

# QUANDO PISO EM FLORES



**PPGS** UFMA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
SOCIOLOGIA

Cidades, representações sociais  
e experiências  
na Amazônia Maranhense



# QUANDO PISO EM FLORES



UFMA  
**PPGS**  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
SOCIOLOGIA

Cidades, representações sociais  
e experiências  
na Amazônia Maranhense



**Editora chefe**

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

**Editora executiva**

Natalia Oliveira

**Assistente editorial**

Flávia Roberta Barão

**Bibliotecária**

Janaina Ramos

**Projeto gráfico**

Bruno Oliveira

Camila Alves de Cremo

Luiza Alves Batista

Natália Sandrini de Azevedo

**Imagens da capa**

Fotos de Jesus Marmanillo Pereira e

iStock

**Edição de arte**

Luiza Alves Batista

2022 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2022 Os autores

Copyright da edição © 2022 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição Creative Commons. Atribuição-Não-Comercial-Não-Derivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

**Conselho Editorial****Ciências Exatas e da Terra e Engenharias**

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto

Profª Drª Alana Maria Cerqueira de Oliveira – Instituto Federal do Acre

Profª Drª Ana Grasielle Dionísio Corrêa – Universidade Presbiteriana Mackenzie

Profª Drª Ana Paula Florêncio Aires – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro

Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás

Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná



Prof. Dr. Cleiseano Emanuel da Silva Paniagua – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás  
Prof. Dr. Douglas Gonçalves da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia  
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro  
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará  
Profª Dra. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho  
Prof. Dr. Juliano Bitencourt Campos – Universidade do Extremo Sul Catarinense  
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande  
Profª Drª Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte  
Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá  
Prof. Dr. Marco Aurélio Kistemann Junior – Universidade Federal de Juiz de Fora  
Prof. Dr. Miguel Adriano Inácio – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais  
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba  
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte  
Profª Drª Priscila Tessmer Scaglioni – Universidade Federal de Pelotas  
Prof. Dr. Sidney Gonçalo de Lima – Universidade Federal do Piauí  
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista



# Quando piso em flores: cidades, representações sociais e experiências na Amazônia Maranhense

**Diagramação:** Natália Sandrini de Azevedo  
**Correção:** Mariane Aparecida Freitas  
**Indexação:** Amanda Kelly da Costa Veiga  
**Revisão:** Os autores  
**Organizadores:** Clodomir Cordeiro de Matos Júnior  
Karina Almeida de Sousa  
Wheriston Silva Neris

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M433 Matos Júnior, Clodomir Cordeiro de  
Quando piso em flores: cidades, representações sociais e  
experiências na Amazônia Maranhense /  
Organizadores Clodomir Cordeiro de Matos Júnior,  
Karina Almeida de Sousa, Wheriston Silva Neris. –  
Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-0539-9

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.399220209>

1. Ciências Sociais. 2. Saúde. 3. Tecnologia. I. Matos Júnior, Clodomir Cordeiro de (Organizador). II. Sousa, Karina Almeida de (Organizadora). III. Neris, Wheriston Silva (Organizador). IV. Título.

CDD 301

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

**Atena Editora**

Ponta Grossa – Paraná – Brasil

Telefone: +55 (42) 3323-5493

[www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)

contato@atenaeditora.com.br



**Atena**  
Editora  
Ano 2022

## DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.



## DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.



“Quando piso em flores  
Flores de todas as cores  
Vermelho sangue, verde-oliva, azul colonial  
Me dá vontade de voar sobre o planeta  
Sem ter medo da careta  
Na cara do temporal.”

Boi de Haxixe, Zeca Baleiro, 1999.

## APRESENTAÇÃO

O livro *Quando piso em flores: cidades, representações sociais e experiências na Amazônia maranhense* é fruto dos esforços dos/as docentes e discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS). O programa está vinculado ao Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas do Centro de Ciências Sociais, Saúde e Tecnologia (CCSST) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) na cidade de Imperatriz, município localizado na região Sudoeste do Maranhão, porção do estado que compreende a parte maranhense da Amazônia Brasileira.

O PPGS iniciou suas atividades em 05 de setembro de 2018, quando da sua aprovação pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES), e tem em seu quadro docente profissionais da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), dos campi de Imperatriz, Bacabal, São Bernardo e São Luís, e da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT), campus Tocantinópolis.

Este livro ganha importância inaugural por ser a primeira coletânea organizada pelos(as) docentes e discentes que compõem o PPGS, dando vazão e forma às múltiplas agendas e temas que permeiam as duas linhas de pesquisa do programa e os interesses investigativos do grupo. Nessa perspectiva, o livro representa um dispositivo capaz de dar visibilidade à produção realizada no âmbito da universidade pública.

*Quando piso em flores*<sup>1</sup>: *cidades, representações sociais e experiências na Amazônia Maranhense* é o nome que escolhemos para nossa primeira publicação, pois de forma simultânea nos remete a dois contextos distintos e intercambiados. Pisar sobre flores é, de certa forma, uma boa metáfora para as experiências de um programa de pós-graduação em seus anos iniciais, principalmente quando nos voltamos para os desafios de propor, aprovar e consolidar cursos dessa natureza no interior do estado do Maranhão, ao mesmo tempo circunscrito no Nordeste brasileiro e na Amazônia Legal<sup>2</sup>, território marcado por grandes desigualdades em relação ao restante do Brasil. Nessa perspectiva, caminhar com cuidado e solidez também é nosso desafio, pois estamos envolvidos em um processo de implantação de um programa de pós-graduação em regiões de baixa oferta de vagas nesse nível de formação, fruto da desigualdade histórica do sistema de ensino e da produção científica no país.

Além disso, esse título traduz nosso cotidiano pessoal e profissional durante esses dois anos e meio de suspensão de nossas atividades presenciais devido à necessidade

---

1. Verso extraído da música *Boi de Haxixe*, composta por Zeca Baleiro para o álbum *Vô Imbolá* (1999).

2. A Amazônia Legal, instituída pela Lei Federal 1.806/1953, engloba nove estados do Brasil e foi instituída pelo governo brasileiro como forma de planejar e promover o desenvolvimento social e econômico dos estados da região amazônica.

de isolamento físico associado ao enfrentamento da pandemia causada pelo SARS-CoV-2<sup>3</sup>. Durante esse momento nossas atividades profissionais, aulas, orientações, pesquisas, reuniões e encontros de corredores passaram a ser mediados por tecnologias estranhas para quase todos nós, docentes, discentes, gestores e técnicos administrativos da universidade. O cuidado com o qual se pisa em flores, nessa ótica, traduz parte do nosso caminhar coletivo, que apesar de solitário é sensivelmente resistente e esperançoso.

O livro está dividido em três sessões e materializa o trabalho de uma rede de pesquisadores que tem se mobilizado na construção de interpretações e reflexões a respeito do estado do Maranhão e da chamada região tocantina, marcada por fronteiras e transições entre as regiões Norte e Nordeste do país. Seu conteúdo é permeado por artigos produzidos a partir de dissertações defendidas em 2021 por nossa primeira turma de formandos e por trabalhos elaborados em diálogo com pesquisas que estão em andamento no programa. Promovendo a divulgação e circulação desse material, rico em aportes teóricos e metodológicos produzidos sob os mais diferentes ângulos e perspectivas, pretendemos contribuir com a produção do conhecimento científico em terras maranhenses, estimulando debates e reflexões sobre os múltiplos objetos e temas que permeiam as páginas que compõem esse livro.

Esperamos que a publicação desse volume possa contribuir para a difusão do conhecimento e servir de fonte de consulta para pesquisadores, gestores públicos e planejadores de políticas públicas, contribuindo de maneira sensível para o desenvolvimento do Estado e o alargamento de seus preceitos democráticos<sup>4</sup>.

\*\*\*\*\*

A primeira parte do livro, intitulada *Cidades, Representações Sociais e Experiências Urbanas na Pandemia*, agrupa quatro artigos escritos por professores e discentes do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Maranhão, Campus de Imperatriz, Maranhão. Os capítulos desta etapa inicial do livro versam, através de diferentes abordagens teóricas e do manejo de repertórios metodológicos multifacetados, sobre as cidades, os sujeitos que lhe dão forma e suas experiências, especialmente durante a crise sanitária associada à Pandemia do COVID-19.

---

3. O coronavírus SARS-CoV-2 é responsável pela Covid-19, uma infecção respiratória aguda, potencialmente grave, de elevada transmissibilidade e de alcance global.

4. A publicação do livro contou com o inestimável financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) e da Fundação de Amparo à Pesquisa e Desenvolvimento Científico do Maranhão (FAPE-MA) através do Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação (PDPG) e Apoio aos Programas de Pós-Graduação Emergentes e em Consolidação em Áreas Prioritárias no Estado (Edital 18/2020).

O artigo que abre nossa obra, *Notas introdutórias sobre as Cidades na literatura sociológica clássica*, escrito por Angélica Lima Melo e Clodomir Cordeiro de Matos Júnior, apresenta de maneira sumária, com grande valia para os leitores que pretendem percorrer os passos do processo de legitimação das cidades e seus sujeitos como objeto das Ciências Sociais, algumas das contribuições de autores de significativa importância para a formação da Sociologia enquanto ciência. Explorando, de maneira introdutória, algumas das principais obras de autores como Karl Marx, Friedrich Engels, Émile Durkheim, Max Weber e George Simmel, o texto abre aos neófitos e estudiosos das cidades o acesso a alguns dos aportes teóricos e metodológicos decisivos para sua compreensão sob uma perspectiva sociológica. Trilhando os caminhos que permitiram que os estudos sobre as cidades, antes objetos presentes de maneira transversal em muitos escritos da área, ganhassem legitimidade e importância na área da nascente ciência social, ganha destaque no texto de maneira sensível a compreensão das múltiplas transformações, sujeitos e questões que emergem associados às dinâmicas das cidades contemporâneas. Despreendendo-se das dinâmicas do campo, o homem da cidade rompe com suas formas de vida anteriores a partir da fluidez e ritmo da vida urbana, forjando arranjos culturais, sociais, econômicos, políticos e trabalhistas que transformam as formas de viver e compreender os contextos citadinos.

O segundo capítulo dessa sessão, intitulado *Estigmatização Territorial: a ocupação urbana da Vila Esperança em Imperatriz - MA* e escrito por Glenda Almeida Matos Moreira e Jesus Marmanillo Pereira, examina os processos de construção social dos estigmas relacionados aos territórios na cidade de Imperatriz através das experiências da ocupação urbana da Vila Esperança. Valendo-se de uma metodologia multissituada, que envolveu uma etapa etnográfica, contatos virtuais e pesquisas em arquivos, especialmente documentos históricos e fontes jornalísticas, os autores revelam como questões ligadas à posse da terra e relatos acerca da violência passam a compor o repertório de representações acionados nas narrativas acerca da comunidade e seus moradores, traçando hierarquias e fronteiras simbólicas em torno dos espaços das cidades e seus sujeitos. Adentrando o campo dos estudos dos estigmas (GOFFMAN, 2008) por meio das representações que permeiam reportagens jornalísticas, relatórios oficiais e discursos de lideranças locais, narrativas permeadas pelas categorias “invasão”, “ocupação”, “bairro” e/ou “comunidade” nos remetem, segundo os autores, a conflitos, interesses e disputas classificatórias em torno das maneiras de “viver na” e “ocupar a” cidade de Imperatriz, região sul do Estado do Maranhão.

O terceiro capítulo dessa primeira parte do livro, *As modificações no consumo de Panelada<sup>5</sup> em Imperatriz - MA durante a Pandemia de Covid-19*, escrito por Greacy Kelly

---

5. A panelada é uma preparação cozida feita a partir dos miúdos de gado muito apreciada em alguns estados do Brasil,

Rodrigues Azevedo e Emilene Leite de Sousa, apresenta, de maneira sensível e pontual, algumas das questões que envolveram as transformações das dinâmicas alimentares e das práticas de consumo dos moradores da cidade de Imperatriz, Maranhão, durante o período de isolamento social acionado no combate ao Covid-19.

Analisando o perfil do público consumidor desse tradicional prato do Nordeste do Brasil, seus espaços de consumo distribuídos pela cidade e as mudanças que permeiam as práticas alimentares durante a Pandemia por meio de uma pesquisa que envolveu etapas qualitativas e quantitativas, as autoras aportam questões significativas para os estudos sobre a interface entre alimentação, cultura e sociedades. Ao identificar transformações significativas nas dinâmicas de consumo da panelada, especialmente quando são colocados em tela espaços, horários e frequências, o texto nos permite compreender, sob a ótica dos habitantes de uma cidade do Sul do Maranhão, os sentidos e as conexões entre comida, tradição e consumo durante uma crise sanitária de proporções ainda incalculáveis.

