informações de que a mãe de santo Antoninha, falecida em 1997, teria trabalhado na Fábrica64 durante muitos anos. Como contam os autores e também Maria dos Santos, atual mãe de santo da tenda de Antoninha, foi o Coronel Sebastião Archer, na época diretor da Fábrica de Tecidos, quem teria ‘dado’ o terreno onde a mãe de santo construiu sua tenda, em uma rua próxima à indústria, onde eram despejados resíduos do processo da produção. (AHLERT, 2013. P. 58/59)

Não obstante a realidade do que chamamos de Brasil, Codó, é construída a partir mãos negras, o processo de construção da cidade, se dá a partir do suor de trabalhadores escravizadas e posteriormente dos trabalhadores remunerados, tanto na parte da Codó de baixo quanto de cima, no qual a cidade de cima se constrói e edifica a partir da fábrica dos Archer, que são esses poderosos que se estabelecem ali e atribuem mão de obra e moradia aos negros que ali estavam trabalhando para facilitar a sua mão de obra, no qual a fábrica ditava o ritmo da cidade e de seus trabalhos, logo de suas vidas espaço e nesse cenário que o terreiro de Antoninha se estabelece, no qual a mesma trabalhava ali e ficou conhecida.

Antoninha, como já falamos mais de uma vez, era conhecida como a mãe-de-santo mais antiga e mais apegada à tradição do Terecô de Codó. Além de ser um elo importante entre o povoado de Santo Antônio e a cidade de

Codó, colocava, continuamente, a questão da tradição e da modernização do Terecô.

[...]chamava de “vodunso” as entidades espirituais recebidas no Terecô, tal como foi encontrado por Costa Eduardo no povoado de Santo Antônio dos Pretos, em 1943-1944. (FERRETI, 2001. P. 109/110).

Respeitada por ser uma mãe de santo do chamado Terecô raiz, no qual não recebe catiço em seu terreiro, Antoninha, preparava e recebia Vodunsos e suas casas, no qual, pais de santo comentam que não vem mais atualmente. Ela, para seu vínculo parental, e sua importância espiritual, se encontrava como um importante vínculo da cidade de Codó ao povoado Santo Antônio dos Pretos, povoado no qual se acredita ter se constituído os primeiros tambores na mata.

O terreiro se cria pela necessidade de Antoninha para manifestar a espiritualidade e sua importância é dada, pelo fato de Antoninha prestar serviços a comunidade, e em um cenário de Codó em 1945 a 1950, no qual a comunidade tradicional e negra, precisava de seus cuidados de cura e benzimentos, e de festas para se divertir em um contexto de trabalho árduo na fábrica de tecelagem, sua fama se estende e ficou conhecida como uma das maiores mães de santo de Codó, tanto que todos que conhecem seu nome ainda atualmente a respeitam e reverenciam Maria do Santo sua sucessora, por ter sido feita no santo por Antoninha e continuar o seu legado.

Recebendo o encantado Rei de Mina, Maria do Santo, atualmente na casa dos 85 anos, começa a sentir seus encantados com 10 anos de idade segundo entrevista em Ahlert (2013), no qual a sua situação não é muito diferente dos outros pais de santo quando contam que quando crianças viam pessoas que não estavam ali, ou sumiam e apareciam tempos depois.

Figura 24- Fotografia da Mãe Maria do Santo com seu encantado em festejo de 2024.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Ainda no final da vida de Antoninha, começam ali os conflitos para a sucessão do terreiro de santa Barbara, no qual é delegado a Maria do Santo. Depois do ocorrido, maria do santo preserva a memória de Antoninha, e cultiva o respeito dos terreiros de Codó por ser uma mais velha e que conservam leis tradicionais de Antoninha.

O Terreiro de Santa Barbara, é um marco na história de Codó, pois remonta um período histórico no qual, foi muito importante por construir e contribuir com a comunidade inserida, está em um período no qual, explica a história e a situação de trabalho da cidade.

Figura 25- Fotografia atual do terreiro de Santa Barbara.



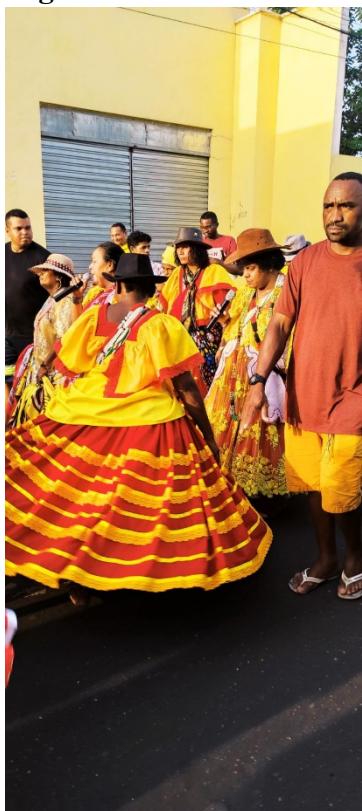
Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

Com o passar dos anos e o processo de construção da de um pai de santo em um cenário de pagamento de tambor, maria do santo, por ser uma dessas mais velhas, se encontra em uma posição no qual a sua festa está sempre em evidencia, primeiro por ser conhecida historicamente pelos terecozeiros, e para a cidade, por se situar em um dos centros da cidade, partindo do princípio de que Codó, possui um centro comercial e a parte popular no qual se localizam os poderes mais abastados no sentido financeiro da cidade.

Nesse sentido, por ser muito bem localizado, o terreiro recebe uma quantidade elevada de pessoas em seus festejos, tem muitos netos e filhos de santo que já saíram de sua casa para fazerem seus terreiros e por isso sempre vão visitar e esses filhos de santo levam seus filhos de santo, o terreiro com o passar do tempo, conseguiu fazer muitos trabalhos para pessoas poderosas e fazerem muitos trabalhos para a comunidade em geral, tanto no que diz respeito a magia, quanto, serviços comunitários para benefícios da comunidade pobre, pois apesar de esta em um bairro mais abastado, ainda assim, se localiza em um espaço carente.

As noites do mês de janeiro se movimentam por aquelas ruas, Agenor monturil, no qual a festa acontece e no último dia a manhã, ganha outra cor com encantados dançando e roupas cheias de cores desfilando no amanhecer da cidade.

Figura 26- Fotografia de encantado dançando nas manhãs de Codó.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

A movimentação daquele bairro, o bairro São Sebastião, nas madrugadas de janeiro, o vai e volta de pessoas com suas sacolas enormes nas mãos, as motos incessantemente e os carros naquela pequena rua, é o sinal de que o festejo da tenda santa barbara da mãe maria do santo está celebrando encantado. No mês de janeiro, os caminhos que levam no mês de agosto para a Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, zelada por mãe Janaína e no mês setembro a Tenda Espírita de Umbanda e Quimbanda São Cipriano de pai café, levam em janeiro ao Centro de Cultos Afro-brasileiros, Tenda Espírita de Umbanda Santa Barbara da Mãe de santo Maria, esses caminhos se cruzam e enredam o mosaico da espiritualidade de Codó, e montam as estruturas dos caminhos que levam ao Terecô, engendrado por vidas sobretudo de pessoas negras que celebram encantado nesse circuito, nesse caminho, nessa encruzilhada na terra da magia, que constrói uma religião, ameríndia africana em diáspora em terras maranhenses, em terras codoenses.

Figura 27- Fotografia de registro da memória do último dia de festejo na manhã de 2024.



Fonte: Acervo Pessoal de pesquisa.

3.4. Expresso Ngoma: Codó a cidade dos terreiros

Logo depois de vermos a disposição dos circuitos do Terecô em Codó, e nesse sentido podemos perceber alguns dos principais terreiros da cidade, no qual em seu eixo, movimentam uma grande quantidade de pessoas em suas festas, e dinamiza a cidade em suas madrugada, proporcionando Inter relações entre pessoas, encantados, casas de santo, direcionando todos a um lugar sagrado, que dentro desse escopo é terreiro, e apesar de existir algumas outras afroreligiosidades dentro da cidade, é importante ressaltar que esse circuito, levam todos ao Terecô.

Nessas viagens e passagens pelos terreiros, olhando, participando e visualizando mesmo que de passagem por essa cartografia cultural que esta presente na sociedade codoense, que aqui chamamos de cartografia cultural do Terecô, percebemos que, território, fé, religiosidade, espiritualidade, individuo, são, os agentes que montam e modelam a cidade.

A cartografia cultural do Terecô em Codó pode ser entendida como uma abordagem para analisar e representar os espaços simbólicos, sociais e espirituais que fundamentam essa prática religiosa na região maranhense. Diferentemente de um mapeamento tradicional, essa nova abordagem da cartografia, a cartografia cultural, procura entender como as pessoas constroem, experienciam e reinterpretam os ambientes com base em suas práticas culturais e espirituais. Nesse contexto, o levantamento das tendas, dos pontos de culto e das trajetórias rituais possibilita a análise das dinâmicas

territoriais que sustentam a religiosidade do terecô e suas inter-relações com a cidade e seus habitantes.

Com base nas investigações de Ahlert (2013), que conduziu uma etnografia detalhada sobre o Terecô em Codó, observa-se que essa prática religiosa está profundamente ligada a relações que conectam corpo, espiritualidade, território e memória. As tendas, por sua vez, não funcionam apenas como locais físicos de adoração, mas também como núcleos de convivência, transmissão de conhecimentos e preservação de laços com os seres encantados. Portanto, uma cartografia cultural do Terecô deve levar em conta tanto a materialidade desses ambientes quanto suas dimensões simbólicas, que abarcam a presença dos encantados e as histórias compartilhadas entre os adeptos.

Sob a perspectiva metodológica, essa cartografia é elaborada a partir da escuta atenta, da observação ativa e da interação com os indivíduos que experienciam o Terecô em seu dia a dia. Essa abordagem possibilita o mapeamento não apenas das habitações, mas também das interconexões entre pais de santo, filhos de santo e encantados.

