

# DAS PERSEGUIÇÕES POLICIAIS À “MORALIZAÇÃO E SISTEMATIZAÇÃO DAS PRÁTICAS E CRENÇAS RELIGIOSAS”: O LUGAR DO FEITICEIRO NA CULTURA NACIONAL

Jéssica Cristina Aguiar Ribeiro

Um aspecto que tal trabalho buscou contemplar é análise sobre o imaginário urbano configurado com as condutas de moralização e sistematização de práticas afro-religiosas, vistas primeiramente como símbolos de atraso e desestruturadoras da ordem.

Para Freitas (2009) :

Os terreiros foram tidos como espaço de resistências contra-hegemônico à opressão elitista e às pressões homogeneizantes das classes dominantes pelas populações subalternas- o que fez dos terreiros o elemento primórdio para a caracterização do processo civilizatório e identitário afro-brasileiro (...). Por conta das muitas perseguições sofridas, oficializadas por regimes políticos xenófobos e por ideário etnocêntrico de branquitude e europeidade , já no início do século XX os terreiros acompanharam o processo de expansão e ocupação periférica dos grandes centros urbanos. Tal expansão foi, na verdade, parte de um projeto de modernização e industrialização da nação, que, buscando em ideais eugenistas (...). A idéia de civilidade estava estritamente relacionada à quebra dos antagonismos entre tradição *versus* modernidade, cultura popular *versus* cultura erudita, povo *versus* elite .( p.234/235).

Portanto, é necessário voltar a analisar os terreiros, para entender a moralização das crenças religiosas, uma vez que as práticas mágico- religiosas foram vistas como o reverso do moderno, e na intenção de “embranquecer”, “civilizar” a sociedade, as ações de perseguição aos terreiros, carregavam as idéias da época: eugenia, modernidade, civilidade. Logo, os terreiros e as práticas são vistos como expressões de manifestações primitivas, arcaicas e anti-modernas, portanto deveriam ser expurgadas.

Nesta perspectiva, que Machado (1999), informa:

A festança estava no auge, os tambores retumbavam e se faziam ouvir longe, do Itapicuru ao Codozinho. A polícia poderia vir, prender e massacrar, mas a festa estava boa (...). A cadeia da Pajelança, com o seu grande galpão, tornaram-se pequena para abrigar os macumbeiros presos pela ação arbitrária cometida pelos policiais (p.191)

A prática de prender, perseguir “macumbeiros” e invadir e fechar terreiros perdurou anos e isso tem a ver com a representação que se tinha; o imaginário é uma construção simbólica e no que diz respeito a essas práticas consideradas como feitiços. Esse imaginário tinha uma estruturação negativizada, que só fora invertido tal estigma a partir da luta de líderes religiosos e dos próprios movimentos sociais que reivindicavam a identidade dos negros.

Sobre a construção do campo religioso e a relação religião moralidade, assim se posiciona Bourdieu(2005)

[...] uma estrutura mais diferenciada e mais complexa, ou seja, em direção a um campo religioso relativamente autônomo, se fazem acompanhar por um processo de sistematização e de moralização de práticas e das representações religiosas que vai do mito como (quase) sistema objetivamente sistemático à ideologia religiosa como (quase) sistema expressamente sistematizado (...). Desta maneira, o processo moralizador (...) marcado fundamentalmente pela “transferência da noção de pureza da ordem mágica para a ordem moral (p.37-38)

Com essa ideia de moralização das práticas mágico-religiosas associadas ao processo de modernização do Brasil, o terreiro não fica alheio a essa questão, ao contrário é o lócus privilegiado para se observar essa preocupação de “civilizar”, e a Umbanda, passa a ser a expressão máxima da religião aceita, normalizada e dentro dos padrões modernizadores.

Segundo Reis (2010, p.29), a intolerância para com as práticas mágico-religiosas de referencial africano não se restringiu a pequenas cidades do Estado do Maranhão ( como foi o caso de Caxias e Codó), mas dominava as preocupações da elite brasileira no final do século XIX e início do século XX.

Logo, ressalta Reis (2010, p.30), se as religiões africanas no Brasil, conseguiram sobreviver e se desenvolver, reelaborando-se e interpenetrando-se à religião oficial, não conseguiram de todo escaparem da ação repressora da Igreja e do Estado.

Diante desta vertente, houve interesse em pesquisar como as práticas mágico-religiosas foram encaradas e perseguidas, e como principalmente na década de 1960 aos poucos conseguiram se legitimar em torno da Umbanda, como uma religião que homogeneizou várias práticas e com o que Bourdieu (2005, p.35) categorizou de “processo de moralização e sistematização das crenças religiosas”, houve uma mudança de estigma e da maneira de tratar tais práticas.