O último capítulo dessa sessão inicial, *Motoristas Urbanos em tempos de Covid-19: representações sobre cotidiano, medo e trabalho em Imperatriz, Maranhão, Brasil*, escrito por Ana Paula Pinto Pereira e Clodomir Cordeiro de Matos Júnior, analisa as experiências e representações dos motoristas urbanos, especialmente aqueles que trabalham por aplicativos, da cidade de Imperatriz, Maranhão, durante o período de isolamento social estimulado pelo combate à Pandemia do Covid-19.

Explorando as narrativas e representações desses sujeitos acerca das questões econômicas, sociais e culturais que envolvem o exercício de suas atividades por meio da aplicação de questionários com esses interlocutores, os autores revelam alguns dos sentidos associados ao “mundo do trabalho” e suas possibilidades durante um período que envolveu profundas transformações em suas rotinas de trabalho, rendimentos e expectativas. Através das narrativas e impressões desses sujeitos acerca do cotidiano, seus medos e relações de trabalho durante o período de isolamento social, alguns dos ajustes comportamentais e subjetivos possíveis durante a Pandemia ganham forma, aguçando o olhar sociológico para a compreensão dos sujeitos responsáveis pelo transporte urbano de pessoas no Maranhão durante a presente crise sanitária.

\*\*\*\*\*

A segunda parte do livro reúne quatro artigos escritos, igualmente, por professores, orientandos e/ou colaboradores do Mestrado em Sociologia da Universidade Federal

do Maranhão, Campus de Imperatriz, agrupados aqui em torno dos seguintes eixos temáticos: *Grupos Étnicos, Religiões e Narrativas de Resistência na Fronteira Amazônica Maranhense*. Antes que a leitura dos textos submeta ao leitor o veredicto sobre a melhor forma de organizá-los, parece-nos que apresentar alguns motivos que justificariam esse modo de exploração das suas afinidades substantivas constituiria um bom guia de leitura. Apenas três, a título de sugestão e para não sermos muito longos.

Começaríamos, em primeiro lugar, pela sensibilidade manifestada aos modos de produção de saberes e conhecimentos contextualizados, o que constitui um convite para que os leitores exercitem a escuta compreensiva e experimentem escalas e perspectivas variadas de observação que não necessariamente correspondem às suas. Antes de um obstáculo, a pluralidade dos marcos teóricos e a interdisciplinaridade intrínsecas favorecem, por seu turno, a inventividade das escolhas metodológicas, construindo um cardápio variado e pedagogicamente útil sobre a construção de objetos sociológicos. Por fim, e não menos importante, os autores ocupam uma posição epistemológica que não deixa de ter afinidades com o próprio lugar social e institucional dos pesquisados. Desse lugar, não apenas conseguem ecoar as vozes de subjetividades resistentes, dotadas de graus variáveis de reflexividade, como também articular-se aos debates e tendências mais recentes no universo cada vez mais plural e diversificado das Ciências Sociais contemporâneas.

Essas diferentes dimensões de análise estão presentes desde o primeiro dos capítulos desta seção, *Indígenas Krikati e mulheres quebradeiras de coco babaçu na Amazônia Maranhense*, de autoria de Francisca Regilma, Leandro Araújo e Vanda Pantoja, o qual analisa comparativamente as formas de existência e resistência de dois grupos extrativistas, subalternizados, na/da fronteira amazônica maranhense, a saber: os indígenas pertencentes à Etnia Krikati e as Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu. Para responder à questão primeira de saber como esses sujeitos narram, concebem, vivenciam as experiências de ameaças e conflito e se autodefinem para defender sua existência, os autores nos convidam para um desafiante, rigoroso e sensível exercício de imaginação sociológica.

Desafiante, em primeiro lugar, pela tentativa de desenvolver uma escuta atenta às similaridades e particularidades de dois grupos subalternos que elaboram, em diversos níveis e graus, formas de resistência política contra as múltiplas opressões a que são sujeitos. É aqui, inclusive, que encontramos a validade da proposta dos autores de conceber essas ações de resistência tanto em um plano que qualificam de *infrapolítico*, ou seja, em suas formas e manifestações mais comunitárias, cotidianas, discretas e/ou silenciosas; quanto em suas dimensões, digamos, mais *estritamente políticas*, posto que acionadas em

situações de mobilizações coletivas publicizadas, em conexão com o universo ordinário da representação política especializada ou sob formas reconhecidamente políticas (movimentos, sindicatos, organizações, associações, etc.).

Para enfrentar tal natureza de questões, em segundo lugar, o leitor será convidado para um exercício relativamente rigoroso de compreensão das bases teóricas da pesquisa (perspectiva crítica, decolonial), da metodologia empregada (método etnográfico) e do *corpus* conceitual que subsidia a proposição de um outro olhar sobre os sujeitos e sujeitas da pesquisa. É com base nesse conjunto articulado que os autores visam compreender como estes realizam a mediação entre esferas sociais, elaboram estratégias diferenciadas e adaptáveis face às políticas públicas, os quais não apenas dão mostras das “subjetividades resistentes”, “ativas”, como também constituem uma contribuição para pensar a própria construção de “conhecimentos localizados”, contextuais.

Trata-se aqui, sem dúvida, da exploração de uma perspectiva sensível à pluralidade epistemológica do mundo, dentro da qual se inclui a dos próprios pesquisadores, que também se esforçam para problematizar suas próprias experiências e lembranças como sujeitos e sujeitas que compartilham de memórias camponesas e coabitam o espaço recortado. A fronteira mencionada demarca, portanto, não apenas um lugar de conflitos, de exploração, de ausência de empatia e de produção de alteridades; ela delimita tanto um lugar de existência, resistência e sonhos, como também uma escala de observação e reflexão epistemológicas.

Essa mesma sensibilidade é encontrada no próximo artigo da seção, intitulado “*NOSSA CASA ERA O CHAPÉU*”: *Mobilidade e parada como questões para compreender os ciganos Calon em São João do Paraíso (MA)*, de autoria de Janeide Cavalcante, Wellington Conceição e Edilma Monteiro. O objetivo da pesquisa é analisar a construção da identidade dos ciganos na cidade de São João do Paraíso, Estado do Maranhão, tendo em vista uma série de representações estereotipadas e etiquetas que lhes são atribuídos pelos moradores da referida cidade. Metodologicamente a pesquisa recorre a entrevistas e à observação direta com duas famílias ciganas, a fim de compreender os condicionantes da presença e as motivações para fixação dessas famílias no espaço em pauta.

Após realizarem necessária historicização dos conceitos e refletirem sobre o imaginário e estigmas construídos sobre os ciganos, os autores retomam então as narrativas do processo de instalação de famílias ciganas na cidade, demonstrando como essa experiência reproduz, em pequena escala, uma figuração universal representada pela divisão entre *Estabelecidos* e *Outsiders* (ELIAS; SCOTSON, 2000). De um lado, aos *Estabelecidos* corresponderia a posição “superior” dos moradores da região, que emitiam juízos negativos a respeito dos ciganos como pessoas de estirpe “inferior”;

noutro, os *Outsiders*, representados pelos ciganos recém-chegados, os quais eram vistos como “ameaças”, como portadores de comportamentos e costumes indesejáveis ou recorrentemente submetidos a julgamentos depreciativos.

A reconstituição cuidadosa dessa sociodinâmica da estigmatização de um ponto de vista histórico contextual, e com base nas próprias falas dos ciganos abre aos autores, então, a oportunidade para refletir sobre uma série de particularidades das reconfigurações identitárias dentro das relações grupais em pauta (reenquadramento do passado; ethos grupal, limites de pertencimento, dinâmicas de parentescos e alianças), que vale a pena atentar na leitura. Vide, por exemplo, nas falas dos entrevistados como se redefine a dualidade entre *andador* e *morador*; entre *nômades* e *sedentários*, ao que se vincula, inclusive, o título do capítulo. Ou até mesmo a questão dos efeitos de estigmatização grupal sofridos pelos ciganos, as estratégias esquivas e os “reendereçamentos” que podem provocar nas relações intragrupais. Seja como for, ao fim e ao cabo, os autores demonstram como os ciganos conseguem (res)significar suas identidades sociais em uma tensão constante entre as representações e categorizações estigmatizantes que lhes são impostas, e as suas formas de resistência, simbolização de unidade e luta pelo reconhecimento de uma forma particular de ser e estar no mundo social.

No terceiro artigo desta seção, intitulado *OS EVANGÉLICOS E A POLÍTICA: Condicionantes e lógicas do engajamento político de lideranças pentecostais da Igreja Assembléia de Deus em Imperatriz - MA*, Bezaliel Alves e Wheriston Neris objetivam analisar as intersecções entre o universo evangélico e a política no Brasil contemporâneo através da exploração das lógicas simultaneamente coletivas e individuais de engajamento político de lideranças da Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Imperatriz (IEADI). Com base no recurso a diversas estratégias metodológicas combinadas, tais como observação direta, entrevistas, exploração de arquivos e publicações institucionais, os autores levantam questões pertinentes a respeito das modalidades, processos e condicionantes dessa forma de participação política, com foco especial sobre os agentes mais destacados por esses trânsitos e mediações.

Enfrentando o desafio de objetivar uma denominação religiosa bastante representativa no Brasil e particularmente na região imperatrizense, os autores articulam quatro principais eixos de exploração da temática. Em primeiro lugar, realizam um balanço breve das produções bibliográficas nacionais a respeito da atuação evangélica na política brasileira, com a finalidade de delimitar os contornos, padrões e peculiaridades dessa interação entre as esferas religiosa evangélica e o campo político. Em seguida, os autores trazem elementos para compreender os processos de institucionalização e de recomposição organizacional da Assembleia de Deus em uma região de forte presença evangélica, como

aquele que caracteriza a fronteira amazônica maranhense. Na sequência, são os padrões, modos de filtragem, os princípios de seleção e preparação que são destacados ao lado dos perfis sociais dos entrevistados, revelando algumas das recorrências nas triagens que operam dentro da ordem institucional. Por fim, e não menos importante, buscam explorar as percepções de lideranças locais selecionadas a respeito das relações mantidas com as instâncias e dinâmicas convencionais da política (partidos, eleições, bases ideológicas, pautas e modos de representação).

Com efeito, à semelhança dos demais capítulos reunidos, reencontramos aqui um esforço instrutivo de combinação entre três níveis de análise cuja articulação parece bastante útil para orientar estudos sobre o tema em pauta. De início, pelo esforço de retomar uma rica e diversificada bibliografia no campo das Ciências Sociais que, embora não constitua propriamente uma novidade temática, tem produzido excelentes contribuições para pensar as relações complexas entre Igrejas Evangélicas, candidaturas e eleições no Brasil. Em segundo lugar, destacaríamos a opção por discutir as dimensões mais propriamente institucionais que filtram e controlam a seleção de candidaturas e a constituição dos representantes. Aqui entram em pauta desde as peculiaridades do *ethos religioso*, as particularidades do processo de institucionalização e as lógicas próprias de enquadramento, filtragem e preparação dos agentes encarregados de se investirem na política, como será visto.

Em um terceiro nível, que designaríamos como individual, podemos observar então as propriedades sociais destes agentes, o que constitui etapa fundamental para evitar alguns vícios de linguagem, como caracterizar, por exemplo, instituições, grupos e/ou coletivos religiosos como unidades homogêneas. É desse ângulo, inclusive, que vale a pena estudar as percepções subjetivas desses agentes sobre suas trajetórias, a respeito dos condicionantes de seus investimentos na política e suas posições com relação à mediação que realizam entre as esferas sociais em pauta. E é neste ponto que o refinamento da análise pode ajudar a compreender o universo em pauta de uma perspectiva menos substancializada, dando espaço para apreender algumas das ambiguidades e peculiaridades desse modo de participação política.

A questão da variação de escalas, da construção identitária e dos processos de estigmatização voltam à cena, por seu turno, no instigante estudo de Bruno Barros dos Santos e Rogério de Carvalho Veras, intitulado: *Maria Bonita de Tocantinópolis: história de vida de uma mãe-de-santo do Norte Tocantinense*. A escala aqui já não é a de coletivos ou grupos, mas declaradamente individual. Trata-se de explorar as narrativas de vida de Maria do Rosário - mais conhecida como Maria Bonita - suas entidades e de algumas de suas filhas de Santo, bem como diversas anotações registradas em caderno de campo

ao longo de diversos anos de pesquisa (2010-2015) na Tenda Jorge Guerreiro, cidade de Tocantinópolis - TO, para problematizar dimensões importantes das experiências identitárias de religiões afro-brasileiras na região.