Como ressalta Santos (2020), a cartografia cultural se apresenta como um recurso poderoso para tornar visíveis práticas culturais frequentemente relegadas à marginalidade, possibilitando o reconhecimento das formas únicas de produção de saber e organização social desses grupos.

No cenário de Codó, a cartografia do Terecô também mostra como os locais sagrados se entrelaçam com a área urbana, formando uma geografia espiritual que não é sempre perceptível para aqueles que não estão envolvidos na tradição, na verdade, essa geografia espiritual, não é percebida nem mesmo pelos participantes, até porque, esse não é o foco, o foco é zelar pela espiritualidade. Rios, florestas, colinas e cruzamentos constituem esse território simbólico, que apoia as atividades de encantamento, precisação e cura.

Além disso, esse mapeamento que discutimos ajuda a compreender a configuração cultural da cidade em relação à afroreligiosidade envolvida. Contudo, criar uma cartografia cultural do Terecô de Codó, é desenvolver uma ferramenta de reconhecimento, valorização e fortalecimento das memórias, conhecimentos e práticas que sustentam essa fé. Trata-se de um modo de interação que liga território, cultura e espiritualidade, permitindo entender como as pessoas constroem seus universos a partir da relação com encantados, com a cidade e com sua própria história construída em grupo.

Entender a geografia da espiritualidade que mencionamos acima, ajuda a entender a relação entre espaço, nesse sentido espaço sagrado, território e religiosidade ou práticas de espiritualidade, examinando como as crenças e sistemas simbólicos organizam, ocupam e reinterpretam os espaços.

De acordo com Santos (2006), o espaço não serve apenas como um cenário para as interações sociais, mas atua como um agente que molda essas relações. Nesse contexto, a geografia religiosa vê o espaço como um resultado e um fator das práticas religiosas, levando em conta tanto sua dimensão física (templos, santuários, terreiros, igrejas, tendas) quanto sua dimensão simbólica (territórios sagrados, trajetórias rituais e paisagens espirituais). Assim, as práticas religiosas não só ocupam lugares físicos, mas também os recontextualizam, atribuindo-lhes significados que vão além da abordagem meramente funcional ou econômica.

A visão do espaço sagrado, neste aspecto, é algo que não é simplesmente dado, mas que é construído social e culturalmente a partir das interações dos sujeitos com o mundo espiritual e com a comunidade. Como menciona Claval (1999), os locais sagrados são referências de uma geografia emocional, que relaciona o cotidiano das pessoas a experiências transcendentais, criando redes de significado que estruturam a convivência comunitária.

Essa geografia emocional no cenário do Terecô, possibilita entender como o terreiro é intensamente moldado por sentimentos, recordações, pela própria espiritualidade e vivências que moldam e constituem o ser. Nesse sentido, os afetos, os sentimentos e as conexões emocionais influenciam a relação das pessoas com o espaço e a relação das pessoas impactando o espaço, ajudando a formar esses lugares como áreas de pertencimento, identidade e significado.

Como já discutimos anteriormente, de acordo com Tuan (1980), os locais não significam apenas o que é aparente, os diz respeito aos espaços físicos, mas principalmente pelas vivências emocionais e simbólicas que as pessoas lhes atribuem significados. No Terecô, as tendas, os rios e as interseções não são apenas entidades físicas, mas também verdadeiros locais de ligação espiritual e emocional, onde se desenvolvem relações com os encantados, ancestral e comunidade.

Voltando a professora Martina Ahlert (2021), evidencia que as experiências de encantaria são marcadas por um componente emocional significativo, onde sentimentos como devoção, fé, medo, alegria e esperança são cruciais para a formação dos vínculos

com os encantados e para a eficácia dos rituais, podemos perceber também em Ahlert (2012) quando nos coloca a relação entre casa doméstica e casa profana, no entanto, se percebe a relação sentimental ao conversar com qualquer filho de santo, por sua casa, por seu encantado, quando se fala sobretudo, “meu velho”, “minha velha”, ao chamar cada um de seus encantados. O espaço da tenda, por exemplo, não é apenas um ambiente de cura e preciso espiritual, mas também um local onde se expressam memórias, acolhimento e proteção, criando uma geografia que é, acima de tudo, sensível e emocional.

A geografia emocional em Codó, partindo das reflexões a partir da afroreligiosidade desse espaço, o próprio Terecô, nos faz reconhecer que o terreiro, o Terecô são cenários afetivos, no qual, a conexão com o sagrado está diretamente ligada as vivências sensoriais, memórias e sentimentos, modelando a identidade do indivíduo e expressando um sentimento de lugaridade.

Em uma reunião do grupo de pesquisa Geocultural Maranhão na UFMA, no Centro de Ciência de Codó, local no qual eu completei a graduação, local no qual eu enho uma relação estreita de lugaridade, em uma das discussões, no qual levei uma amiga da sociologia para participar, entrou esse conceito em questão, explodiu nossas mentes e começamos a pensar em lugaridade, nesses espaços que sem perceber, criamos vínculo e também são moradas, a partir daí entendemos, que esse conceito complexo, nos ajuda a compreender o mundo em que vivemos de modo mais simples.

O entendimento de lugaridade está intimamente ligado às próprias vivências ligada ao sentimento de pertencimento, identidade e significado dos ambientes. De acordo com Tuan (1983), o lugar é moldado pela experiência, pela percepção e pelas conexões emocionais que pessoas e grupos estabelecem com certos espaços. Nesse sentido, lugaridade surge quando os indivíduos dão significado ao espaço, convertendo-o em uma extensão de sua própria vida, que quando olhamos a mística das afroreligiosidade, no qual suas pessoas são a própria espiritualidade, no qual encantado é presente e presença no seu cotidiano, o terreiro, se estende como uma extensão de sua própria moradia, porque ali é morada também de encantado e a pessoa, nessa dinâmica de trocas, também é arte encantado.

Rebuscamos esses conceitos de geografia cultural, cartografia social, cartografia cultural do Terecô, geografia da espiritualidade, geografia emocional e lugaridade, tudo para pensarmos na relação entre terreiro, pessoa, encantado e o espaço no qual eles

ocupam na cidade, entendendo que, a morada do sagrado, é o terreiro e é o corpo da pessoa que carrega o encantado, assim como também é o encantado, e isso tudo deixa marcas no espaço, e esses espaços marcados, são cultivados como espaços de culto assim como é lugar de cura e fé, são importante para construir a identidade, assim como são importantes para as pessoas, porque intimamente fazem parte de cada individuo.

Codó, é território do sagrado, é terra de encantaria conhecida e entendida por cada um que partilha da espiritualidade que lá está. A sua geografia confluí para o mistério que lá se preserva, as suas ruas em cada madrugada ou olhando em cada beco do lado de algumas das casas, que e só olhar com cuidado, consegue se perceber que ali, santo dança. Consegue-se sentir a energia ao olhar, ao perceber, ao assar, pois carrega marcas de encantamento e magia.

Situada na área de transição entre a caatinga e o cerrado, tendo uma parcela mínima coberta pela amazônia legal, e também no centro da mata dos cocais, Codó se encontra. Localizar geograficamente Codó é muito importante, pois, no centro da mata dos cocais ela fica, e esse espaço constitui o mistério que essa cidade guarda. A mata dos cocais é importante, porque é lugar de encantamento como relata os encantados, é lugar de magia forte como diz os encantados, é lugar no qual, quem conhece, quem entra não pode sair, encantado relata em cada ponto.

Localizar Codó é importante, situar a cidade no espaço, é primordial, pois todas essas informações, nos ajuda a entender, oq porque essa cidade preta preserva uma mística particular, um local no qual encantado escolheu fazer morada e escolher, zelar e cuidar de seu cavalo. Muitos ali se encantaram, a mata tem mistério e é morada de Légua.

A família de léguas, é uma família de encantado da cidade de Codó, constituída ali, e chefiada por sua Léguas Boji Buá da Trindade que escolheu a mata de Codó para se encantar. Seu Léguas é um encantado que tem mais de 400 filhos encantados, e cada um deles apresentam características muito marcante, geralmente são encantados com personalidade forte e costumam beber muito. Essa família é reverenciada em todos os terreiros que passam no Maranhão, é uma família de encantados que “trabalha bem”, como dizem, e estão presentes em todas as casas de culto no que diz respeito as afroreligiosidade em Codó.

A diversidade dos cultos afro-religiosos em Codó resulta da expressiva presença da população negra na cidade. Codó respira o Tambor da Mata, o que se reflete na grande quantidade de terreiros presentes no município. Embora existam outras manifestações afro-religiosas com rituais específicos, é possível perceber que práticas como a Quimbanda de Codó, o Tambor de Mina e até mesmo o Candomblé, aqui valorizado na forma particular do chamado "Candomblé de Codó", são expressões profundamente enraizadas no território. Todas essas manifestações, de alguma forma, se alimentam das tradições do Tambor da Mata, reafirmando que, em Codó, tudo, inevitavelmente, converge para o Terecô, e nessa tentativa de consolidar Codo e entender a quantidade de terreiros na cidade, temos teóricos que discutem e alguns sensos e pesquisas que de alguma forma tentaram dar uma estimativa.

A Secretaria de Cultura e Igualdade Racial da Prefeitura Municipal de Codó estimava, quando cheguei à cidade pela primeira vez, em 2010 (ano em que a Secretaria foi criada), que se podia encontrar, na zona rural e urbana, um número aproximado de 200 tendas que se definiam como de terecô, candomblé ou umbanda.

A Associação de Umbanda, Candomblé e Religiões Afro-brasileiras de Codó e Região realizou um levantamento sobre a quantidade desses locais e afirmou a existência de 294 tendas e 109 quartos de santo na cidade. Independente da discrepância entre os números encontrados, é possível notar a grande presença desses espaços entre os cerca de 120 mil habitantes do município.(AHLERT, 2021. P.22)

É importante denotar segundo as palavras de Ahlert, que a ideia de Meca da macumba que Ferretti(2001), elenca, é principalmente por conta da grande quantidade de terreiros que se localizam no município de Codó, tendo em vista que é uma cidade naquela época de basicamente 120 mil habitantes.