Ressalto o conceito de legitimação para se buscar compreender como tal processo se deu em relação às práticas mágico-religiosas.

Ortiz (1999, p.163) considerou o conceito de legitimação derivado da sociologia weberiana e encerra dois sentidos que, embora complementares são, entretanto distintos. Ele é ora utilizado na acepção de justificativa de uma instituição social, ora significando um tipo de dominação qualquer. Neste sentido, as práticas mágico-religiosas por longo tempo recriminadas e perseguidas, buscaram legitimar-se.

Como todo sistema simbólico, a Umbanda tende a legitimar a objetivação dos elementos de ordem sagrada que se encaixam dentro da lógica de um universo religioso. Este esforço de legitimação, de explicação do mundo, é necessário,

pois um valor novo que emerge no seio da sociedade brasileira (ORTIZ, 1999, p.163).

Desta maneira, compreendo que os elementos legitimadores da Umbanda dizem respeito a um esforço de afirmação. Os cultos africanos já existiam no Brasil desde os tempos da escravidão, reprimidos como uma forma de dominação dos colonizadores, para desestruturar a organização física e simbólica dos africanos que foram escravizados aqui, tempos depois a forma de recriminação passou a ter todo um aparato jurídico, e a entrada em cena da Umbanda, dentro do “mercado de bens simbólicos” constituiu uma mudança significativa na estruturação da sociedade brasileira.

Mas antes de tratar da legitimação, faço algumas considerações sobre as perseguições às práticas mágico-religiosas. Para tanto, lanço mão de alguns dados de Códigos de Postura do século XIX (apud FERRETTI, 2001; 2004) e relatos jornalísticos.

Ferretti (2004, p.20) ressalta que com o fim da Inquisição em Portugal (1821) e a Independência do Brasil (1822), era de se esperar que o negro passasse a professar mais livremente suas religiões tradicionais, mas essa liberdade teve de ser conquistada palmo a palmo, pois a preocupação com a feitiçaria continuou muito forte e o negro continuou a ser visto como feiticeiro, exemplifica com o Código de Postura do século XIX do município de Codó, que determinou:

“Toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo” (Lei 241, Art 22- 3\09\1848 Apud FERRETTI, 2004, p.20).

Este é um exemplo como eram tratadas as práticas mágico religiosas, esse Códigos de Postura, é revelador do empenho que o Estado tinha em “moralizar” a sociedade, era preciso banir as crenças religiosas que eram estigmatizadas como macumba ou feitiçaria, porque estas numa escala hierárquica religiosa, estavam numa instância menor e ainda em situação pejorativa, por isso eram criminalizadas.

A respeito de tal postura, pode-se questionar: porque essas práticas que já existiam no Brasil há tempos bastante remotos causavam tanta preocupação no final do século XIX a meados do século XX?

Uma explicação possível é a que Reis (2010) faz:

[...] se no Período Colonial tais práticas e crenças eram combatidas por apresentar uma ameaça ao sistema econômico e social que foi o regime escravista, do Período Republicano, seu combate se deu em nome de um ideário moderno, que permeava o imaginário [...]. Nesse sentido, toda e

qualquer postura ou prática que remetia o destino do país a um passado escravista ou a uma herança africana era extremamente condenada, visa como primitiva ou bárbara afastar a nação dos caminhos trilhados pelos países da Europa, ou seja, rumo a modernidade, civilidade e cristandade (p.42)

Desta maneira, é que compreendo que a estigmatização e criminalização das práticas mágico-religiosas no Período Republicano, com efeito, está relacionada a esse ideal de modernidade que a autora expressa.

Assim sendo, cabe refletir o que Sevchenko(1998) expõe sobre a configuração da República no Brasil, não era só uma nova forma de governo que se instaurava, mas uma nova ordem:

Na visão de mundo das elites dominantes da Jovem República era necessário, extirpar ou, ao menos dissimular, a 'sujeira', a 'fealdade', a 'doença' e a 'ignorância', que remetiam o país ao seu passado imperial, escravocrata e, mais remotamente colonial. (p.75)

A associação das práticas mágico-religiosas ao africano já remetia uma *sujeira*, e a categorização nos Códigos de Posturas e Penal de tais práticas de feitiços e \ou macumba revelava uma repulsa, já que não se adequava aos novos tempos, as advinhações, curas, práticas de pajelança demonstravam apego a práticas primitivas, de "ignorância", logo deveriam ser extirpadas.

E os conceitos de civilidade e modernidade, tão em voga no século XIX, são também parte desse ideário de republicano que se instaurou no país, e no século XX quando a República efetivamente se firma e lança as suas bases, tais conceitos passam a permear o imaginário das cidades e fazer parte do projeto de construção da "nova história" que os republicanos buscavam para o Brasil.