Quer dizer, ao acompanhar com profundidade as memórias de diversos informantes - incluídas aquelas obtidas em várias entrevistas e conversas com a referida mãe de santo – reencontramos não apenas as particularidades e vicissitudes de uma trajetória única, como também parte da realidade social e coletiva de umbandistas estigmatizados e de mulheres negras e independentes no espaço em pauta. Porém, convém notar que embora a religião seja tomada como um dos fios condutores da reconstituição de sua história de vida pelos autores, notadamente as relações com os guias espirituais, a análise das diversas etapas, ciclos e esferas de vida da personagem são tomadas como processos bastante dinâmicos, plurais e não evidentes.

Nesse sentido, parece adequada a definição dos autores de que a história de vida de Maria Bonita nos é apresentada sob o signo da pluralidade e da resistência. A começar pelos diferentes papéis que assumiu ao longo de sua vida e dos estigmas e categorizações que recebeu na condição de mulher, mãe e sacerdote de umbanda, entre outras. Soma-se a isso o fato de que, nessas condições, o *fazer-se mãe de santo* resulta de um processo complexo de mediação que interpenetra o sagrado e o profano; o íntimo e o coletivo; a liberdade e o dever, enfim, exigindo toda uma série de negociações e acordos. Por fim, e não menos importante, a própria diversidade dos relatos, as lacunas e os novos fragmentos de memória acionados pelos vivos a respeito da médium denotam que, mesmo com sua partida, sua história de vida se renova continuamente através dos relatos e memórias produzidas no tempo presente.

\*\*\*\*\*

Os capítulos que compõem a Parte III, *Instituições, Sujeitos e Experiências*, voltaram-se ao estudo das instituições e da agência dos sujeitos no Estado do Maranhão. As pesquisas apresentadas direcionam-se, particularmente, a grupos que possuem uma experiência e conhecimentos socialmente subalternizados, a partir de clivagens sociais como geração, gênero, raça e dependência química.

O capítulo de autoria de Jéssica Lima e Emilene Sousa destaca a distinção entre o fazer antropologia *sobre* as crianças e *com* as crianças. As pesquisadoras dedicam-se à análise da autonomia infantil em situações de abrigo, a partir da análise da Casa da Criança, uma instituição de acolhimento com sede na cidade de Imperatriz/MA. O

texto aprofunda-se nas estratégias de autonomia desenvolvidas pelas crianças quando inseridas em um espaço institucional caracterizado pelo cuidado/vigilância excessiva do Estado. A partir da pesquisa etnográfica (GEERTZ, 1989), as pesquisadoras exemplificam as formas de desenvolvimento da agência infantil na experiência das crianças em situação de institucionalização.

Na linha dos estudos que se voltam à análise das instituições sociais e da agência dos sujeitos, a pesquisadora Ana Luísa Naslauský e o pesquisador Wellington Conceição apresentam um estudo voltado à relação entre drogas e moralidade na sociedade brasileira, a partir da análise de matérias jornalísticas publicadas no estado do Maranhão. O capítulo resgata, de modo sucinto, o histórico e perfil do proibicionismo na política de drogas no país e a análise da recepção das políticas de drogas sob o viés das moralidades. Respaldados por este histórico, os pesquisadores propuseram uma análise do proibicionismo como estratégia utilizada pela política de drogas por meio do discurso midiático. Com foco nas reportagens publicadas pelos principais portais de notícias do estado do Maranhão os pesquisadores concluem que a abordagem proibicionista, particularmente pelo viés da criminalidade, baseia-se em aspectos da moralidade tais como referências religiosas, atuando como reforço para a definição dos estereótipos atribuídos ao grupo.

As pesquisadoras Luiza Lepos e Vanda Pantoja, autoras do capítulo *Uma análise do gênero na educação básica a partir dois livros didáticos de sociologia*, apresentaram um estudo minucioso sobre o lugar das pesquisadoras na produção do conhecimento nas Ciências Sociais, em especial no que toca à produção científica sobre gênero. A análise parte da adoção de métodos qualitativos e quantitativos dos livros didáticos de sociologia adotados pelas escolas públicas com sede na cidade de Imperatriz/MA. A perspectiva teórica adotada pelas autoras considera os processos de exclusão da mulher na esfera pública como imposição de um sistema moderno colonial de gênero (LUGONES, 2014b). A abordagem decolonial é, portanto, apresentada como fundamental para a compreensão da interseccionalidade étnico-racial, classe e sexualidade. O capítulo expõe um histórico sobre a presença da sociologia no ensino médio, seguido pela análise dos documentos institucionais, como os PCNs e o PNLD. Como conclusão, as autoras apresentam uma crítica à produção científica, em especial sobre gênero, respaldada por uma teoria eurocentrada e masculinista, reproduzindo desta feita, uma série de desigualdades de gênero.

O último capítulo da Parte III buscou compreender a ação da Polícia Militar frente aos casos de violência doméstica na cidade de Imperatriz/MA. Os autores Edisio Junior e Maciel Cover utilizam-se da observação participante, propiciada pelo vínculo institucional do primeiro autor à Polícia Militar do Estado do Maranhão, como metodologia e ainda como estratégia para acesso aos sujeitos pesquisados-agentes vinculados aos plantões

de rua e à patrulha Maria da Penha (PMP). Por meio de questionários *online*, elaborou-se uma análise da abordagem policial, nos dois grupos, que apontou para as ausências, e os procedimentos de (re)vitimização das mulheres vítimas de violência doméstica, indicando ainda a importância de conhecer e problematizar a ação da polícia militar. Com a contribuição dos agentes policiais, a partir dos relatos colhidos pelos questionários, os autores exploraram temas comumente vinculados à violência doméstica, tais como uso da força física, dependência financeira, influência do uso de álcool, personalidade do agressor e percepções dos agentes sobre as mulheres vítimas de violência, entre outros temas. O capítulo conclui destacando o impacto positivo da capacitação dos agentes no atendimento as ocorrências de violência doméstica, analisado pelas abordagens dos grupos estudados.

\*\*\*\*\*

Elaborado sob muitas mãos, mentes e experiências, este livro materializa aprendizagens, ensinamentos e o trabalho intelectual de um grupo de pesquisadores e nossos interlocutores e interlocutoras, aos quais agradecemos imensamente ao fim desta introdução.

“Arrocha na leitura!”

Boa leitura!

Imperatriz, 25/04/2022.

Clodomir Cordeiro de Matos Júnior

Karina Almeida de Sousa

Wheriston Silva Neris

## SUMÁRIO

### PARTE I- CIDADES, REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E EXPERIÊNCIAS URBANAS NA PANDEMIA

#### **CAPÍTULO 1..... 1**

##### NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE AS CIDADES NA LITERATURA SOCIOLOGICA CLÁSSICA

Angélica Lima Melo

Clodomir Cordeiro de Matos Júnior

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3992202091>

#### **CAPÍTULO 2..... 19**

##### ESTIGMAZAÇÃO TERRITORIAL: A OCUPAÇÃO URBANA DA VILA ESPERANÇA EM IMPERATRIZ - MA

Glenda Almeida Matos Moreira

Jesus Marmanillo Pereira

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3992202092>

#### **CAPÍTULO 3..... 40**

##### AS MODIFICAÇÕES NO CONSUMO DE PANELADA EM IMPERATRIZ - MA DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19

Greacy Kelly Rodrigues Azevedo

Emilene Leite de Sousa

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3992202093>

#### **CAPÍTULO 4..... 64**

##### MOTORISTAS URBANOS EM TEMPOS DE COVID-19: REPRESENTAÇÕES SOBRE COTIDIANO, MEDO E TRABALHO EM IMPERATRIZ, MARANHÃO, BRASIL

Ana Paula Pinto Pereira

Clodomir Cordeiro de Matos Júnior

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3992202094>

### PARTE II - GRUPOS ÉTNICOS, RELIGIÕES E NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA NA FRONTEIRA AMAZÔNICA MARANHENSE

#### **CAPÍTULO 5..... 80**

##### INDÍGENAS KRIKATI E MULHERES QUEBRADOURAS DE COCO BABAÇU NA AMAZÔNIA MARANHENSE

Francisca Regilma de Santana Santos

Leandro Araújo da Silva

Vanda Pantoja

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3992202095>

**CAPÍTULO 6..... 100**

**“NOSSA CASA ERA O CHAPÉU”: MOBILIDADE E PARADA COMO QUESTÕES PARA COMPREENDER OS CIGANOS CALON EM SÃO JOÃO DO PARAÍSO (MA)**

Janeide da Silva Cavalcante  
Wellington da Silva Conceição  
Edilma do Nascimento Jacinto Monteiro

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3992202096>

**CAPÍTULO 7..... 118**

**OS EVANGÉLICOS E A POLÍTICA: CONDICIONANTES E LÓGICAS DO ENGAJAMENTO POLÍTICO DE LIDERANÇAS PENTECOSTAIS DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS EM IMPERATRIZ - MA**

Bezaliel Alves Oliveira Junior  
Wheriston Silva Neris

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3992202097>

**CAPÍTULO 8..... 144**

**MARIA BONITA DE TOCANTINÓPOLIS: HISTÓRIA DE VIDA DE UMA MÃE-DE-SANTO DO NORTE TOCANTINENSE**

Bruno Barros dos Santos  
Rogério de Carvalho Veras

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3992202098>

**PARTE III - INSTITUIÇÕES, SUJEITOS E EXPERIÊNCIAS**

**CAPÍTULO 9..... 167**

**SOBRE PÁSSAROS E GAIOLAS: UMA ANÁLISE DA AGÊNCIA INFANTIL EM UMA CASA ABRIGO DE IMPERATRIZ**

Jéssica de Sousa Lima  
Emilene Leite de Sousa

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3992202099>

**CAPÍTULO 10..... 191**

**PROIBICIONISMO BRASILEIRO E MORALIDADES NA OPINIÃO PÚBLICA: O PAPEL DA MÍDIA MARANHENSE**

Ana Luísa Rocha Martins Naslausky  
Wellington da Silva Conceição  
Beatriz Brandão

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.39922020910>

**CAPÍTULO 11..... 209**

**UMA ANÁLISE DO GÊNERO NA EDUCAÇÃO BÁSICA A PARTIR DOS LIVROS DIDÁTICOS DE SOCIOLOGIA**

Luiza Maria Paixão Lemos

Vanda Pantoja

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.39922020911>

**CAPÍTULO 12..... 235**

INTERPRETANDO A ATUAÇÃO DA POLÍCIA MILITAR EM CASOS DE VIOLÊNCIA  
DOMÉSTICA NO MUNICÍPIO DE IMPERATRIZ / MA

Edisio Do Ó Loiola Junior

Maciel Cover

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.39922020912>

**SOBRE OS AUTORES ..... 261**

**SOBRE OS ORGANIZADORES ..... 266**

## MARIA BONITA DE TOCANTINÓPOLIS: HISTÓRIA DE VIDA DE UMA MÃE-DE-SANTO DO NORTE TOCANTINENSE

*Data de aceite: 03/08/2022*

Esta é uma versão pouco modificada do artigo publicado na revista *Escritas do Tempo*, v. 2, n. 4, p. 222-245, 30 jun. 2020.

### **Bruno Barros dos Santos**

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Campus Imperatriz, MA.  
E-mail: brunoportofranco@gmail.com.

### **Rogério de Carvalho Veras**

Professor Doutor do Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS), Campus Imperatriz, e do Mestrado Profissional em Ensino de História, Campus São Luís, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).  
E-mail: rogerio.veras@ufma.br.

**RESUMO:** A investigação deste trabalho se dá sobre a vida de Maria do Rosário, mais conhecida como Maria Bonita, mãe de santo pertencente à tenda São Jorge Guerreiro, moradora da cidade de Tocantinópolis, natural de Serra da Cinta - MA. Esta carrega consigo uma gama de narrativas míticas, onde aparecem personagens das sessões de cura da tenda em questão. Interessa-nos saber como caboclos, encantados e pombagiras influenciam a construção da identidade (história de vida) desta personagem. O foco central dessa pesquisa é apresentar um estudo da história de vida de Maria Bonita, que além de mãe de santo é vista como benzedeira, parteira, curandeira e filha dedicada aos encantados; entretanto

sua trajetória é marcada pelo contraditório, são momentos de descrença e solidão, apesar da ajuda de companheiros invisíveis.