Nas buscas por números exatos de terreiros de Codó, onde eles estão situados, nos deparamos com algumas possibilidades, e uns trabalhos que de forma tímida, contribuem muito para entendermos esses panoramas do quantitativo de terreiros na cidade.

Cruz (2022), em sua pesquisa, destaca que Codó possuem cerca de 98 terreiros em perímetro urbano, 148 quartinhos de reza improvisados e 322 rezadores, em perímetro urbano da cidade de Codó. Esses dados, foram obtidos em sua pesquisa a partir da Federação das Comunidades de Matriz Africana do Maranhão (AUCAC), em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, em um levantamento realizado em 2015, que vou colocar em loco aqui nesse texto.

Tabela 08- Quantitativo de terreiros e quartinhos em perímetro urbano na cidade de Codó em 2015.

Quantitativos de terreiros na zona urbana:		
Bairro São Francisco	17	Terreiros
Bairro São Pedro	12	Terreiros
Bairro Codó novo	34	Terreiros
Bairro Santo Antônio	08	Terreiros
Bairro Santa Filomena	12	Terreiros
Bairro São Raimundo	14	Terreiros
Bairro centro	01	Terreiros
Quartos improvisados de rezas/consultas zona urbana:		
Bairro São Francisco	18	Quartos de rezas
Bairro São Pedro	10	Quartos de rezas
Bairro Codó novo	56	Quartos de rezas
Bairro Santo Antônio	14	Quartos de rezas
Bairro Santa Filomena	27	Quartos de rezas
Bairro São Raimundo	23	Quartos de rezas
Quantidades de rezadores zona urbana:		
Bairro São Francisco	24	Rezadores
Bairro São Pedro	05	Rezadores
Bairro Codó novo	186	Rezadores
Bairro Santo Antônio	48	Rezadores
Bairro Santa Filomena	25	Rezadores
Bairro São Raimundo	34	Rezadores

Fonte- (CRUS, 2022. P. 17)

Analizando o quadro acima, conseguimos perceber números enormes, de quantitativos de terreiros e quartinhos, assim como rezadores e zeladores do sagrado na cidade de Codó.

Mas, um detalhe nos chama atenção. No período da pesquisa, ao procurarmos dados extrato desses terreiros e de como foi realizado essa pesquisa ou de documentos mesmo sobre ela, não conseguimos encontrar, nos levando a ter informações imprecisa sobre a localização, onde esses terreiros estão, se ainda estão de pé atualmente, essas foram questões que nos impossibilitou caminhar bem mais.

Em contato com a secretaria de igualdade racial no ano de 2024, indo atrás de documentos de pesquisa e de mais dados para complementar a pesquisa, era comum ouvir que, esse senso foi realizado e alterado, para conseguir consolidar a imagem de Codó como terra da macumba. É evidente que não temos comprovação de nada, mas, só para explicitarmos que pode ser que de fato se tenha, no entanto, não podendo afirmar.

O que podemos observar muito bem no quadro acima, e empiricamente na realidade de Codó, é que de fato a maioria dos terreiros estão localizados em bairros mais afastados do centro e dos locais no qual são considerados nobres, e estão em territórios mais carentes da cidade, e que por vez, por coincidência ou não, são os bairros com maior quantitativo de população negra no município.

Tendo em vista os bairros mais carentes e afastados do centro, tiveram pesquisas que se disporam a realizar mapeamentos de um bairro em específico. A professora doutora da universidade federal do maranhão Ilka Cristina em sua tese de doutoramento em 2019, no qual trabalhava principalmente a contribuição de uma zeladora primordial de terreiro, tendo em vista o único terreiro considerado de Candomblé da cidade, Mãe Nilza de Odé, realiza um mapeamento dos terreiros do bairro São Francisco, no qual vou expor abaixo.

Tabela 09 - Nomes das tendas do bairro São Francisco.

Tendas do Bairro São Francisco segundo Pereira (2019)	
Nº	Nomes das Tendas
1	Tenda U. N. S. Conceição
2	Centro Esp. São Francisco
3	Tenda U. N. Senhora
4	Tenda U. São Sebastião
5	Tenda U. Santa Barbara
6	Tenda U. Iansã
7	Tenda U. São Jorge
8	Tenda U. São Domingos
9	Tenda U. N. S. Conceição
10	Tenda U. Ylê Axé Oxossi e Oxum
11	Tenda U. Dona Cigana
12	Tenda U. São Cipriano
13	Casa de Oxalá

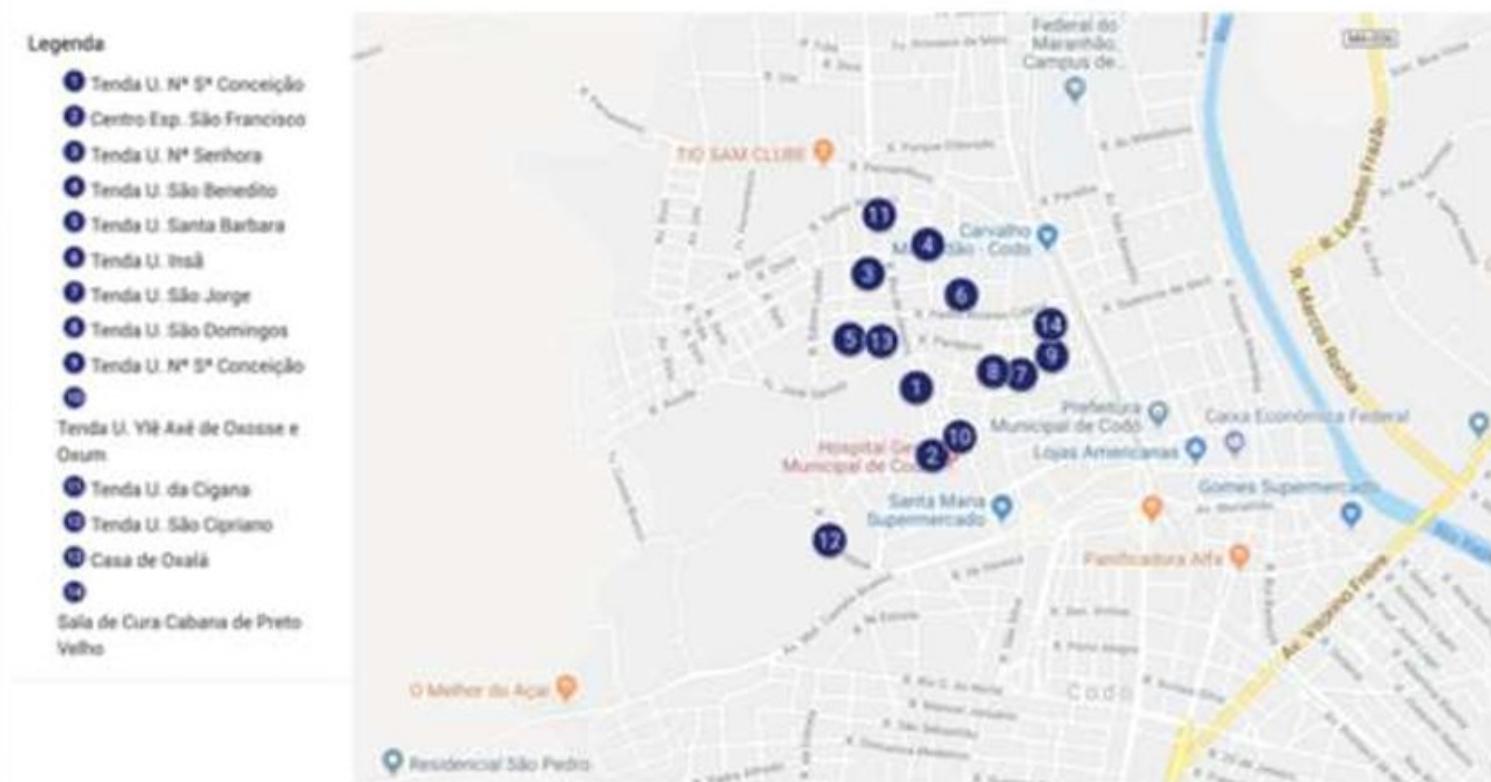
14 Sala de Cura Cabana de Preto Velho

FONTE: (Pereira, 2019)

Aque fazendo o esforço de trazer os nomes n qual Pereira 2019 elenca, coloc=quei na tabela os terreiros no qual a mesma cita que se localizam no bairro são francisco no momento de sua pesquisa, que mais a frente, os colocam dispostos geograficamente, apesar de não da bem para entender, em uma imagem de satélite, que estarei trazendo.

Figura 28- Tendas dispostas no bairro São Francisco segundo Pereira (2019)

Tendas do Bairro São Francisco, Codó-MA



Conseguimos perceber que, segundo a perspectiva da pesquisa de Pereira (2019), a localização de alguns terreiros, apesar de não mudarem de localização, sofreram alterações no que diz respeito a disposição e atualização dos espaços em Codó. Por exemplo, o Terreiro de São Cipriano, do Pai Café, Pereira (2019), destaca como se fizesse parte do bairro de São Francisco, no entanto, com a reorganização espacial da cidade, a tenda se localiza no bairro de São Pedro agora.

Tendo em vista o fio de Pereira, um estudo mais detalhado foi formulado, no que diz respeito ao mapeamento dos terreiros do bairro São Francisco. Oliveira inicialmente em 2016 e atualizando em 2024 em sua dissertação de mestrado, apresenta uma reorganização destacando novos terreiros no cenário. É importante ressaltar, que esses novos que eu cito diz respeito a uma atualização, não quer dizer que eles tenham sido recentemente inaugurados.