**PALAVRAS-CHAVE:** Maria Bonita, encantados, história de vida.

### MARIA BONITA DE TOCANTINÓPOLIS: LIFE STORY OF A MOTHER-OF-SAINT FROM THE NORTH OF TOCANTINS

**ABSTRACT:** The investigation of this work takes place on the life of Maria do Rosário, better known as Maria Bonita, mother of saint belonging to the São Jorge Guerreiro tent, resident of the city of Tocantinópolis, born in Serra da Cinta-MA. It carries with it a range of mythical narratives, where characters from the healing sessions in the tent in question appear. We are interested in knowing how caboclos, encantados and pombagiras influence the construction of the identity (life story) of this character. The central focus of this research is to present a study of the life history of Maria Bonita, who in addition to being a mother of saint is seen as a healer, midwife, healer and daughter dedicated to the enchanted; however, her trajectory is marked by contradictions, there are moments of disbelief and loneliness, despite the help of invisible companions.

**KEYWORDS:** Maria Bonita, enchanted, life story.

### MARIA BONITA DE TOCANTINÓPOLIS: HISTORIA DE VIDA DE UNA MADRE DE SANTA DEL NORTE DE TOCANTINS

**RESUMEN:** La investigación de este trabajo se desarrolla sobre la vida de Maria do Rosário, más

conocida como Maria Bonita, madre de santo perteneciente a la carpa São Jorge Guerreiro, residente en la ciudad de Tocantinópolis, nacida en Serra da Cinta-MA. Lleva consigo una gama de narraciones míticas, donde aparecen personajes de las sesiones de curación en la tienda en cuestión. Nos interesa conocer cómo los caboclos, encantados y pombagiras influyen en la construcción de la identidad (historia de vida) de este personaje. El eje central de esta investigación es presentar un estudio de la historia de vida de María Bonita, quien además de ser madre de santa se ve como curandera, partera, curandera e hija dedicada a los encantados; sin embargo, su trayectoria está marcada por contradicciones, hay momentos de incredulidad y soledad, a pesar de la ayuda de compañeros invisibles.

**PALABRAS CLAVE:** Maria Bonita, encantada, historia de vida.

## 1 | INTRODUÇÃO

Maria Bonita é um apelido para a mãe de santo Maria do Rosário Gomes Nascimento, dirigente da Tenda São Jorge Guerreiro. Ela tem 80 anos, é viúva, mãe de 5 filhos e moradora da cidade de Tocantinópolis - TO. Um dos autores entrou em contato com Maria Bonita no final da sua graduação em Ciências Sociais, quando da necessidade de realizar o trabalho de conclusão do curso. Em 2010, ele começou a frequentar o terreiro toda semana. Uma das principais intenções era descobrir sobre a religião que Maria Bonita praticava.

Dona Maria Bonita contou-lhe, durante quatro entrevistas e muitas conversas, aspectos pertinentes de sua vida, como: o cotidiano da infância no sertão, questões íntimas, as brigas com os homens, o trabalho vendendo comida e nas “curas”, o difícil relacionamento com os vizinhos, quando decidiu implantar o terreiro, os apelidos que recebeu. Todos os temas, de acordo com a interlocutora, tiveram por influência a ação dos encantados, algo que marcou sua vida.

Todas as informações aqui relatadas são fruto do diálogo com a mãe de santo Maria Bonita, suas entidades e algumas de suas filhas de santo, como Pacília, Dona Narcisa e Maria Antônia (as três *in memoriam*). As entrevistas, conversas e anotações de diário de campo foram obtidos entre 2010 a 2015 no terreiro Tenda São Jorge Guerreiro<sup>1</sup> na cidade de Tocantinópolis-TO.<sup>2</sup>

Procuramos utilizar como instrumento de pesquisa a história de vida. “As vantagens desse instrumental são expressas através da abertura de dois campos de problemas, que

---

1. O Terreiro São Jorge Guerreiro localiza-se no centro da cidade de Tocantinópolis. É uma construção simples, situada no fundo do quintal onde reside a mãe de santo Dona Maria Bonita. O terreiro foi fundado nos anos de 1970, como ela relata.

2. Primeiramente, a cidade foi conhecida como Pastos Bons, depois Boa Vista do Padre João, até chegar a ser conhecida como Tocantinópolis em 1943. A pesquisa aconteceu na cidade de Tocantinópolis - TO. Aproximadamente, a cidade conta hoje com uma população de 22.870 habitantes. Tem uma área de 1.077,066 km<sup>2</sup>, seu bioma é o cerrado, a cidade está localizada à margem esquerda do rio Tocantins numa altitude de 156,79 metros (CENSO CIDADES, 2019). A distância para a capital Palmas é de 539 km. Tem em seu entorno a presença do território Indígena Apinajé.

tendem a mostrar que a coleta de relatos orais é praticamente insubstituível” (DEBERT, 1986, p. 141). O primeiro desses campos é produção de uma nova documentação que atenda a uma lacuna da história oficial; e o segundo é a democratização da história, que possibilita aos marginalizados produzirem suas narrativas, pondo em cheque preconceitos e pressupostos existentes sobre esses grupos na historiografia. Ademais, histórias de vida como a de Maria Bonita contribuem para compreensão de um contexto de opressões e discriminações de gênero e religiosas sofridas por esta mulher que se reconhece como independente e guerreira.

Nosso objetivo foi juntar os fragmentos de memória de diferentes informantes – a própria Maria Bonita, entidades incorporadas nela e as filhas de santo de sua casa – para tecer um panorama da trajetória de nossa personagem, demonstrando como sua vida relaciona-se a aspectos religiosos presentes na história da região norte do estado de Tocantins. Entendemos que essas experiências de vida são formadoras de uma identidade; sendo vivenciadas como boas ou não, foram fatores importantes para o fazer-se mãe de santo (VENÂNCIO; ARRUDA, 2017, p. 203) que está em constante construção e reconstrução.

Nesse sentido, a questão da identidade nas religiões afro-brasileiras guarda particularidades que devem ser consideradas. Segundo Ahrlert:

[...] para pensar a pessoa no terecô, me parece possível afirmar que se fala de uma pessoa “múltipla, plural, expansiva, conectada de forma que: o que existe entre o médium e eles [espíritos] melhor se compreenderá como um projeto contínuo de pessoa em construção – os seres de ambos jamais se encontram em estado fixo ou imutável, mas se nutrem congruentemente um do outro, especificando-se na prática e numa aprendizagem de si, ao longo do tempo” (AHLERT, 2016, p. 279).

No caso de Maria Bonita, dirigente de uma umbanda própria do Norte Tocantinense, a ideia de pessoa plural, múltipla, expansiva também se faz presente. Efetivamente, nas narrativas obtidas, observamos que sua religião está intrinsecamente ligada à história de sua vida. Assim, nosso objetivo foi saber como caboclos, encantados e pombagiras estão presentes na construção da identidade desta mãe de santo.

## 2 | O COMEÇO DA VIDA NO “SERTÃO”

Soubemos que Maria Bonita é filha de Maria Gomes e Fernando e que é natural de Serra da Cinta no Maranhão. Foi a entidade Cabocla Aninha<sup>3</sup> quem relatou a infância de

3. Cabocla Aninha é tida como muito poderosa na Tenda São Jorge Guerreiro, principalmente por Dona Narcisa e sua Filha Antônia (ambas filhas de santo de Maria Bonita). Em um ritual que aconteceu no dia de São Bartolomeu [24 de Agosto], Mãe Marina (entidade principal da tenda) nos contou que um homem resolveu terminar sua roça no dia de

## Maria Bonita neste lugar.

É longe demais, é lá onde Judas perdeu as botas. Lá tem umas serras, têm umas águas alvinhas. Eu desço lá, desço, me banho e vou me embora. Lá é a terra de meu aparelho Maria Bonita, ela ia ser criada lá mais não foi. Não foi porque a velha brigou mais o marido e se separaram. A velha era a mãe de Dona Maria Bonita. O Pedro Panaga queria matar a mãe dela, cortou alguns dedos dela, dois dedos ficaram só no couro, os dedos foram cortados de facão. Dona Maria Bonita era pequeninha, meteu o roçador [instrumento agrário com cabo de madeira], o facão tirou os dois dedos de Maria, deixou só no couro. E a Nenésia, vó de Dona Maria Bonita, botou os dedos no lugar antes do dia amanhecer, pegou uns cabelos dela, ruins, e botou em cima, umas teias de aranha, as aranhas com a teia amarela, ela pegou, os dedos foram colocados no lugar. [...] A Maria Gomes, era mãe da Maria Bonita. E a Mãe D'água disse pra D. Maria Bonita que ele [Pedro] ia matar a mãe dela. Aí ele, o Pedro Panaga chegou, com a tropa dos animais, aí tã o facão, mais a D. Maria botou, é botou um roçador. Ele então falou que ia para o Porto Franco [Maranhão] vender umas cargas, depois de três dias iria voltar, e queria que D. Maria Gomes tivesse ido embora de lá, da Serra da Cinta. Maria Bonita tava de frente pra ele, essa pequena ainda, tava de frente pra ele, tinha quatro anos apenas. Maria Gomes, mãe de Maria Bonita perguntou: – Minha filha o quê que nós faz? Decidiram então que iriam pra casa da mãe de Maria Gomes. Maria Gomes ordenou: – Panha a lamparina, o facão, a espingarda e a caixa de fósforos. Maria Bonita panhou as coisas dela e o roçador, mas não podia soltar as coisas e mostrar as mãos porque se o sangue caísse ela não podia tirar a mãe dela de lá. D. Maria Bonita assim mesmo pequeninha segurou a lamparina e [...]. As duas então partiram por uma estrada estreita. Aí quando chegou dentro d'água, Maria Bonita que era muito pequena e boba, imaginou assim: se metesse o dedo dentro d'água a Mãe D'água sarava os dedos dela. Ela pensou que ela fosse uma deusa mesmo. Mas não, elas são poderosas mas não são também isso tudo, não é? Aí ela meteu os dedos dentro d'água, meu filho aí a dor subiu. Ela atravessou a água e disse a mãe dela: Mãe eu tô doendo à barriga, a senhora deixa a espingarda e a lamparina e me leva nas costas porque eu quero ver a Nenesia, minha avó, antes deu morrer.<sup>4</sup>

Desde uma primeira leitura, percebe-se o quão rodeado de seres espirituais está a história de vida de Maria Bonita. A narrativa desta entidade demonstra que mesmo ela, a Cabocla Aninha, já havia comprovado que Maria Bonita, seu aparelho, era mesmo moradora da Serra da Cinta. Nesta época, por volta de 1943, ainda bem criança, ela começou a presenciar os maus-tratos e a dura realidade da vida – quase teve a mãe assassinada pelo possível dono da casa onde moravam. Com apenas quatro anos de idade, Maria Bonita recebe um aviso da entidade Mãe D'água que lhe fala: “sua mãe corre risco de vida”. Mesmo muito frágil, prepara-se para defender sua mãe.

---

Santa Aninha e iria cortar uma árvore. Ele já havia trabalhado em sua roça no dia de Santa Ana e não havia acontecido nada. No entanto, uma árvore quebrou e uma lasca veio atravessar o homem. Segundo Mãe Marina daquele dia em diante a lasca do pau com o sangue do homem foi considerada milagrosa e a Cabocla Aninha, ou Santa Aninha, ajudou a criar os filhos da viúva e a cuidar da terra.

4. Diário de Campo – Sessão pública – 25/05/2010.

Os relatos acima demonstram um completo isolamento social de Maria Bonita e de sua mãe. O pai de Maria Bonita morava no povoado Folha-Grossa<sup>5</sup> e a casa da avó também aparece como sendo muito distante, pois é necessário levar uma boa quantidade de mantimentos para a viagem. A narrativa apresenta o lugar que Maria Bonita vivia como rodeado por encantados<sup>6</sup> como as Mães D'água, ou seja, era para ela algo do cotidiano, uma realidade próxima. Percebemos isso quando ela coloca a mão ferida dentro da água esperando que este encantado lhe cure. A narrativa indica que pelo fato de ainda ser uma criança, ela não sabia que as Mães D'água não podiam realizar tamanho feito. E a Cabocla Aninha continua: “elas são poderosas, mas não são deusas, não são isso tudo”.

Cabocla Aninha costuma incorporar em D. Maria Bonita quando esta canta a seguinte doutrina: “São Cosme e Damião minha santa já chegou / É espírito do mar / É touro, é touro [2 vezes] / Quem quiser andar nesse touro / Tem clava de ferrão / Esse touro é malcriado é do Rei Sebastião / De onde é este touro? É da praia do Maranhão”. Nesta doutrina, a Cabocla Aninha aparece associada a São Cosme e São Damião, santos infantis assim como Aninha. Também aparece ligada a família encantada de Rei Sebastião. Na primeira estrofe, Maria Bonita às vezes substitui a palavra “santa” por “força”, e na segunda ela troca “espírito” por “fundo”, o que subentende que seu encanto fica no fundo do mar.

A entidade em questão pode ser tratada como uma cabocla (entidade que teve vida terrena. São exemplos: indígenas, ciganos, princesas etc.), um erê (entidade criança) e pode ser vista como uma santa. Em todo caso, segundo os preceitos da umbanda praticada por Maria Bonita, a entidade deve ter sido “doutrinada” para fazer somente a caridade ou o bem, uma espécie de passagem do sagrado selvagem para o sagrado domesticado (BASTIDE, 1992). Relato semelhante pode ser observado na pesquisa de Ahlert (2016) em um terreiro de Terecô em Codó,

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

A entidade Cabocla Aninha é famosa no terreiro Tenda São Jorge de Tocantinópolis - TO, pelo trabalho de cura e caridade. Ela é agraciada sempre que vem baiar no terreiro

5. Entrevista realizada dia 16/09/2010 com Maria Bonita. Folha-Grossa fica localizado a poucos quilômetros da cidade de Tocantinópolis-TO.

6. São seres que tiveram vida terrena, mas que desaparecem e voltam não como espíritos de mortos mas encantados, moram em encantos que são o lugar onde ocorre a “passagem”. É o caso da família de Legua-Bogi narrada por Maria Bonita que se encantou no Dilúvio Bíblico em uma “loca” (caverna) de pedra.

com brinquedos e doces, mas também pelo fato de ser criança deve ser doutrinada para que mantenha um mínimo de disciplina esperada pelo público que lhe procura.

Em todas as sessões públicas observadas no terreiro, segue-se um “roteiro” (uma linearidade na descida das entidades). Cantam-se as doutrinas uma após outra sempre na mesma ordem. Cabocla Aninha aparece sempre após a entidade Cabocla Mãe Marina e antes de Pombagira Moça Rica da Maré. Neste artigo, as entidades virão fora da ordem do rito da casa, porém, cada uma a seu modo, veremos ser uma manifestação de nossa biografada. A fala de Cabocla Aninha acontece dentro do terreiro em sessão pública semanal, onde muitos estão presentes. É um típico ritual de cura da tenda, mas que tem muita ligação com o catolicismo popular<sup>7</sup> e o Terecô de Codó<sup>8</sup>. Assim, enquanto relata a vida da mãe de santo, seu aparelho, Cabocla Aninha revive momentos que podem estar no íntimo da memória da Maria Bonita, quase no esquecimento, ou pode também estar escrevendo novos momentos e novos sentidos aos acontecimentos, reconstruindo assim a história do seu aparelho.

Apesar da Cabocla Aninha dizer, no começo do relato acima, que a mãe de santo não foi criada na Serra da Cinta<sup>9</sup>, por conta da briga com Pedro Panaga, a própria Maria Bonita afirma que “eu fui criadinha no sertão sem vê televisão, sem vê nada. Era só coisas [encantados] que eu via. Ó eu dizia assim: – Gente hoje vai morrer tantas pessoas. A mamãe, cuãzinha amanheceu danada, hoje pode preparar o panelão de arroz para dá porque vai morrer um”<sup>10</sup>.

Essas narrativas apontam pelo menos que a frase: “é longe demais, é onde Judas perdeu as botas”, do relato da Cabocla Aninha, tem uma aplicação reduzida, ou seja, o lugar que ela nos descreve tem a ver apenas com o primeiro lar em que Maria Bonita viveu, onde morava sua mãe. No segundo relato, de Maria Bonita, podemos perceber que o sertão em questão abrange um território muito maior, possivelmente toda a Serra da Cinta no Maranhão, ou quiçá a definição de Guimarães Rosa (1994, p. 96): “O sertão é do tamanho do mundo”. Não temos certeza sobre a que sertão se refere Maria Bonita como lugar de sua criação. Provavelmente, trata-se do sertão em que sua avó morava, a casa para a qual ela e sua mãe se dirigiram depois da briga com Pedro Panaga, já que no segundo relato não aparece a figura deste homem, e ainda pelo fato de D. Maria ter fugido

7. Catolicismo popular é a resignificação realizada por pessoas das classes populares onde a figura dos santos ocupa lugar central nos cultos, as imagens sendo objeto de adoração e promessas. Em virtude da falta de padres nos rincões do Brasil, surgiu uma forma própria de adoração aos santos ou personalidades como o Padre Cícero do Juazeiro (ver BRANDÃO, 1986).

8. O terecô é a mais popular das denominações dadas à religião afro-brasileira encontrada em diferentes cidades do Brasil, mas que se afirma provir do município maranhense de Codó. Chamado ainda de tambor da mata, encantaria de Barba Soeira, brinquedo de Santa Bárbara ou verequete. Para mais, ver: Ahrlert (2016).

9. Fica hoje dentro dos limites territoriais de São João do Paraíso-MA e a 85,9 km de Porto Franco-MA.

10. Entrevista realizada dia 16/09/2010.

com apenas quatro anos de idade.

Na proximidade com sua avó, nossa personagem deve ter aprendido saberes próprios da religiosidade popular, semelhante à cura que foi feita com seus dedos. No entanto, Maria Bonita relata que quem primeiro lhe tratou, lhe rezou, não foi sua avó.

– [Pesquisador] A senhora já morou na roça, não já? Já viu aqueles Legua-Bogi nas plantações, como é que era aquela vida lá?

– Trabalhava com ele era escondido, com Legua-Bogi, fazia escondido, não tinha documento e era proibido não é? [...] o homem que veio do Maranhão chamava Manuel Buriti, [...] era o nome dele, filho do Legua-Bogi, pensa num veio que sabido, tratou muita gente [...]. O Chico Queiros<sup>11</sup> mandou matar ele de peia lá, porque era até proibido, a pajelança<sup>12</sup>, baiar água não é, mesmo essas pajés que tem hoje que dá [pequeno espaço de tempo], era proibido, em 58, 59 pra 60 ele lá, ele mandou a polícia atrás dele, a polícia entrou pelo lado do Luzinópolis [Tocantins], que as matas era fechada tinha muita lama, nem tinha estrada pra carro, de Luzinópolis pra ir pra lá de pé é perto, menos de uma légua ai a polícia tava de pé [...]. Foi quem me tratou, primeiro rezador que me rezou, eu tinha um palmo de arca-caída e era toda desigual, tudo que me media em mim não dava igual, cabeça, corpo, media na faixa e na fita verde que ele media, ai esse, essa polícia pegou ele e levou preso, deixou o terreiro dele ficou quase sem nome com as médiuns.<sup>13</sup>

Essa narrativa traz informações de que Maria Bonita teria se impressionado com os dons de Manoel Buriti, vindo do Maranhão, que foi quem primeiro lhe rezou, isso por volta de 1960. Maria Bonita deveria ter seus 20 anos. Sua memória desse período parece ser mais bem acionada do que a de quando morava em Serra da Cinta.

Em conversa realizada no dia 01/03/2012, Maria Bonita relata que havia três mil pessoas, “filhos de pegação” (indivíduos chamados assim por suas parteiras), se ajoelhando em frente ao caixão de sua avó. Disse que naquela época não tinha médico. Dona Maria também disse que sua avó Nenesia (apelido de Eulalia), chamada de mãezinha por Maria, tinha um altar e as pessoas perguntavam quem decorava. A avó respondia que era sua neta de apenas 3 anos. A avó passou a “pegação” de meninos para Maria Bonita, e esta trabalhou uns 8 anos para o CESP (Centro de Especialidades em Saúde Pública, são os postos de saúde de hoje) de Tocantinópolis - TO nessa função e sem remuneração. Nenesia morreu com 85 anos. Vemos que Maria Bonita conviveu pelo menos 4 anos com sua avó, já que logo ela veio a falecer, como contou nossa interlocutora na mesma conversa.

É importante voltar à primeira entidade, Cabocla Aninha, e à relação desta com Maria Bonita, algo que não pode passar despercebido nesta análise de história de vida de

11. Francisco Silva Queirós foi prefeito de Tocantinópolis – TO na década de 50 (Disponível em: <https://www.achetudoe-regiao.com.br/to/tocantinopolis/historia.htm> acesso em: 05/03/2020).

12. Pajelança maranhense ou paraense é também conhecida como cura, linha de cura, linha de pena e maracá, linha de maracá ou linha de mãe d'água. Todos são cultos voltados para a cura. Ver: (VENANCIO, 2013).

13. Entrevista realizada em 17/05/2011.

uma mãe de santo. Segundo Augras (1983, p. 18) “nos cultos [...], não existe ruptura entre o duplo e a metamorfose. Manifestando o deus ao qual pertence, o fiel despessoaliza-se, e, deste modo, transforma-se naquilo que ele é realmente”. Para Boyer-Araújo (1995, p. 6) “essa personalização dos espíritos reflete a singularização indispensável ao sucesso das médiuns e das mães de santo, que vão pouco a pouco constituir o caboclo como parte integrante da identidade pessoal delas”.

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

Compreendemos, portanto, que a relação da Maria Bonita com as entidades que guiam, narram e fazem parte de sua história, como a Cabocla Aninha, são constituintes de sua singularidade, construtoras de sua identidade e da especificidade dos seus dons; mas também, nesta relação, há sempre um espaço simbólico para ressignificação e negociação com esses guias espirituais. É o que se observa a seguir nas reelaborações da memória presentes nas narrativas da história de vida da médium.

### **3 | MARIA BONITA SENTE NECESSIDADE DE ESTUDAR**

Seguindo a vida de Maria Bonita, chegamos ao ponto onde ela sente a necessidade de estudar. Segundo seus relatos, sua mãe não queria que ela saísse de casa para estudar, pois imaginava que iria aprender a ler e escrever somente para mandar cartas para os homens. Dona Maria Gomes, segundo Maria Bonita, não entregou a filha nem para o pai Fernando, que tinha melhores condições de oferecer um colégio, nem para qualquer outra pessoa, seguindo o costume de permutar os estudos de crianças por trabalhos variados em famílias mais abastadas. Como Maria Bonita não seguiu este caminho, ela passou vinte anos no sertão. Todavia, segundo seu relato, não deixou de estudar, pagou por conta própria vários professores para lhe darem aulas particulares, dentre estes cita: Olavo Benônimo,

Nonatinha, Percilha, sua comadre Isaura e Oneide, possivelmente seus tios (não se sabe se por consideração ou sanguíneos). Maria disse também que tinha muito interesse em um curso que a Marinha Brasileira estava oferecendo, curso este que seria feito em Belém-PA.

[...] eu tive todas as condições de ter me formado, eu ia para Belém, fiz um curso aqui pela SUCAM [antigo órgão de vigilância sanitária domiciliar], era pra Marinha. Toda vida essa Mãe Marina me puxava. [...] E eu tinha que vim pra cá [Tocantinópolis] daqui eu descia de motor pra Belém. A mãe não deixou não meu filho, nem de jeito nenhum. Lá a gente estudava a custa do governo. Lá em Belém tinha o colégio eu ia trabalhar no mar, trabalharia nos navios. [...] Mas a mamãe não deixou eu ir, era longe, era treze léguas daqui lá onde nós morávamos, na Mata da Perua, mas nós vinha de pé, dentro do tucum, vinha muita gente vender carga, a gente vinha mais o povo da família, traziam a gente direitinho, entregava bem aí no porto, ainda hoje tem essa coisa da Marinha aí na beira do rio.<sup>14</sup>

A preocupação de Maria Bonita com os estudos esbarra na não aceitação da mãe de que ela deixasse o lugar onde morava. Há ainda o problema da distância do lugar em relação à cidade de Belém no Pará<sup>15</sup>. Na época, década de 1960, a rodovia Belém-Brasília ainda estava sendo construída, o que só permitia a ida para Belém de barco, que era demorada e perigosa. Maria Bonita nos falou que se não fosse por esse aprendizado que conseguiu, quando pagou professores particulares, ela estaria “fritinha”, porque hoje é muito necessário.

Notamos que Maria Bonita queria ser parecida com essa entidade (Mãe Marina), ela não se importava de deixar sua mãe sozinha, ela queria se “formar”, trabalhar no mar, ou seja, queria era seguir os passos de sua madrinha espiritual, atender seu chamado. Todavia, sabemos que ela não conseguiu atender aos pedidos de Mãe Marina, preferiu ficar ao lado de sua mãe. Ou melhor, foi obrigada. Mais uma vez percebemos em suas memórias que Maria Bonita sofreu as influências de suas entidades, no entanto, não seguiu à risca o que deveria ser feito, com a justificativa de obedecer à sua mãe.