Enquanto, Pereira (2019), elenca 14 terreiros no Bairro de São Francisco, Oliveira 2024, nos apresenta 21 terreiros, com informações detalhadas no qual cona os endereços dos mesmos e o nome do zelador primordial de cada um deles, apresenta uma tabela listando as informações citadas, no qual vou replicar neste documento.

Tabela 10-Tendas do bairro São Francisco segundo Oliveira (2024)

Nº	TENDA	ENDERECO	ZELADOR	ENCANTADO DE CRÔA
1	TENDA SÃO JORGE	Rua São Francisco 1104	Maria Benedita Dias	
2	TENDA Espírita DE UMBANDA SÃO MIGUEL ARCANJO	Rua São João 1400	Maria do Socorro de Araújo	
3	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO BENEDITO	Rua Moisés Reis, 1042	Benedito Muniz Raul	
4	TENDA Espírita DE UMBANDA BOA FÉ FILHO DA TRINDADE	Rua São Raimundo, 1191	Vicêncio Merandelina da Silva	Caboclo Aleriano
5	CASA DE CANDOMBLÉ XANGÔ E OXALÁ	Rua Paraguai, 1273	Beatriz dos Santos Bandeira	Caboclo Sete Flecha
6	TENDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	Rua Rio de Janeiro, 1452	Benedito Dias (bina)	
7	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA RAIOSOLAR	Av. Primeiro de maio, 476	Josenilde Paiva	
8	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SANTA BARBARA	Rua Paraguai, 1366	Domingos Sousa	Maria Moça
9	TENDA ESPÍRITA DE U. C. A. BRASILEIRO, SÃO BENEDITO E SÃO JOSÉ DE RIBAMAR	Rua Magalhães de Almeida, 1168	João Tavares	
10	CENTRO DE ORAÇÃO SÃO JORGE GUERREIRO	Rua Distrito Federal, 1199	Paulo César Silva Vasconcelos	
11	TENDA UNIÃO DOS FILHOS	1º Travessa 1º	Pedro César	Chica Baiana

	DA CASA DOS ORIXÁS	de Maio, 1655	Santos Sousa	
12	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO DOMINGOS	Rua do Acre, 1187	Raimundo Brandão de Pinho	Caboclo Pombo Roxo
13	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	Rua Paraguai, 705	Terezinha de Jesus Guilhon	Rei de Mina
14	TENDA E. U. C.A. B. YLÉ AXÉ DE OXOSSE E OXUM	Rua Des. Vasconcelos Torres, 1658	Nilza Viana	Odé
15	TENDA SÃO JERÔNIMO	Rua: Rio de Janeiro, 935	Maria das Neves Rocha	Caboclo Juruna
16	CENTRO NOSSA SENHORA APARECIDA	Rua: José Rosa, 1772	José Roberto da Silva	Cigana
17	TENDA SENHORA SANTANA	Avenida 1º de maio, 1650	Claessio Viana	
18	TENDA ESP. DE UMBANDA SENHORA SANTANA	Rua São João, 1259	Francisco de Assis de Melo Araújo	
19	SALA DE CURA CABANA DE PRETO VELHO	Rua José Merval Cruz, 645	Maria de Jesus Sousa	João Marambaia
20	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SANTO ANTONIO	Av. 1º de maio	Raimundo Nonato dos Santos	
21	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SANTA HELENA	Travessa Moacyr Machado, S/N	José Maria da Conceição	
22	ABASSÁ DE OXALÁ E YEMANJA	Rua Pedro Alvares Cabral	Pai Kaká	Marinheiro

Fonte: (Oliveira, 2024. P. 69/70)

Para além de trazer detalhes maiores, colocando os personagens principais em cena, e organizando endereço das casas de Santo junto com seus nomes, fiz o esforço de trazer a maior quantidade possível de encantados desses zeladores que conduzem as suas casas, partindo do princípio de que eles é que ordenam a diagramação de cada um dos terreiros.

Partindo do ponto de que, temos mais detalhes sobre pontos focais do Terecô em Codó, já podemos a partir desse ponto tentarmos entender como se da a disposição e quais

os lugares no qual o Terecô está concentrado, tendo em vista o número, percebemos que os bairros periféricos são os que mais contem terreiros na cidade.

AUCAC contribui nos ajudando a pensar no quantitativo de terreiros, Cruz (2022), nos ajuda discutindo a partir de sua ótica no qual traça os pontos de maior movimentação do Terecô o quantitativo a partir da AUCAC. Pereira (2019), contribui com foco no bairro São Francisco, um desses locais com uma população preta enorme, e contendo um quantitativo significante de terreiros, e Oliveira (2024), nos atualiza esse número, mostrando mais terreiros e colocando personagens importantes em cenas, assim como nos mostrando onde eles estão. Coloca os ais de santo em evidência assim como seus terreiros, e tentei aqui para além de colocar terreiro em evidencia, pessoa na imagem do pai de santo, tentei colocar acrescentar trazendo a imagem do encantado, para fundamentar o tripé da mística codoense, no qual, espaço, pessoa e encantado são importantes para a nossa cartografia cultural do Terecô.

Para além dos terreiros do bairro São Francisco, e no percurso da pesquisa e sobretudo passando com o geocultural maranhão em pesquisa, algumas casas foram visitadas, no qual nos fez ver e entender o quanto Codó é diverso em cultos no que diz respeito as afroespiritualidades.

No percurso, visitamos terreiros que misturam hibridizada mente as afroespiritualidades conhecidas, outros usam de seus conhecimentos apenas para curar. Uma zeladora em uma visita mostrou o seu quarto de santo no final de sua casa e disse, aqui eu não faço toque, apenas pego a minha cabaça e faço cura, eu sou medica espiritual. O seu culto se dá de modo que quando alguém precisa, ela leva a pessoa para o seu quarto de santo, chama o seu caboclo e faz a consulta.

Figura 29 - Fotografia da casa de cura.



FONTE: Acervo Pessoal de Pesquisa.

Fomos em um terreiro em construção, no qual se tinha ali uma junção de candomblé, tambor de mina, a umbanda e o Terecô, no qual se honrava a um orixá, louvava a sua cabocla dona de sua Crôa e tocava Terecô em sua casa. Um barracão pequeno e luxuoso, cheio de mistérios e estatutas no qual cada uma representava uma entidade, nos chamou pra tomar um café e conversar, sentamos e ouvimos ele falar da vida dele e da espiritualidade enquanto ele costurava e nos tomávamos um café.

La em cima do morro perto da Igreja de São Raimundo, ficamos sabendo que se tinha um terreiro chamado casa de Nagô e fomos atras o dia inteiro e ninguém o conhecia, apesar de termos o endereço, não encontrávamos de jeito nenhum, até que uma vizinha mostrou para a gente um terreiro escondido entre uns becos e la estava o terreiro.

Nesse mesmo dia fomos entramos em uma rua muito escondida no final do Bairro São José na Trizidela, no qual tinha acabado o seu festejo, a mãe de santo mesmo cansada nos recebeu e começou a falar dos males que passou e como fez para construir o terreiro, ficamos pouco tempo, mas, tudo ali era vivo, forte, entramos no terreiro descalços e sentimos o calor nos pés, as paredes verdes e o teto bem enfeitado, os tambores arriados e o caboclo de pena na parede.

Figura 30- Fotografia da Tenda Espírita de Umbanda Santa Rita e Santa Filomena em visita.



FONTE: Acervo Pessoal de Pesquisa.

Dentre diversos que visitamos, conseguimos colher informações importantes para conseguir, colocar em nosso mapa mais informações de terreiros escondidos, como um la em cima do morro do bairro nova Jerusalém, na madrugada o tambor tocava, e fomos atras, em uma ladeira tão ingrime que a moto quase não consegue subir, rompendo noite, la se encontrava um sutíl simples cheio de música e bem enfeitado, ali o nagô tocava.

FONTE: Acervo Pessoal de Pesquisa.

Figura 31- Fotografia da Tenda Espírita de Umbanda São Sebastião em festa.



FONTE: Acervo Pessoal de Pesquisa.

Em um outro dia, a tarde, lá no final do Bairro Santo António, conseguimos encontrar o inicio da festa de Seu António Légua, que nos recebeu com muito acolhimento. Na primeira vez que fomos, lá, a mãe de santo nos recebe e nos convida para entrar e tomar um café, como de costume, falamos sobre a festa o terreiro e sobre o seu encantado, nos convida para a festa de janeiro e lá estávamos.

O caminho para encontrar esse terreiro foi um tanto difícil, paramos algumas pessoas na rua, ninguém sabia onde era, até que perguntamos para uma senhora e ela apontou, rodamos mais um pouco, chegamos na porta e nada de encontrar, pois, não aprecia com a entrada de um terreiro. A partir esse momento começamos a refletir sobre o movimento que fez com que houvesse a interiorização dos terreiros e fez com que eles se escondessem. Batemos na porta e dona piedade nos recebe com um sorriso no rosto, logo pensei: “como será que a dona vai nos receber”, chegamos sem avisar, mas, fomos recebidos com um sorriso no rosto e o terreiro se abriu para nós.

Figura 32- Fotografias do terreiro de Dona Piedade.



FONTE: Acervo Pessoal de Pesquisa.

Esse é o percurso que chamo de Expresso Ngoma, que significa, uma viagem pelo tambor, fazendo menção ao Tambor da Mata, e essa viagem é registrada em cada um dos terreiros que mostraremos seus pontos em nosso percurso abaixo, segue o mapa da cartografia do Terecô de Codó, no qual os terreiros são a célula principal do nosso caminho.

Tabela 11- Tendas destacadas na Pesquisa.