A natureza das histórias acima narradas não é exclusividade de D. Maria Bonita, pelo contrário, elas são recorrentes neste universo mágico-religioso. Heraldo Maués e Gisela Villacorta (1998, p. 17) relatam a história de vida da pajé D. Maria Rosa, que morava em Belém - PA e que por conta de um “resgate cármico” decide mudar para Colares a fim de desempenhar sua missão como pajé. D. Maria Rosa afirma que em outra vida foi filha de um cacique Tupinambá, a mais querida deste, por sinal. Doravante, a aldeia em que viveu recebe a visita de um pesquisador francês, ambos, o pesquisador e a índia Tupinambá, se

14. Entrevista realizada dia 16/09/2010.

15. Além das treze léguas da sua moradia a Tocantinópolis (cerca de 50 km), havia ainda a distância a ser percorrida de barco desta cidade até Belém - PA, o que pela rodovia perfaz cerca de 700 km. No entanto, Maria Bonita poderia ter buscado melhores condições de estudo em cidades mais próximas, como: Imperatriz - MA, Araguaína - TO e Araguatins - TO. A primeira e a última cidades também acessíveis pelas águas do Rio Tocantins.

apaixonam e decidem fugir para a casa do pesquisador. Muito tempo depois, ele recebe a proposta para ir trabalhar longe de casa, a Índia então cai em pranto, e então morre de saudade do amado.

Outro relato semelhante é narrado por Rachel Barros (2007), no qual ela apresenta a história de um babalorixá que se diz filho espiritual legítimo de uma Pombagira chamada Figueira Maria. Isso porque toda sua vida profissional é uma comprovação tida por ele mesmo para atestar que Figueira Maria foi sua mãe em outra vida. O babalorixá em questão diz que já transitou por todos os níveis administrativos do Estado de Alagoas: “Entreí como auxiliar de contínuo na Assembleia Legislativa não é côrte? Depois, entreí no Palácio [do governo]: côrte! [Por fim] no Tribunal de Justiça: côrte! Transitei nesses três poderes! Não é isso? Fui filho dela mesmo, não foi?” (BARROS, 2007, p. 7). Os relatos acima mencionados mostram como a influência da mitologia dos encantados transcende o plano do ritual e influencia na forma de realizar os trabalhos e na identidade social dos agentes mágico-religiosos.

Os relatos de Maria Bonita demonstram que seu comportamento foi também influenciado por valores familiares, pelas crenças e condições específicas do grupo a qual faz parte, o que delimita seu espaço de opções na forma em que deve agir, ou seja, todos os passos são mediados pela conduta que é legítima dentro da comunidade. No entanto, “nenhum sistema normativo é suficientemente estruturado para eliminar qualquer possibilidade de escolha consciente, de manipulação ou de interpretação das regras, de negociação” (LEVI, 1998, p.179, 180).

A vontade de Maria Bonita em seguir plenamente o chamado das entidades esbarra nos interesses de sua mãe, Maria Gomes. Esta, por não ter igual conhecimento da importância que é seguir os preceitos religiosos, acaba por deixar sua filha em más condições, pois quando não se cumpre um chamado, algo de muito terrível pode acontecer na vida deste indivíduo, como Maria Bonita aponta à frente. Logo podemos supor que por mais que a avó de Maria Bonita tivesse dons de cura, fosse parteira, tivesse um altar para rezar, ornamentado por Maria Bonita quando tinha três (ou quatro) anos, ela morre antes de passar todos os conhecimentos necessários para que o resto da família entendesse o que deveria ser feito. A iniciação de Maria Bonita então é adiada. Ela sequer aprende a ler no tempo certo, o que expressa a realidade da época em que, somado à insuficiência de instituições educacionais, os sertanejos não viam a educação como fator de mobilidade social.

#### 4 | A “CHEFE ESPIRITUAL” DE MARIA BONITA: MÃE MARINA

Depois de muitas idas e vindas, de acertos e transtornos, hoje, D. Maria Bonita reconhece Mãe Marina como sendo a chefe espiritual do seu terreiro<sup>16</sup>. É ela quem dá conselhos e prescreve os medicamentos aos pacientes tratados pela mãe de santo, é também quem comanda e pune os abusos das Pombagiras e dos Exus. Mesmo não cumprindo o chamado de Mãe Marina para ingressar na Marinha Brasileira, Maria Bonita diz ser a única pessoa que incorpora essa entidade: “é eu que incorpora Mãe Marina em Tocantinópolis e em qualquer outro lugar”. Temos notícia de um terreiro em Araguaína - TO com o nome Tenda Espírita Umbandista de Santa Joana D’Arc, chefiada por Valdeci Reis. Interessante notar que esta foi iniciada na umbanda também por Mestre José Odenir, o mesmo que iniciou dona Maria Bonita. Mestre Odenir, conhecido ainda como babá Deni, morava em Marabá - PA, mas ia para Araguatins - TO toda quarta-feira na década de 1970 (VENÂNCIO, 2013, p. 109).

É notório o lugar de autoridade que Mãe Marina desempenha no terreiro Tenda São Jorge Guerreiro e na vida da mãe de santo. O Caboclo Sete Flechas, entidade muito popular e prestigiada em alguns terreiros de umbanda, possui uma imagem dentro do Terreiro São Jorge Guerreiro, mas por ordem de Mãe Marina foi colocado para fora. Maria Bonita acredita que se não tivesse cumprido a determinação de Mãe Marina teria sido punida. E por que não foi antes quando não seguiu seus passos na Marinha? Mãe Marina também foi doutrinada? O que sabemos, seguindo os relatos de Maria Bonita, é que Mãe Marina posteriormente decidiu questões relacionadas à vida social da mãe de santo, quando, por exemplo, ela pretendeu mudar-se de Tocantinópolis.

Não sei se meu fim vai ser aqui mesmo, ou se eu preciso sair daqui. Já to interando quarenta anos que estou aqui, cheguei aqui novinha, ainda tinha o meu filho e isso tinha muita encrenca. Eu quis ir pra Goiânia, não me deixaram. Eu quis ir pra Belém, não me deixaram.<sup>17</sup> Eu quis ir pra São Luís, não me deixaram. Isso aqui só era umas barrocas velhas a coisa mais feia do mundo.<sup>18</sup>

Há outros exemplos, em seus relatos, do não cumprimento do desejo de uma entidade, mas talvez por não ocupar lugar central no *panteon* do terreiro, as consequências

16. D. Maria Bonita afirma que ela é doutora, é guerreira. Sua história é binária, pois agrega elementos da revolucionária Joana D’Arc, que lutou disfarçada de homem na Guerra dos Cem Anos e também de Marina que, segundo a própria entidade, trabalhou comprando e vendendo negro nos navios negreiros, na rota Brasil/Portugal e vice-versa. D. Maria Bonita nos contou que a Cabocla Mãe Marina substituiu a Cabocla Mariana. De acordo com Mundicarmo Ferretti (2000), as duas seriam irmãs, pelo fato de serem filhas do mesmo pai, Rei da Turquia. Mariana é filha de sangue, enquanto Mãe Marina, também conhecida como Rainha Douro, é apenas adotada.

17. Mesmo dizendo que não saiu para Belém, Maria Bonita afirma ter sido iniciada por José Odenir Rodrigues também conhecido como Baba Deni, pai de santo de Marabá - PA. Dona Maria Bonita disse que “deitou” treze dias [ficou reclusa] e passou 2 meses com ele em Marabá fazendo a “formação” (Entrevista concedida em 25/02/2020). Sobre a umbanda em Marabá, Lima et al (2015).

18. Entrevista realizada em 16/09/2010.

não foram drásticas. Um destes casos, segundo D. Maria Bonita, foi quando a Cabocla Jurema pediu que a mãe de santo construísse o terreiro de palha e de forma arredondada. Maria Bonita não fez como a entidade pediu. Isso porque, segundo ela, era uma época muito conturbada [década de 60], caso fizesse correria o grande risco de a Tenda ter sido queimada por conta das perseguições à prática de religião afro-brasileira na cidade. Neste caso, Cabocla Jurema não fez nada além de afastar-se do terreiro, deixando de ser uma figura frequente, para vir apenas esporadicamente. Seu lugar foi ocupado por Mãe Marina. A partir de então, Mãe Marina passou a ser a principal entidade de cura do terreiro. Ao se referir a ela, Maria Bonita diz que ela é suas pernas. É a própria Mãe Marina quem nos diz sobre o ano que Maria Bonita chegou em Tocantinópolis e fundou o terreiro.

- Ele me acolheu, hoje eu tenho uma coroa, tenho um centro que eu trabalho aqui dentro de Tocantinópolis fui apoiada pelo um bispo.
- [Pesquisador] A senhora lembra o ano que era?
- Que eu cheguei aqui?
- [Pesquisador] Era.
- A Dona Maria chegou?
- [Pesquisador] A Dona Maria chegou, isso.
- Foi 69, 69 é a Valmerinda [filha de Maria Bonita] é de junho, julho, agosto, setembro de 69 foi chegaram ela comprou isso aqui esse pedacinho de chão, ela tava lá na cidade alta ficou três anos ela nasceu lá, não comprou casa ali na cidade alta comprou isso aqui, tombado de pau, ela é de junho a Valmerinda, 29 de junho, junho, agosto, setembro, outubro. Quer dizer ela comprou isso aqui uma casa de palha e fez primeirinho um centro depois a Mariana se viu apertada aí comprou querendo atirar nela, matar o povo aqui no terreiro.<sup>19</sup>

Em outra entrevista, Maria Bonita fala do primeiro dia em que Mãe Marina apareceu para ela como uma entidade.

- Menino, foi o primeiro dia que ela desceu em mim foi lá, na frente da igreja São Sebastião, São Sebastião é guerreiro, e ela é guerreira, e ela é da coroa do bispo.<sup>20</sup>
- [Pesquisador] Dom Sebastião, não?
- São Sebastião.
- [Pesquisador] São Sebastião, o santo.
- São Sebastião o santo, São Sebastião lá era festejo, dia 20 de janeiro, isso foi

19. Entrevista em 21/09/2010.

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

no dia 20 de janeiro, a Valmerinda nasceu em 69, foi em 70. Foi em 70, pois é, ai eu não vi mais nada, meu irmão me pegou, me segurou, me botou no chão, me amarrou de corda e me jogou dentro do jipe, quem veio me desincorporar foi a Elade, dentro de casa, me levou lá pro balneário da Elade.<sup>21</sup>

Vemos a influência da Igreja Católica, representada pelo Bispo Dom Cornélio, no desenvolvimento espiritual de Maria Bonita, a qual fala que ele fez a santa sair dela, ou seja, o santo subir. Neste caso, ele teria feito um exorcismo (na concepção cristã do rito)? Da forma como Maria Bonita nos conta em outros momentos, parece mais que o Bispo já conhecia a entidade e os preceitos para lidar com a situação. Maria Bonita fala que, se não fosse ele, não tinha permanecido com o terreiro. Chama-o de irmão de santo. Tais relatos podem indicar uma proximidade do povo de santo com a Igreja Católica local neste período, ou ser uma forma de Maria Bonita, pela narrativa de sua história, legitimar-se socialmente como mãe de santo, ligando sua formação religiosa ao prestígio histórico do bispo Dom Cornélio.

As diversas experiências, boas e ruins, narradas por Maria Bonita e as entidades, constituem e justificam, para si e para outros, sua identidade. Estas narrativas

[...] sobre seu processo de desenvolvimento espiritual tornaram-se fundamentais para compreender como ocorreu a construção da identidade enquanto dirigente. Para explicar como ocorre esse processo formador, Josso (2004) destacou que: “formar-se é integrar-se numa prática o saber-fazer e os conhecimentos, na pluralidade de registros [...]. Aprender designa, então, mas especificamente, o próprio processo de integração” (VENÂNCIO; ARRUDA, 2017, p. 207-208).

## 5 | A VIDA ÍNTIMA

A vida íntima de Maria Bonita não se restringe apenas à sua condição religiosa. Segundo ela, sua vida foi difícil e cheia de percalços. Não foram poucas as vezes em que teve de enfrentar desafetos e muitas foram as intrigas com os homens. Teve oito companheiros, entre eles seu Sebastião (“Bartião”) com quem viveu cerca de trinta e cinco anos.<sup>22</sup> Obtivemos os nomes de mais cinco companheiros que são: Valfredo Brito (com quem conviveu por seis anos, tiveram três filhas), Sr. “Salta-Chão” (de quem Maria herdou um apelido), Enoque, Zé Sabóia e Juarez (este foi o último até o momento).

Dona Maria Bonita foi alvo de muitos apelidos<sup>23</sup> e até mesmo considerada prostituta. Essa condição pode ter sido atribuída pela sociedade a ela, devido à posição que Maria Bonita ocupava em alguns relacionamentos. No relacionamento com seu Sebastião, por

21. Entrevista de 29/11/2010.

22. Conversa de 10/01/2015.

23. Beijo de rosa, Salta-chão e Maria Bonita.

exemplo, ela sabia que ele tinha outra mulher, e mesmo depois de se separarem, Dona Maria ainda levava comida para ele. Com Valfredo Brito não foi diferente: além dela, ele tinha mais uma amante.

Nesse sentido, é importante também observar o relato no qual Maria Bonita conta que:

[...] tinha um doutor que era marido da promotora de justiça. Eu ia comprar carne lá na Beira do Rio, lá naquele mercado, lá embaixo. Comprava todo dia. Quando eu passei de frente à delegacia, ele disse: – A Maria, salta chão, que mexe meu coração, posso é não comer essa mulher, mas eu não vou me salvar. [...] Eu voltei, peguei na mão dele que tava na calçada, puxei, derrubei ele no chão, pisei em cima dele com a sandália de salto alto, pisei nele todinho. Era o doutor Ézio, era o doutor dentista do CESP, era o marido da Dinaí, a mulher mais valente que tinha em Tocantinópolis. Ele correu, bateu uma coisa lá no escritório dele, denunciou de mim pra Dinaí. Dinaí, então respondeu: – Eu não vou ti atender, porque tu, por ser um doutor, teria que se respeitar, pra isso tu não ficaria numa esquina jogando charada numa prostituta que vai passando na rua, cadê teu moral, cadê teu caráter, se tu quer a mulher tu procura a mulher na casa dela e conversa a mulher.<sup>24</sup>

Os termos usados por Maria Bonita para demonstrar a fala do homem que lhe cantava, como: “comer essa mulher”, ou “jogando charada numa prostituta”, denotam que Maria Bonita era percebida como uma mulher promíscua. Todavia, ela foi enfática em afirmar que trabalhava para sustentar a família e que “não olhava para homem nenhum e nem ficava em mesa que tinha muitos homens”. Ela tinha um homem e dele herdou o apelido de Salta Chão<sup>25</sup>, mas isso não impossibilitou de outros homens lhe cantarem.

O “doutor” do relato parece que não estava em uma situação de pleno relacionamento com sua mulher, a promotora de justiça, tanto que a própria afirmou que se ele quisesse realmente a mulher (Maria Bonita), ele deveria ir à casa dela. Maria Bonita relata ter batido no homem depois de ser cantada, mas segundo consta na narrativa, ele não estava sozinho, o doutor estava acompanhado de seus semelhantes. Ele dirigiu-se a ela em tom de provocação, para se divertir com os amigos que, como ele, deveriam dispensar tal tratamento a uma mulher na condição de Maria Bonita. “Prostituta”, “mulher fácil” era a imagem social de D. Maria Bonita quando não estava em seus trabalhos religiosos, embora talvez tenha contribuído para isso os preconceitos envolvendo a vida sexual, principalmente, das mulheres das religiões afro-brasileiras. Por outro lado, quando estava envolvida com as atividades de seu terreiro, ela era a “feiticeira”, “macumbeira”.

A entidade Moça Rica da Maré é uma Pombagira que carrega o estigma de ser

24. Entrevista realizada em 29/11/2010.

25. – [Pesquisador] Dona Maria seu nome é mesmo Maria Bonita ou é apelido?

– Foi em 69. É que me botaram esse apelido, eu tinha o apelido de “salta chão” [nome de um pássaro], mas eu brigava com os doutores. É porque eu morei mais um homem chamado salta chão (Entrevista de 29/11/2010).

prostituta. Maria Bonita nos conta que esta entidade lhe ajudou uma vez a se livrar da agressão policial dentro do seu terreiro. Todavia, Mãe Marina cuida para que Pombagira não extrapole os limites morais de etiqueta presente no culto. O que fica claro é que, pelas características atribuídas à Pombagira, ela interferiu mais na vida de Maria Bonita do que o episódio da agressão policial relatado. Podemos entrever isso pelas histórias de seus relacionamentos amorosos que envolvem sua autonomia perante os homens, falta de compromisso afetivo com eles e até desrespeito a eles.

Fora dos rituais e do terreiro permaneceria alguma coisa da intimidade das duplas nas 'visões', 'conversas' e 'sonhos' das médiuns com os seres invisíveis. Com efeito, os caboclos mandariam às filhas-de-santo mensagens referentes à própria médium: suas relações com seus próximos, o que ela deve fazer, tanto na sua vida profissional ou sentimental quanto na sua carreira religiosa. Tirando vantagem desses "diálogos" íntimos com os espíritos na vida cotidiana, as médiuns vão impor a mediação dos caboclos, doravante seus companheiros, na gestão das tensões e conflitos aos quais são confrontadas (BOYER-ARAÚJO, 1995, p. 7).

Observa-se que tanto em relação aos homens quanto aos encantados, não existe um comprometimento absoluto de Maria Bonita. Em alguns casos, ela acata os conselhos dos encantados, como em não sair de Tocantinópolis, mas em outros não, como no caso da construção da tenda coberta com palha.

Maria Bonita, além de trabalhar na religião, curando, benzendo e realizando toda sorte de pedidos, também trabalhou em outros setores, como ela mesma relata:

O povo me pergunta assim: – Maria tu só pobre, como foi que tu formou as filhas? Trabalhando! Eu trabalhei. Tudo que elas precisaram eu paguei, eu não roubei nadinha. [...] Trabalhei mesmo na reza, trabalhei mesmo vendendo uma cervejinha, vendia um *dicumezinho* [comida caseira], aqui pra mim fazer um dinheirinho. Tudo pra elas, porque eu não tenho nada. Não comprei uma fazenda, não comprei um carro, só em fins de formar elas, com raiva que eu não aprendi.<sup>26</sup>

Podemos dizer que Maria Bonita era chamada de "prostituta" não porque era uma profissional do sexo, mas porque, além de não ter uma estabilidade conjugal, ela ainda vivia do trabalho de vender comida em sua própria casa, que era uma espécie de bordel, como veremos a seguir. Maria vendeu comida em sua própria casa (desde a década de 1960, pouco depois de chegar em Tocantinópolis), ainda de palha. Ali, ela vendia umas cervejinhas, comida caseira, algo que fazia para sustentar a família e formar as filhas.

Ela nos contou que havia um senhor que trabalhava no Banco da Amazônia (este banco se instalou na cidade na década de 1970) e que gostava muito de comer rã. Então,

---

26. Entrevista de 16/09/2010.

foi obrigada a comprar uma panela apenas para preparar essa iguaria, pois não queria decepcionar este cliente e nem os outros que tinham nojo do prato, assim como ela própria. Tal história denota que pessoas consideradas importantes na cidade estavam entre seus clientes. Segundo nossa interlocutora, sua casa estava sempre muito cheia, principalmente de prostitutas. Tinha muitos carros na porta e a presença de policiais também se fazia sentir. Diz ainda que sua casa era muito frequentada por mulheres casadas e que, algumas vezes, teve de ajudá-las a saírem de lá sem que ninguém as reconhecesse. O que nos leva supor que se Maria Bonita não vendia o corpo, não estava muito longe do mercado do sexo, já que sua casa funcionava como um ponto de encontro entre prostitutas e clientes da sua comida caseira e bebidas, além de haver mulheres casadas em encontros com amantes.

## 6 | PROMESSAS E PERSEGUIÇÕES

A vida de Dona Maria Bonita está interpenetrada do sagrado e do profano, pois a mesma mulher que aluga sua casa para encontros amorosos, que é amiga da prostituição, também é uma crente descrente. A contradição marca a vida desta mulher, como demonstra Dona Pacilícia (filha de santo *in memoriam*).<sup>27</sup>

A reza dela é uma promessa que ela fez com a Nossa Senhora da Conceição. Foi uma promessa que ela fez por causa de tá pra ganhar neném, e aí não tava com condição de ganhar neném e ela não acreditava nos espíritos. – Ela não acreditava. Então ela disse que fez aquela promessa, ela já tava como morta. Ela tava com duas crianças, aí tinha tido umas das crianças e a outra não. Ela disse que tava como morta. Mas ela alembrou, ela fez a promessa pra Nossa Senhora da Conceição e disse que: – Se ela vivesse, ela ia acreditar que tinha [os espíritos]. Era Nossa Senhora da Conceição na linha do espiritismo, ela é lemanjá. Ela é a mesma lemanjá. Ela disse que na mesma hora ela ia acreditar naquele negócio. Aí chegou aqui dois moços e uma enfermeira fizeram o parto dela. Aí ela viveu.

Pesquisador: – Esses moços são pessoas de carne e osso mesmo ou era...?

– Não, era espírito.

Pesquisador: – Há, a senhora sabe o nome deles, assim?

– Não, eu não sei qual era os médicos, ela disse que era dois homens assim de traje de médico e uma enfermeira, e aí aqueles médicos fizeram o parto dela, operaram ela, e aquela enfermeira ficou vindo visitar ela, pra fazer, dá os remédios, passar os remédios pra ela, aplicar os remédios nela, todo dia eles

---

27. D. Pacilícia, ou “Cilícia”, como também chamada, era a mais assídua filha-de-santo da Tenda São Jorge Guerreiro. Pacilícia é natural de Caxias no Maranhão. Descobriu que tinha mediunidade com quarenta e poucos anos, em 2010 tinha 69 anos. Tem um filho. Já foi lavadeira de roupa e era aposentada ao tempo da entrevista. Nasceu em Caxias, mas acabou de ser criada nas cidades de Vitória do Mearim - MA e Vitorino Freire-MA. Ela ainda morou em um sítio em Lago da Pedra - MA, onde ainda novinha se casou. Em 08 de dezembro de 1978, chegou a Tocantinópolis [dia de Nossa Senhora da Conceição]. Começou a trabalhar (frequentar o terreiro) porque estava doente, segundo ela, começando a endoidar.

vinha. Ela via, mas dormindo, ela tava dormindo.

Pesquisador: – Tipo um sonho né? Não era Mãe Marina ainda não?

– Não. Então quando dá no dia da nossa reza ali, que é pra Nossa Senhora da Conceição, aí tem a corrente dos médicos, aí sempre tem. É a primeira corrente que vem. Aí todo ano, sempre os primeiros que vêm, que desce aí, consulta, são eles. Eles fazem as consultas deles, aí vai embora, aí pronto. Depois, nós fica é pra brincar, aí vamos brincar nossa brincadeira, tem vez que o dia amanhece e nós brincando lá.<sup>28</sup>

Uma segunda versão deste relato foi obtida morando na casa de Dona Maria Bonita em 2015<sup>29</sup>.

Dona Maria Bonita conhecida em 1966 como Maria Beijo de Rosa estava sentindo as dores do parto, mas não dava a luz. Seu Pedro Ferreira, de Pedra de Fogo [município do Estado da Paraíba], pressentiu que Maria Beijo de Rosa iria morrer e seus filhos, mas ele benzia as vestis de Maria, que mandava de onde morava para ela bem como remédios. Maria segurou muita vela na mão, que queimava sua pele, porém não podia dizer. Ela disse que trocou a pele todinha nesse um mês de espera. No fim disse que teve Manuelzinho com 10 meses. Dona Maria disse que teve um osso quebrado. Osso da perna, da virilha. Uma rezadeira-parteira, na hora da oração usava um machado, a criança não queria sair, e nos movimentos da reza, a mulher acabou fazendo isso, dona Maria sentiu o estralo, mas o menino não queria sair. Maria andou caxingando por um tempo, mas não ficou com sequelas.<sup>30</sup>

Podemos afirmar que Dona Pacílicia não foi testemunha ocular deste fato, porque ele ocorreu por volta de 1966 e esta chegou em Tocantinópolis - TO em 1978. Logo, é possível que a primeira versão seja uma memória passada por Maria Bonita à sua filha de santo. O primeiro relato demonstra que, mesmo já tendo contato com entidades, santos e caboclos, ter tido várias aparições de encantados, Maria Bonita não tinha plena fé nos espíritos, nas entidades. Entretanto, faz uma promessa para Nossa Senhora da Conceição, que neste caso seria lemanjá, orixá considerada como a grande mãe, mãe de todos os orixás e de todos os humanos, pedindo que ajudasse no parto do seu outro filho. Há que ressaltar que D. Maria Bonita nos disse que já foi parteira e que muitos dos filhos que ela colocou no mundo lhe consideram como mãe.