Nº	TENDA	ENDERECO	ZELADOR	ENCANTADO DE CRÔA
1	TENDA SÃO JORGE	Rua São Francisco 1104	Maria Benedita Dias	
2	TENDA Espírita DE UMBANDA SÃO MIGUEL ARCANJO	Rua São João 1400	Maria do Socorro de Araújo	
3	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO BENEDITO	Rua Moisés Reis, 1042	Benedito Muniz Raul	
4	TENDA Espírita DE UMBANDA BOA FÉ FILHO DA TRINDADE	Rua São Raimundo, 1191	Vicênciia Merandolina da Silva	Caboclo Aleriano
5	CASA DE CANDOMBLÉ XANGÔ E OXALÁ	Rua Paraguai, 1273	Beatriz dos Santos Bandeira	Caboclo Sete Flecha
6	TENDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	Rua Rio de Janeiro, 1452	Benedito Dias (bina)	

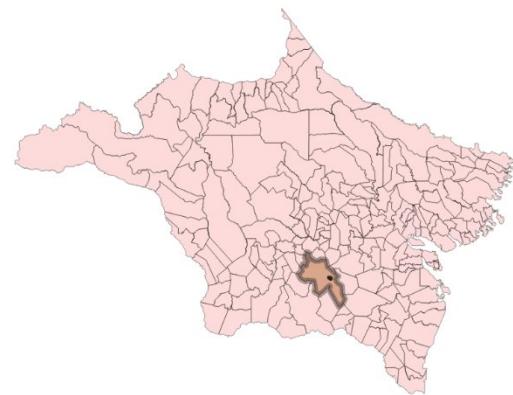
7	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA RAIO SOLAR	Av. Primeiro de maio, 476	Josenilde Paiva	
8	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SANTA BARBARA	Rua Paraguai, 1366	Domingos Sousa	Maria Moça
9	TENDA ESPÍRITA DE U. C. A. BRASILEIRO, SÃO BENEDITO E SÃO JOSÉ DE RIBAMAR	Rua Magalhães de Almeida, 1168	João Tavares	
10	CENTRO DE ORAÇÃO SÃO JORGE GUERREIRO	Rua Distrito Federal, 1199	Paulo César Silva Vasconcelos	
11	TENDA UNIÃO DOS FILHOS DA CASA DOS ORIXÁS	1º Travessa 1º de Maio, 1655	Pedro César Santos Sousa	Chica Baiana
12	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO DOMINGOS	Rua do Acre, 1187	Raimundo Brandão de Pinho	Caboclo Pombo Roxo
13	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	Rua Paraguai, 705	Terezinha de Jesus Guilhon	Rei de Mina
14	TENDA E. U. C. A. B. YLÉ AXÉ DE OXOSSE E OXUM	Rua Des. Vasconcelos Torres, 1658	Nilza Viana	Odé
15	TENDA SÃO JERÔNIMO	Rua: Rio de Janeiro, 935	Maria das Neves Rocha	Caboclo Juruna
16	CENTRO NOSSA SENHORA APARECIDA	Rua: José Rosa, 1772	José Roberto da Silva	Cigana
17	TENDA SENHORA SANTANA	Avenida 1º de maio, 1650	Claessio Viana	
18	TENDA ESP. DE UMBANDA SENHORA SANTANA	Rua São João, 1259	Francisco de Assis de Melo Araújo	
19	SALA DE CURA CABANA DE PRETO VELHO	Rua José Merval Cruz, 645	Maria de Jesus Sousa	João Marambaia
20	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SANTO ANTONIO	Av. 1º de maio	Raimundo Nonato dos Santos	
21	TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SANTA HELENA	Travessa Moacir Machado, S/N	José Maria da Conceição	
22	ABASSÁ DE OXALÁ E YEMANJA	Rua Pedro Alvares Cabral, n°, Bairro São Francisco	Pai Kaká	Marinheiro

23	Terreiro da trindade são Sebastião e Santa barbara	Rua São gregório, nº04, Bairro Santo António	Maria Da Piedade	António Légua
24	Tenda de São Sebastião	Rua São Joaquim, nº1122, Bairro Santo António	Anecí Barbosa	
25	T.E.U Glorioso São Francisco e Santo Reis	Rua Goiás, nº 1041, Bairro Santo António	Benedita Maria da Conceição	Francisco Légua
26	T. E.U Santo António	Avenida Primeiro de Maio, nº1327, Bairro São Benedito	Maria Iracema da Conceição	
27	T.E.U Santa Maria e São Jorge	Vila Fomento, nº1674, Bairro são Benedito.	Maria Lúcia dos Santos	
28	T.E.U Cabocla Jurema	Rua Marcos Rocha, nº2436, Bairro São José	Francisco Milton Costa de Sousa	
29	Terreiro Mina e Nagô	Rua Padroeiro São Raimundo, nº 1608-a, Bairro São Raimundo	Bruno Borges Brasil	
30	T.E.U Santa Rita e Santa Filomena	Rua Bacuri, nº 602, Bairro São José	Hilda Maria da Conceição	Pedro Légua
31	Consultório Santo António	Travessa da Cerâmica, nº 18, Bairro São José	Maria Rita da Costa dos Anjos	
32	T.E.U Rainha Yemanjá	Rua Rui Barbosa, nº209, Centro.	Janaína do Bita	
33	T.E.U.Q São Cipriano	Rua João Lisboa, nº, Bairro São Pedro	Café de Supriano	Supriano da Trindade
34	T. E.U São Sebastião	Rua Padre Alfredo, nº1950, Bairro Nova Jerusalém	Manoel de Oxossi	
35	T.E.U Santa Barbara	Rua Agenor Monturil, nº1112, Bairro São SEBASTIÃO	Maria do Santo	
36	T.E.U Santa Barbara	Rua São Miguel,	Massalina	

		nº1996, Bairro Codó Novo		
37	T.E.U Santa Helena	Rua São Miguel, nº1852, Codó Novo	Domingas Alves	
38	Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa barbara	Rua São Luís, nº1937, Bairro Santa Terezinha	Gleice	Dona Cigana
39	Tenda Santa Luzia	Rua da Estrela, nº 1026B, Bairro Nova Jerusalém	Maria Júlia	Maria Antónia
40	Tenda São Raimundo Nonato	Travessa Fausto de Sousa, nº1756, Bairro Nova Jerusalém	Elias	
41	T.E.U Palácio do Rei Sebastião	Travessa Fausto de Sousa, nº1349, Bairro Nova Jerusalém	Deassis	
42	Tenda São José	Rua São Francisco, nº,	Zé Baixada	
43	Tenda Senhora Santana	Travessa Rio Grande do Norte, nº 1069, Bairro São Pedro	Bêja	
44	Senzala da Escrava Anastácia	Rua Joaquim Nabuco, nº 1084, Bairro Santo António	Sabrina	Caboclo Ubirajara
45	Tenda Nossa Senhora da Penha	Rua do Poraquê, nº1425, Bairro São Sebastião	Raimunda Félix	
46	Tenda São José	Rua Airton Sena, nº1150, Bairro Santa Terezinha	Dora	

Fonte: Material obtido em pesquisa.

TERRITÓRIOS DO SAGRADO: MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE TERECÓ VISITADOS POR FRANCISCO DE ASSIS ALVES EM CODÓ (2021 - 2025)



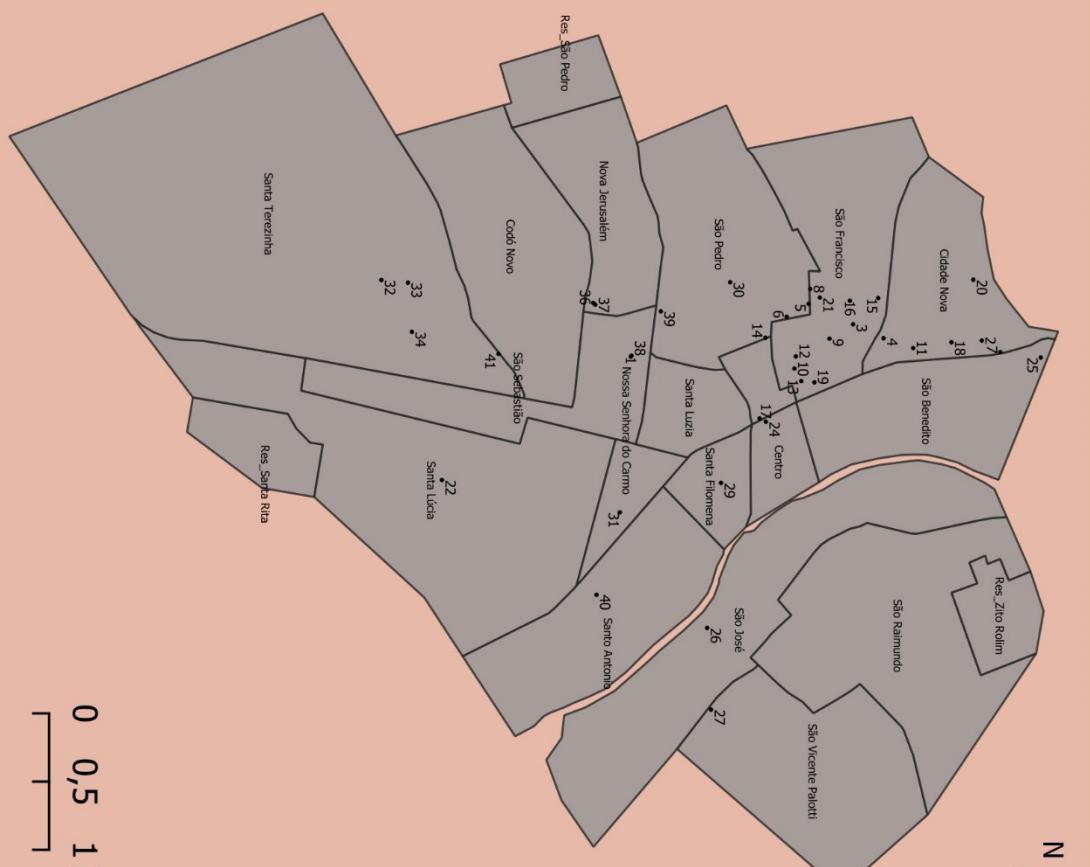
Legenda



Estado do Maranhão
Município de Codó

Bairros de Codó

Terreiros visitados e observados no âmbito da pesquisa
(Sigas: TEU - Tenda Espírita de Umbanda;
TEUQ - Tenda Espírita de Umbanda e Quimbanda;
TEUCAB - Tenda Espírita de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros)



Sistema de Referência Cartográfica:

SIRGAS 2000.