Pensava Maria Bonita que, por ter trabalhado como parteira, teria maior credibilidade com a santa, mesmo não acreditando em espírito? Se ela não acreditava em espíritos, então não acreditava na corrente dos médicos que apareceram quando a santa em questão foi solicitada? O que fica evidente é que mesmo vacilando na crença, ela recorreu a essas

28. Entrevista concedida em 08/11/2010.

29. O autor, Bruno Barros, morou na casa de Maria Bonita de janeiro a dezembro de 2015, em virtude de começar a trabalhar em Porto Franco - MA, cidade vizinha de Tocantinópolis - TO. Pela relação de proximidade afetiva já estabelecida pelos anos de pesquisa e por Maria Bonita estar morando sozinha, ela não viu problemas de ceder um quarto de sua casa. Nesse período, ele adotou um diário de campo e obteve relatos de vida em quase todos os dias.

30. Relato de conversas realizado em 30/09/2015.

forças e alcançou o milagre, teve o filho são e salvo. Com a promessa surtindo o efeito esperado, D. Maria Bonita passou a acreditar mais nos espíritos.

A falta de fé de D. Maria Bonita nos espíritos é no mínimo paradoxal aos olhos do pesquisador. Se ela recorreu a Nossa Senhora da Conceição é porque tinha alguma fé nesta santa, ou ela entende santos fora da categoria de espíritos? Diante dessas contradições e questionamentos, podemos traçar algumas assertivas. No que se refere a santos e espíritos, Maria Bonita acreditou por algum tempo que os primeiros não fossem iguais aos segundos. Um indício de que ela recebeu mais influência do chamado catolicismo popular do que do espiritismo, da umbanda ou outra religião afro-brasileira. Embora, mesmo antes deste fato, ela já tivesse construído terreiro, já fizesse mesa<sup>31</sup> e rezasse para os santos na mata.

Em outro relato, Maria Bonita conta-nos que durante um ritual realizado na mata, certa entidade, provavelmente um caboclo, solicitou penas de peru para repassar o axé entre os presentes. A palavra axé é própria do candomblé, significa energia espiritual irradiada pelos orixás que dá força a seus filhos, e ele deve ser preservado através da manutenção adequada dos ritos e dos símbolos dos terreiros. No entanto, no terreiro Tenda São Jorge, Maria Bonita usa mais a palavra saravá, que representa uma saudação das entidades em dia de culto a quem está presente no terreiro, por exemplo, “saravá meu pai Ogum”, “saravá os que vieram”. Também representa a intenção de ter bom êxito nos trabalhos.

Se em um momento Maria Bonita parece pouco crédula, em outros exorta sobre os riscos que as pessoas com mediunidade podem correr se não cumprirem o que os espíritos ou os santos requerem.

[...] É porque é assim, a pessoa espírita se ela não trabalhar, ele morre, ele mata, ele tira o resto da vida dele num presidio ou ele fica numa cadeira de rodas, ou ele cega. Aí eu não tava conseguindo viver em paz com eles [os espíritos], aí eu montei o terreirinho, era dentro de casa, depois eu fiz a casa e mudei pra ali, e o povo brigando, os irmãos brigando, diabo tu viu espírito precisar de casa? Tem que fazer casa é pra tu.<sup>32</sup>

Foi nesse momento que Maria Bonita resolveu fazer seu terreiro, pois ela acredita que se não o tivesse feito, cairiam sobre ela terríveis consequências, como ficar presa, aleijada, ou se tornar assassina. Certo é que Maria Bonita, apesar de ser chamada de mãe, por ter sido parteira, por ser mãe de santo e ter iniciado muitos filhos, também é filha e sabe respeitar a hierarquia. A etimologia da palavra hierarquia, por si só, já demonstra a

31. Objeto onde se distribuem os santos, faz-se na mesma a adoração dessas entidades, a mesa é considerada essencial para a realização das rezas dos santos católicos e outros como da umbanda.

32. Entrevista concedida em 16/09/2010.

existência de uma estrutura sagrada onde Maria Bonita está abaixo e os deuses estão no topo.<sup>33</sup>

Dona Maria Bonita aponta que alguns debocharam dela quando estava fazendo a casa para os santos, e hoje estes debochadores estão em más condições. Os filhos deles são viciados em drogas ou estão em péssima situação financeira. Já Maria Bonita se diz conformada, pois conseguiu que os filhos estudassem e adquirissem uma profissão. Ainda tinha os vizinhos e policiais que atormentavam a vida de Maria Bonita, no que concerne à implantação do terreiro.

[...] Meus vizinhos aqui eram cobras e caranguejeiras. Os vizinhos eram jogando pedra dia e noite aqui na minha casa, porque diziam que eu era macumbeira e não botava esse terecô aqui, iam me matar. Entrava eram dezesseis pessoas armadas aí dentro, ia me matar. Eu dizia: vou ficar aqui nesse inferno, bem aqui junto com vocês tropa de cão. E era batendo tambor pra amansar os doidos. Cuspiam na minha cara bem aqui. – Não vai mandar tirar terreiro aqui não. Polícia não vai me tirar daqui, os encantados têm mais poder!<sup>34</sup>

Além das perseguições da polícia, as rixas com os vizinhos e com os feiticeiros eram coisas pesadas ou ainda são, pois D. Maria Bonita afirma que benzedor não se dá com feiticeiro e vice-versa. Ou seja, ela seria a benzedeira e os outros os feiticeiros. Atualmente, o terreiro de Maria Bonita está oficialmente fechado; ela realizou um ritual de encerramento/agradecimento em 08 de dezembro de 2019. Segundo Ahlert (2016), a partir do momento que o pai ou a mãe de santo deixa de trabalhar na religião ele ou ela teoricamente estaria fraca, não por causa da idade biológica, mas por conta de não mais estar cumprindo com as obrigações ritualísticas.

No entanto, a mãe de santo acusa outros adeptos da umbanda de realizarem trabalhos para lhe derrubar. Desse modo, entende-se que há outra explicação para o fim dos trabalhos no terreiro. Ela diz:

Tô achando que foram eles que desmantelaram meu salão, desde que esse Antônio Macumba começou a trabalhar no meu salão, o salão foi acabando, porque ele trabalha é na quimbanda, junto com o Cão Negro Simplício, e aí um dia tinha um rapaz que eu tratei mais a De Jesus esse rapaz acompanhava nós também até nesse dia aqui, a rapariga dele topou com esse Simplício aí ensinando como é que ela fazia para amarrar o marido e eu pinicando o Simplício de um lado [risos] diabo tu não vai ensinar isso para essa desgraça não, porque o médium é meu.<sup>35</sup>

Poderíamos pensar que, por praticarem a mesma religião, os dois agentes do sagrado,

33. O prefixo Hiera vem do grego que significa sagrado. Neste caso a mãe-de-santo em questão é submetida a uma estrutura sobrenatural. <https://origemdapalavra.com.br/pergunta/etimologia-palavra-hierarquia/>.

34. Entrevista de 16/09/2010.

35. Conversa de 17/05/2011.

Dona Maria Bonita e Seu Antônio, teriam algo que os unisse, mas não é isso que acontece. Cada terreiro é único, cada entidade recebida realiza atividades próprias, condizentes com sua personalidade e com a formação da casa. Há uma guerra não declarada entre os pais e mães de santo que gira em torno de acusações de charlatanismo, bruxaria, pacto com o maligno e relações incestuosas. No caso de Maria Bonita, em vez de receber ajuda do sacerdote afro-religioso em questão, foi ter apoio do bispo, Dom Cornélio Chizzini, como já foi relatado. Segundo Brandão, esse tipo de relação entre sacerdotes católicos, kardecistas e agentes populares mediúnicos é comum, podendo servir aos interesses de legitimação desses agentes populares.

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

De certa forma, foi isso que aconteceu no caso acima: mesmo que em princípio Maria Bonita não tivesse intenção de obter vantagens da relação com o Bispo, a autoridade exercida por ele, sua personalidade forte e a tolerância com outras religiões levou-a a poder respirar aliviada por algum tempo, longe de perseguições, até poder levantar-se e se afirmar como uma espírita umbandista.

## 7 | CONCLUSÕES

Buscamos relatar os momentos mais importantes da vida da mãe de santo Maria Bonita. Momentos esses que se alternam entre o sofrimento de ter que negligenciar o pedido das entidades, mas também de seguir seus conselhos, obtendo a vitória por ter se tornado uma mãe de santo. Nessa trajetória de negociação, acordos e negligências, essa personagem foi se formando enquanto mãe de santo e aprendendo na prática os preceitos de sua religião.

As singularidades de sua história constituíram sua identidade como a única pessoa, como ela diz, a receber uma entidade, Mãe Marina, seja em Tocantinópolis ou em qualquer outro lugar. Uma mãe de santo que sofreu, durante sua trajetória, os preconceitos por sua condição de mulher e dirigente de uma religião afro-brasileira, a ponto de ser chamada de prostituta e macumbeira, enquanto trabalhava com independência dos homens para criar os filhos sozinha. Uma descrente que veio a acreditar em espíritos depois de uma promessa a Nossa Senhora da Conceição, ainda que já tivesse passado por inúmeras provações.

Assim se construiu a história de vida de Maria Bonita. Nos seus relatos, ora ela se apresentava como uma sacerdotisa de umbanda, ora era a mulher solteira que cozinhava, alugava quartos de casa para sustentar a família. O que marca a identidade de Maria Bonita é o estar se construindo constantemente na relação com seus guias espirituais e nos registros mutantes acionados pela memória, diante das novas necessidades da situação no presente.

Começamos a perceber que o que faz a experiência formadora é uma aprendizagem que articula, hierarquicamente: saber-fazer e conhecimentos, funcionalidade e significação, técnicas e valores num espaço-tempo que oferece a cada um a oportunidade de uma presença para si e para a situação, por meio da mobilização de uma pluralidade de registros (VENÂNCIO; ARRUDA, 2017, p. 216).

Maria Bonita não aparece em jornais, revistas ou filmes. Contudo, suas relações com os encantados permitiram-lhe estabelecer relações sociais com outros agentes religiosos e com outras religiões. Na maioria dos relatos, memórias lacunares e, muitas vezes, obscuras, o que prevaleceu para nossa observação foram as contradições e paradoxos de uma vida. Nestes impasses, Maria Bonita nunca esteve sozinha diante da liberdade de escolha, mas foi mediada pela cultura do seu grupo e guiada por suas mestras espirituais. Através das narrativas destas, das suas filhas de santo e dos fragmentos de memória da médium acionados a cada nova incorporação, a história de Maria Bonita também vai se renovando.

## REFERÊNCIAS

AHLERT, Martina. **Carregado em saia de encantado**: transformação e pessoa no Terecô de Codó. *Etnográfica*, vol. 20, núm. 2, junho, 2016, pp. 275-294.

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

BARROS, Rachel Rocha de Almeida. **O filho de uma rainha** – reflexões sobre parentesco ritual e seus

paralelos com a vida terrena. ICS/ UFAL, artigo, 2007.

BASTIDE, Roger. O sagrado Selvagem. **Revista Caderno de Campo**, v. 2, n. 2, 1992. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/40311/43196>. Acesso em: 20 jan. 2020.

BOYER-ARAUJO, Veronique. “**Macumbeiras**” e “**crentes**”: as mulheres veem os homens. Horizontes Antropológicos, janeiro de 1995.

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

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

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

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

LEVI, Giovanni. Os usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, p.167-182, 1998.

LIMA, Ivan Costa; SILVA, Jaqueline Dayane C. da; SINDEAUX, Juliana Barbosa. **Mulheres de Terreiro em Marabá**: suas falas e representações. Anais da V REA – Reunião Equatorial de Antropologia, Maceió – AL, julho de 2015.

MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. **Pajelança e encantaria amazônica**. São Paulo, 1998.

RABELO, Miriam. **A possessão como prática**: esboço de uma reflexão fenomenológica. Mana, 14 (1): 87-117. 2008.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. São Paulo: Nova Aguilar, 1994.

SCAMPA, Pe. Carmelo Di Gregorio. **Dom Cornélio Chizzini**. Diocese de Tocantinópolis – TO, 1991.

SODRÉ, Jaime. **Da Diabolização à Divinização**: a criação do senso comum. – Salvador: EDUFBA, 2010.

VENÂNCIO, Sariza Oliveira Caetano. **Tenda Espírita Umbandista Santa Joana d’Arc**: a Umbanda em Araguaína. 2013. 200p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão. São Luís: CPGCS/UFMA.

\_\_\_\_\_; ARRUDA, Mayane Rumão de Souza. Fazer-se mãe de santo: uma trajetória espiritual de Maria Luiza da Conceição. In: SILVA, Idelma Santiago et al (Org.) **Mulheres em perspectiva: trajetórias, saberes e resistências na Amazônia Oriental**. 1ª ed. – Belém [PA]: Paka-Tatu, 2017.

Atena  
Editora  
Ano 2022



UFMA  
**PPGS**  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
SOCIOLOGIA



Atena  
Editora  
Ano 2022



UFMA  
**PPGS**  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
**SOCIOLOGIA**