Fontes da base vetorial e cartográfica:

IBGE; Google Earth Pro.

Elaborado no QGIS

Elaboração: Profa. Dra. Fabiana

Pereira Correia e Francisco de Assis

Alves (2025).

- 1- Tenda São Jorge
- 2- TEU São Miguel Arcanjo
- 3- TEU São Benedito
- 4- TEU Boa Fé Filho da Trindade
- 5- Casa de Condomblé Xangô e Olárla
- 6- Tenda Nossa Senhora da Conceição
- 7- TEU Ráio Solar
- 8- TEU Santa Barbara
- 9- TEUCAB São Benedito e São José de Ribamar
- 10- Centro de Oração São Jorge Guerreiro
- 11- Tenda União dos Filhos da Casa dos Orixás
- 12- TEU São Domingos
- 13- TEUNossa Senhora da Conceição
- 14- TEUCAB Yé Axe de Oxossi e Oxum
- 15- Tenda São Jerônimo
- 16- Centro Nossa Senhora Aparecida
- 17- Tenda Senhora Santana
- 18- TEU Senhora Santana
- 19- Sala de Cura Cabana de Preto Velho
- 20- TEU Santa Helena
- 21- Abassá de Oxalá e Yemanjá
- 22- Terreiro da Trindade São Sebastião e Santa Bárbara
- 23- TEUGlorioso São Francisco e Santo Reis
- 24- TEU Santo Antônio
- 25- TEU Santa Maria e São Jorge
- 26- TEU Cabocla Jurema
- 27- TEU Santa Rita e Santa Filomena
- 28- Consultório Santo Antônio
- 29- TEU Rainha Yemanjá
- 30- TEU São Cipriano
- 31- TEU Santa Bárbara
- 32- TEU Santa Bárbara
- 33- TEU Santa Helena
- 34- Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara
- 35- Tenda Senhora Santana
- 36- Tenda São Raimundo Nonato
- 37- TEUPalácio do Rei Sebastião
- 38- Tenda São José
- 39- Tenda Senhora Santana
- 40- Senzala da Escrava Anastácia
- 41- Tenda Nossa Senhora da Penha
- 42- Tenda São João

CAPÍTULO 4. CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES

Ngoma na mata é Terecô: Codó a cidade dos terreiros, traz como marca a experiência da construção de uma afroreligiosidade gestada e nutrida por pessoas africanas da diáspora, nos mostra também outros processos de construção da existência negra no Brasil a partir da experiência passada no Maranhão, como os quilombos, e as outras afroespiritualidades que se estabeleceram. Conseguimos ver, e quase experienciar os fatores que possibilitaram emergir uma afroreligiosidade em território maranhense e que nesse curso proporcionou um número elevado de terreiros de Terecô em Codó-MA, a partir, como mencionado, das técnicas de que fizeram essas pessoas aqui entendidas enquanto negras, se esquivarem do sistema de punição escravista e se estabelecerem em espaços de liberdade criados por eles mesmos nesta nova terra.

Este trabalho evidenciou o homem branco colonizador enquanto algoz de uma das maiores catástrofes ocorridas no mundo moderno, através do seu processo de retirada de vidas memórias, de corpos territorios, de suas raízes e fincadas em suas terras, no entanto também evidencia, que essas raízes retiradas, ao invés de morrerem, porque foram deixadas para morrer, acabaram por se fixarem em um novo lugar e fazer estabelecer-se em um novo território, no qual acabaram gerando árvores que deram frutos, e com uma atitude de luta pela sobrevivência, organizaram nesse novo local formas de retorno que são as próprias afroespiritualidades entre outros, que percorrendo pelo Brasil, chegando no Maranhão e adentrando nos sertões, chegaram em Codó, com todas as marcas, símbolos e características de um modo de ser africano.

Esse modo de ser africano imprimiu uma marca profunda na forma de manifestação de Fé desse povo, e essa marca particular é o Terecô, que figurou no Território codoense uma relação no qual a anterioridade, aqui falando de encantado, rege a dinâmica da cidade conduzindo a mística espiritual e colocando Codó como um espaço que fervilha uma espiritualidade africana no Maranhão, evidenciando personagens importantes que projetaram a fé, no qual esses personagens fizeram as noites da cidade serem mais dinâmicas promovendo uma relação e transito de pessoas na cidade.

Esse trânsito de pessoas se dá por diversos fatores que mostramos, e concluímos que a cidade de Codó, Terecô, encantado e pessoa, estão intimamente ligados em uma dança no qual a música que se toca é com base em uma percussão que vem de bem longe, e tocada através do tempo.

Território, pessoa, anterioridade, esta fincada sobre uma cartografia cultural e uma geografia emocional, no qual, todos são personagens indissociáveis na contemplação do sagrado naquele local. O corpo do terecozeiros, ocupa em seu amago a essência o duplo papel de movimentar a anterioridade em sua casa, nas ruas e na visita a outros terreiros, promovendo a dinâmica da contemplação ao sagrado que é dançado.

Terecô, a afroreligiosidade codoense, no qual se recebe em corpo encantado que foram entidades que não passaram pelo processo de morte que escolheram a mata dos cocais como morada, no qual se tem uma família chefiada por seu Légua Bojí Buá da Trindade que é o regente das Matas dos cocais e chefe da maior família de encantados do Terecô, é patrimônio africano da diáspora codoense e constrói a identidade codoense.

O terecozeiros, ou seja, a pessoa pertencente ao Terecô, é uma das pernas do Tripe, no qual o seu papel é fundamental para a engrenagem do Terecô, o terecozeiros, expressa nesse trabalho, todo o amor, dedicação para cada um dos trabalhos, e obediência. Entende que o seu esforço para encantado vir em térra é uma mão de via dupla, no qual ele faz para o encantado e o encantado faz por ele.

Para o terecozeiros, para o africano em diáspora, tudo é espiritualidade, como é expresso, no qual encantado, o acompanha tanto no terreiro, como em sua casa e em todos os espaços no qual passa, lhe dando proteção e cuidado, assim como para todos que o cercam.

Codó, Terecô, entidade e terecozeiros, são envoltos em uma geografia emocional, no qual todos zelam por todos. Falar de Terecô nesse sentido é falar de sentimento, é tocar uma geografia que não se mede apenas por coordenadas ou limites físicos, mas por corpos atravessados pela fé, por lugares onde a emoção pulsa, onde o encantado passa e se manifesta. Nesse sentido, o Terecô, como religião enraizada em Codó, não pode ser compreendido plenamente sem uma abordagem que considere a dimensão afetiva dos espaços sagrados, se trata de uma geografia emocional, na qual o território é vivido através da sensibilidade.

Entendemos aqui, que presença dos encantados, que se manifestam nos corpos dos filhos e filhas de santo, transforma o espaço em território sagrado, o terreiro não é só abrigo é chão de cura, chão de força vital que protegeu desde as perseguições passando por mais uma tentativa de destituir.

Entendemos aqui, que a geografia emocional do Terecô também se manifesta nos circuitos religiosos, nos caminhos que levam aos terreiros, nos lugares onde se fez

promessa ou onde se “baixou” o encantado pela primeira vez. Esses caminhos não estão no mapa oficial da cidade, mas estão gravados no corpo, na lembrança e no sentimento de quem vive a religião. São mapas afetivos, onde cada curva carrega um segredo, uma história, uma emoção, onde os corpos são memórias e as ruas registros da memória.

O Terecô, enquanto mais uma afroespiritualidade oriunda da diáspora, é um exemplo de como a emoção molda o território. Codó é uma cidade de encantos não apenas no sentido simbólico, mas no sentido sensível. Encantada pelo que é sentido, vivenciado, transmitido. O território codoense é afetado pelo Terecô tanto quanto o Terecô se molda às nuances do território, é uma relação de reciprocidade entre fé, corpo e espaço.

Codó a cidade dos terreiros, é um lugar no qual se fervilha essa espiritualidade que provem de saberes africanos e saberes indígenas, que se modelaram, remodelaram, e ainda existem com tal expressão que fez com que se construíssem em um território com cerca de 114 mil habitantes, sendo a sétima maior cidade do Maranhão, uma proporção enorme de terreiros.

Encerrar este trabalho é também abrir caminhos. Ao longo da pesquisa, percebi que o estudo sobre o Terecô em Codó não se esgota aqui. Pelo contrário, ele aponta para novas possibilidades que podem ser exploradas em outras pesquisas, tanto dentro quanto fora da academia. Percebemos que a pesquisa deu margens para diversas constatações, pontuações, recomendações e possibilidades de pesquisa, que foram surgindo na medida em que o assunto foi sendo aprofundado.

Uma dessas possibilidades está na relação entre o Terecô e o campo do patrimônio. Como religiosidade construída em Codó, de forte presença e expressão local, pensar em processos de patrimonialização de festas e celebrações ligadas aos terreiros pode ser um passo importante para o reconhecimento, visibilidade e respeito, principalmente para garantir direitos no qual ainda é limitado.

Outra linha importante diz respeito ao racismo religioso. Mesmo sendo a cidade dos terreiros, Codó ainda carrega resistências silenciosas ou explícitas contra negro. Investigar as formas de violência simbólicas e físicas contra os terreiros, e como os aparelhos de repressão do estado respondem (ou não) a essas situações, pode contribuir para pensar pesquisas de enfrentamento e cuidado. Também seria possível investigar as reações do próprio povo de santo diante dessas agressões, inclusive a resposta dos encantados e os modos de resistência espiritual. Esse campo é amplo e cheio de histórias

que merecem ser contadas. Isso ajudaria a aproximar alunos e professores de uma história local sobre tentativa de apagamento.

Além disso, um trabalho etnográfico voltado à memória dos encantados quem são, suas trajetórias, por onde andaram e por que alguns já não se manifestam mais também é uma proposta valiosa. Registrar essas histórias pode evitar que se percam no tempo.

Para finalizar, é de urgência realizar um mapeamento real e cuidadoso dos terreiros existentes na cidade, com atenção aos detalhes e às vivências de cada espaço. Esses terreiros não são apenas lugares de culto, mas centros de memória e de saber.

Essas são apenas algumas entre tantas possibilidades que este trabalho tocou. Fica o convite para que mais pessoas se interessem por esse tema e continuem a caminhada. Porque falar de Terecô é falar de vida, de luta, de pertencimento e de continuidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABREU, Dácia Naiana Moreira. Os dias de União: a experiência de uma entidade mutualista de trabalhadores em Codó (1932-1945). 2010. Monografia (Conclusão de Curso em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís. 2010.

ABREU, Camila Lima de; CORREIA, Fabiana Pereira. Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá: a importância cultural do festejo dos santos e orixás para a cidade de Codó, Maranhão. In: *III Encontro de Geografia Cultural e Humanista da Amazônia*, 2024. Apresentação virtual.

A Província do Maranhão e a Imigração: Guia do Imigrante com uma Carta Topográfica da Província de 1888. Biblioteca Benedito Leite. Acessado em 12 de dezembro de 2024.

AHLERT, Martina. Casa sagrada, casa doméstica: uma etnografia sobre a relação entre parentes, humanos e encantados em Codó – MA. 2012. 30 f. Trabalho apresentado no 36º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 2012. Disponível em: <https://www.anpocs.com/pt/anais-do-36o-encontro-anual-da-anpocs>. Acesso em: 12 jul. 2025.

AHLERT, Martina. Cidade Relicário: uma etnografia sobre terecô, preciso e Encantaria em Codó (Maranhão). 2013. Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

_____. Tempo de Roupa Nova: Beleza e Transformação no Tambor da Mata de Codó (Ma). Iluminuras, Porto Alegre, v. 15, n. 35, p. 81-101, jan./jul. 2014.

_____. Encantaria: uma etnografia sobre pessoas e encantados em Codó (Maranhão). Curitiba; São Luís: Kotter Editorial; EDUFMA, 2021.

AHLERT, Martina; LIMA, Conceição de Maria Teixeira. “A família de Légua está toda na eira”: tramas entre pessoas e encantados. Etnográfica, Lisboa, v. 23, n. 2, p. 447–467, 25 jun. 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/6858>. DOI: 10.4000/etnografica.6858. Acesso em: 12 jul. 2025.

ALCIONE. Maranhão, meu tesouro, meu torrão. [S.l.]: [s.n.], [s.d.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V1gtpU8TVpM>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ALVES, Francisco De Assis. Terecô: Um Ponto de Ligação entre Codó e África. Orientador (a): ANTONIO ALEXANDRE ISIDIO CARDOSO. Monografia (Graduação) Curso de Ciências Humanas - História, Universidade Federal do Maranhão, UFMA CAMPUS CODÓ, 2022.

. Festa de encantados patrimônio tradição: a celebração de Santo Antônio em tempo de pandemia no Terecô de Codó-MA. Comunicação oral apresentada no XIV Encontro Regional da ANPUH-MA – História e Relações Étnico-Raciais: por uma educação antirracista, Caxias – MA, 2024. ST 22 – Patrimônio Cultural de Comunidades Tradicionais e Narrativas Museológicas: Pesquisa, Educação e Ensino de História.

ANI, Marimba. *Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior.* Trenton: África World Press, 1994. Tradução coletiva Esta Hora Real Disponível em: https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimbaani_yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. Cartografia da Diáspora África – Brasil. Revista da ANPEGE, v. 7, n. 1, número especial, p. 261-274, out. 2011.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, candombleização: para onde vai o Terecô? In: X Simpósio da ABHR /UNESP, Assis, 2008. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wpcontent/uploads/2008/12/araujo-paulo.pdf>. Acesso 05/02/2011.

ARAÚJO, Luís Eduardo Cardoso. Construção das narrativas indígenas codoense: uma leitura a partir das interações missionárias no Maranhão colonial. 2019. 48f. Monografia. Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/História. Universidade Federal do Maranhão- Campus-Codó- Codó, 2019.

ASSUNÇÃO, João Carlos. O comércio de escravos no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Eduff, 2021. 408 p.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. *De caboclos a bem-te-vis: formação do acampamento de caboclos a bem-te-vis: formação do campesinato numa sociedade escravagista: Maranhão, 1800–1850.* São Paulo: Annablume, 2015.

BARDIN, Laurence. Análise de conteúdo. São Paulo: Edições 70, 2011, 229 p.

BARROSO, R. S. B. Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800). 119 f. Orientador: Prof. Dr. Carlos Eugênio Líbano em coorientação com o Dr. Flávio dos Santos Gomes. Dissertação (mestrado), apresentada ao Programa de Mestrado em História da Universidade Federal da Bahia, 2009.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988: Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Arte. 68. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 01 DE dezembro de 2024.

BÍBLIA. *Gênesis 4:1-7.* Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. *Êxodo 20:15.* Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. *Apocalipse 12:7-9.* Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. *João 10:10.* Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BONNEMAISON, Joël. Viagem ao país da geografia: do poder dos territórios à territorialização do poder. Tradução: Beatriz C. Nascimento. São Paulo: Contexto, 2002.

BORRALHO, Henrique. Itapecuru: o rio da vida maranhense e sua múltipla história poética e possível tragédia. Revista Pergaminho, [S.l], v. 1, pág. 25–39, 2021. Disponível em: <https://revistapergraminho.aicla.org.br/index.php/pergraminho/article/view/2>. Acesso em: 05 de novembro de 2024.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico.* Tradução: Fernando Tomaz. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BUMBA-BOI RAÍZES DO MARANHÃO. *Segredos de uma terra querida.* [S.l.]: [s.n.], [s.d.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qIdca7wDL4>. Acesso em: 9 jul. 2025.

_____. *Minha cidade querida.* [S.l.]: [s.n.], [s.d.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qIdca7wDL4>. Acesso em: 9 jul. 2025.

CLAVAL, Paul. *A geografia cultural.* 3. ed. Florianópolis: Editora UFSC, 1999.

CENTRINY, Cicero. Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta. São Luís: Zona V Fotografias Ltda, 2015.

CODÓ. código de Postura de codó. Artigo 22 da Lei nº 241, de 13 de setembro de 1848.

COLINA, Paulo. Quando pela garganta. *Xapuri*, [S.l], há 15 anos. 2024. Disponível em: <https://xapuri.info/paulo-colina-quando-pela-garganta/>. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

COSTA EDUARDO, Octávio. *The negro in Northern Brazil: a study of acculturation.* New York: J.J. Austin Publisher, 1948.

CRUZ, Esequias de Jesus. Da rodoviária ao terreiro: análise descritiva de experiências de viajantes em busca de trabalhos espirituais em Codó-MA. 2022. 43 f. Monografia (Graduação em Ciências Humanas – História) – Universidade Federal do Maranhão, Codó, 2022. Orientador: Prof. Dr. Antonio Isidio Cardoso.

DAVIDSON, Joyce; MILLIGAN, Melinda. *Embodying emotion sensing space: introducing emotional geographies.* In: DAVIDSON, Joyce; BONDI, Liz; SMITH, Mick (org.). *Emotional geographies*. Aldershot: Ashgate, 2005. p. 1-8.

DIÁSPORA. In: DICIO, Dicionário UNESP do português contemporâneo/Francisco S. Borba, et al. Curitiba: Piá, 2011.

DIAS, Manuel Nunes. *Fomento Ultramarino e Mercantilismo: A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*. *Revista de História*, São Paulo, v. 66, pág. 359–428, 1966. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.1966.124426. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br>

DIOP, Cheik Anta. A origem africana da civilização: mito ou realidade? Westport: Lawrence Hill, 1974. Traduzido para o português a partir da tradução inglesa de Mercer Cook.

_____. L’unité culturelle de l’Afrique Noire: Domaines du patriarcat e du matriarcat dans l’Antiquité Classique. Paris: Présence Africaine, 1982.

_____. *Nações negras e cultura*. Paris: Présence Africaine, 1955.

DOWBOR, Ladislau. A formação do Terceiro Mundo. São Paulo: Brasil iense, 1994. (Coleção Tudo é História).

EMICIDA. *Levanta e anda*. Composição de Emicida e outros. In: O glorioso retorno de quem nunca esteve aqui. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2015.

_____. Boa Esperança. São Paulo: Paulo: <https://www.youtube.com/watch?v=AauVal4ODbE>.

_____. **Mandume**. São Paulo: 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mC_vrzqYfQc.

FERREIRA, Fred Aganju Santiago. Maafa: Políticas de Morte no Contexto da Guerra Racial de Alta Intensidade na Bahia Contemporânea. 2020. 333 f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2020.

FERRETTI, Mundicarmo. Encantaria de “Barba Soeira”: Codó, Capital da Magia Negra? São Luís: CMF., 2001.

_____. Terecô: a linha de Codó. In: VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 1998.

_____. Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2.ed. São Luís: EDUFMA, 2000

_____. Formas sincréticas de religiões afro-americanas: o Terecô de Codó – MA. Cadernos de Pesquisa, São Luís, v. 14, n. 2, jul./dez. 2003: 95-108

FREIRE, Fladney Francisco da Silva. TERECÔ: entre Memórias, Territórios e Conflitos. Outros Tempos, vol. 15, n. 25, 2018, p. 153- 169. ISSN: 1808-8031.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOMES, Nilma Lino. *Repensando a questão racial a partir da prática pedagógica.* Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n. 100, p. 57-67, jul. 1997.

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar. 2020. 375 pp.

GOMES, Flávio dos Santos. A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX). São Paulo: Editora UNESP, 2005.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. *Trabalho de campo: experimentação intencional de mundos.* In: HISSA, Cassio Eduardo Viana (Org.). Entre notas: compreensões de pesquisa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

IBGE. Censo Demográfico 2022: localidades quilombolas: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=73104&view=detalhes>. Acesso em: 01 DE DEZEMBRO DE 2024.

IBGE. Censo Demográfico 2022: população quilombola no Maranhão. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://agenciadeno>. Acesso em: 01 DE DEZEMBRO DE 2024.

IBGE. Censo Demográfico 2022: comunidades *Censo Demográfico 2022: comunidades quilombolas tituladas e certificadas em Codó, Maranhão.* Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma/codo.html> . Acesso em: 01 DE dezembro DE 2024.

IBGE. *Censo Demográfico 2022: população por cor ou raça no Maranhão.* Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais>. Acesso em: 01 DE dezembro DE 2024.

IBGE. *Censo Demográfico 2022: população por cor ou raça em Codó, Maranhão.* Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: https://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2022/Populac. Acesso em: 01 DE dezembro DE 2024

IBGE. *Censo Demográfico 2022: população de Codó, Maranhão.* Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma/codo.html>. Acesso em: 01 DE dezembro DE 2024.

JAMES, George G. M. Stolen Legacy: the greek philosophy is a stolen egyptian philosophy. 1954. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/xxev0e8>.

JESUS, Matheus Gato de. *Racismo e decadência: sociedade, cultura e intelectuais em São Luís do Maranhão*. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-11052016-130154/>. Acesso em: 9 jul. 2025.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, C. M. T. Investimentos espirituais e Materiais nos Festejos de Terecô em Codó (Maranhão). 2018. (Apresentação de trabalho/ Comunicação).

LIMA, Conceição de Maria Teixeira. *Pagamento de tambor: conexões e visitas no terecô em Codó (Maranhão)*. 2019. 101 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/tede/2849>. Acesso em: 12 jul. 2025.

LIMA, David dos Santos. IDENTIDADE QUILOMBOLA: UM ESTUDO SOBRE A COMUNIDADE QUILOMBOLA QUEIMADAS, CODÓ - MA, BRASIL. David dos Santos Lima. - 2024. 106 p. Orientador (a): Jascira da Silva Lima. Monografia (Graduação) - Curso de Ciências Humanas - História, Universidade Federal do Maranhão, Codó, MA, 2024.

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. O “Pai-de-Santo dos Políticos”: Bita do Barão, na cidade de Codó, capital mundial da feitiçaria!? In: CARREIRO, Gamaliel da Silva. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN”

MAESTRI, Mário. A escravidão moderna: o trabalho compulsório na história. São Paulo: Boitempo, 2017.

MEIRELES, Cecília. *A vida só é possível reinventada*. In: Vaga Música. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1942.

MERCURY, Daniela. A cor da *cor da cidade*. 1992. Disponível em: <https://www.youtu>. Acesso em: 20 DE outubro DE 2024.

MOTA, Antônia da Silva, Cunha, Maísa Faleiros. No âmago da africanização: pessoas negras e de cor nos mapas populacionais do Maranhão colonial (1798-1821). R. bras. Est. Pop., Belo Horizonte, v.34, n.3, p.465-484, set./dez. 2017.

MURY. Pe. Paulo. História de Gabriel Malagrida da Companhia de Jesus. Lisboa: Livraria Editora Mattos Moreira & C. 1875.

NJERI, Aza. AZIZA, Dandara. Entre a fumaça e as cinzas: estado de maafia pela perspectiva mulherismo africana e a psicologia africana. Problemata: R. Intern. Fil. V.

11. n. 2 (2020), p. 57-80 ISSN 2236-8612. Disponível em: doi: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v11i2.53729>.

NA FÉ COM ARTHUR VERÍSSIMO EM CODÓ. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uglL42874yw>. Acesso em: 20/06/2025.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora*, [S1], v. 45-56, 1985.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.) Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. 1. ed. São Paulo: Pólen Livros, 2020. 160 p. (Feminismos Plurais).

NUNES, Sued. Travessia. In: Travessia [álbum]. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2021. Disponível em: abrir.spotify.com. Acesso em: 03 de janeiro de 2025.

NUNES, Clara. Canto das três raças. Composição de Paulo César Pinheiro e Mauro Duarte. Intérprete: Clara Nunes. Produção de Paulo César Pinheiro. Rio de Janeiro: EMI-Odeon, 1976. 1 disco sonoro (LP, 33 1/3 rpm).

OLIVEIRA, Romário Chaves. Um olhar sobre a cidade: os zeladores de santo e os terreiros na construção simbólica da cidade de Codó-MA. 2016. 62 f. Trabalho de Conclusão de Curso - Universidade Federal do Maranhão, Codó, 2016.

Oliveira, Romário Chaves. Silva, Márcio Douglas Carvalho. A cidade e os terreiros: os zeladores de santo e a construção do imaginário sobre Codó MA. Mosaico – Volume 9 – Número 14 – 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.12660/rm.v9n14.2018.73820>.

OLIVEIRA, Romário Chaves. *Ensino de história e religiosidade afro-brasileira em Codó/MA: uma proposta didática a partir do gênero biográfico.* 2024. 155 p. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024. Orientador: Raimundo Inácio Souza Araújo.

OXUM, Wanderson. Entrevista concedida a Francisco de Assis Alves, 10 jun. 2025.

OYÈRÓNKÉ, Oyewumi. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAIVA, Paulo Cesar de A. HONORATO, Felipe Antônio. Rei branco, morte negra: um olhar sobre a trajetória psicopolítica de Leopoldo II da Bélgica. *Revista África(s)* | Vol.7 | Nº. 13 | Ano 2020 | p. 257.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *REVISTA USP*, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

Peixes do rio Itapecuru: revelando sua biodiversidade / Elmary da Costa Fraga e Maria Claudene Barros [et al]. – Caxias-MA: EDUEMA, 2023.

PEREIRA, Ilka Cristina Diniz. Pelas Mão de Mãe Nilza: mulheres negras e religião em Codó-MA. 2019. 224f. Tese (doutorado em educação). Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ. 2019.

RATTS, Alecsandro J. P. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. 1. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2007. 136 p.

RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar. *Saberes e fazeres das práticas afro-religiosas: a representação de Codó como meca da macumba maranhense e a construção dos estigmas de Bita do Barão de 1950 a 1990*. 2012. 130 f. Monografia (Graduação em Licenciatura Plena em História) – Universidade Estadual do Maranhão, Centro de Estudos Superiores de Caxias, Caxias, 2012.

RIBEIRO. Jéssica Aguiar. De “Terra da Macumba” À “Cidade de Deus”: As Lutas de Classificação, O Conflito dos Estereótipos e a Polissemia das Representações Acerca da Cidade de Codó-MA (1930- 2000). 2020. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia.

REIS, Rodrigo Ferreira. Beatriz Nascimento: quilombo como simbologia da diáspora. Anais do XIX ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-SC, 2022.

RELPH, Edward. *Place and Placelessness*. London: Pion, 1976.

SANTANA, Isaac de Oliveira. Turismo em Codó: potencialidades e entraves. 2016. Monografia (Conclusão do curso de licenciatura em ciências humanas/ História) – Departamento de licenciatura em ciências humanas/ História, Universidade federal do Maranhão, Codó. 2016.

SANTOS. Jocélio Teles. Mapeamento dos terreiros de Salvador. Jocélio Teles dos Santos, Coordenador. Salvador, UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.164p.

SANTOS, Ana Luiza Salazar dos; CORREIA, Fabiana Pereira; COSTA, Cristiane Dias Martins da. Estudos literários sob a perspectiva interdisciplinar: entrelaçamentos entre o ensino de literatura e a geografia humanista cultural nos anos finais do ensino fundamental. In: *III Encontro de Geografia Cultural e Humanista da Amazônia*, 2024. Geograficidade e arte Pan-Amazônica. Apresentação virtual.

SEGRILLO, Ângelo. A Ásia e Europa em Comparaçāo histórica: O Debate entre Eurocentrismo e Asiocentrismo na História Econômica Comparada de Ásia e Europa 2014 / Ângelo Segrillo. – 1. ed. – Curitiba: Editora Prismas, 2014. 307 p.; 23 cm ISBN 978-85-60938-35-6.

SOUSA, José Reinaldo Miranda. CODÓ: uma África sertaneja. Outros Tempos, vol. 18, n. 31, 2021, p. 155-172.

SOMÉ, Sobonfu. O espírito da Intimidade, Ensinamentos Ancestrais Africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2007.

SUED NUNES. Vou Cantar. Em: Segunda-feira, álbum: travessia. São Paulo: Independente, 2024.

TRANS-ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE. *Slave Voyages*. Emory University, [s.d.]. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 9 jul. 2025.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moi. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 2a edição.

TUAN, Yi-Fu. Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

TUAN, Yi-Fu. Espaço e lugar: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

UMA CODORNA ME CONTOU. Documentário. Direção: Cândido de Sousa; roteiro: Alberto Rocque. Brasil, 1996. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NpwdTM6m0XQ>. Acesso em: 9 jul. 2025.

VIAGENS DA ESCRAVIDÃO. *SlaViagens de escravos: o banco de dados do comércio transatlântico de escravos*. Disponível em: <https://www.s>. Acesso em: 13 de dezembro de 2024.

VICENTE, Zé. Coração da Terra. In: _____. [s.l.]: Independente, [s.d.]. Letra disponível em: <https://www.letras.mus.br/ze-vicente/coracao-da-terra/>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ZÉ VICENTE. Os Tambores de Palmares. Composição de Zé Vicente. [Sl]: [gravadora], 1996.