Civilização e progresso, termos privilegiados da época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais. Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estágios sucessivos [...] esses estágios, eram entendidos como únicos e obrigatórios já que toda a humanidade deveria passar por eles [...] (SCHWARCZ, 1993, p.58)).

Nesta perspectiva, é que tais conceitos foram concebidos pelos republicanos como parte da nova ordem que se implantava no Brasil, mas havia obstáculos, que eram, por exemplo, as práticas mágico-religiosas já parte da história brasileira, mas de um passado que precisava ser esquecido, a saber, o escravocrata, tinha a ver com uma questão

de identidade nacional, que deveria se pautar em valores universais, como o de progresso e civilização.

Desta forma, lanço meu olhar sobre um periódico caxiense, CRUZEIRO, que não só combateu as práticas mágico-religiosas por meio do discurso em Caxias, como seus cronistas também associavam tais práticas a isso que acabara de ser exposta, a história que deveria ser imêmore.

As práticas fetichistas persistem entre nós e ainda por muito tempo desafiarão a mais decidida contraposição da sociedade organizada. É que ellas encontram clima propício na ignorância do povo e enérgico estimulante na nossa formação histórica e social. Foi, effectivamente, o africano transportado para o Brasil como escravo, o portador da maior parte dos cultos fetichistas, tão difundidas em quasi todas as regiões do Paiz, mormente na Bahia e no Maranhão (JORNAL CRUZEIRO, Caxias-ma, 03\02\1934).

Ora, se o negro escravizado (ai colocado como o africano) ai é colocado como o portador das práticas fetichistas, daí já se pode perceber que tais práticas em sua emergência já vem carregadas do estigma negativo, visto que o escravo era aquele que por séculos foi encarado como mercadoria, portador de uma cultura bárbara, inferior, suas crenças também eram vistas desta forma, era portanto, necessário baní-las do Estado Brasileiro.

Ferretti (2001, p.38) esclarece que embora a Constituição Republicana assegurasse liberdade de culto a todas as religiões, o Artigo 157 do Código Penal de 1890 permitia que se reprimissem as religiões negras.

Ressalta ainda, que se as posturas maranhenses e as notícias de prisões de pajés da capital (São Luis) falavam em feitiçaria, curandeirismo e pajelança, o referido Código Penal introduziu outros *bodes expiatórios*, como o espiritismo e a cartomancia, e acrescenta:

Para julga crimes e contravenções previstas nos artigos 157 e 158 daquele Código Penal, foi criado o Serviço de Higiene Administrativa na União, em 1904. Em 1920, foram criados o Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP) e a Polícia Sombria, que, com a Polícia Civil, iriam fiscalizar macumbas, candomblés, espiritismo e outras que como aqueles eram responsabilizados pela ‘alienação mental’\ loucura em nosso país. (FERRETTI, 2001, p.38)

Depreende-se desses dados, que de fato, as práticas mágico-religiosas eram vistas a partir da República, uma questão de polícia, mas também um caso de higiene-sanitária, logo reguladas por departamentos que deveriam cuidar da *saúde pública*.

Tanto era que foi criado um artigo num outro Código Penal em 1932, que era combatido o crime de curandeirismo e magia, e a Lei das Contravenções Penais em 1940, que passou a vigorar em 1942, segundo Ferretti (2001, p.43) esta Lei incluía entre os crimes contra a saúde pública: “exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica (artigo 282), charlatanismo (artigo 283) e curandeirismo (284)”.

Ferretti (2001, p.44) acrescenta sobre as perseguições, que após 1950, a Igreja Católica liderou uma campanha contra o espiritismo e a umbanda, *feiticeiros e bruxos*. A autora revela tal situação pela matéria publica no Jornal Pequeno, num boletim das “Santas Missões”, em 1º de fevereiro de 1953, que dizia:

Os sequazes e fatores do espiritismo, macumba, feitiçaria, bruxaria, além do pecado que contém, do mal que fazem a si mesmo e aos outros e do escândalo que dão, incorrem também penas gravíssimas cominadas contra a Igreja: no mesmo instante que exercem as obras acima determinadas ficam excomungados, isto é, separadas da comunhão com os fiéis e privados de todos os bens espirituais, cuja distribuição é confiada à Igreja.

Neste sentido, verifica-se todo um combate às práticas já referidas, não só o Estado tratou de perseguir, mas a Igreja Católica também, tendo como veículo divulgador de tal perseguição, a Imprensa.

Diante dos dados expostos, considero que de 1848, com o Código de Postura de Codó, que previa penalidade contra quem curasse feitiço, passando por 1904, com o Serviço de Higiene Administrativa, que fiscalizava macumbas e candomblés, o novo Código Penal de 1932 que era contra magia e curandeirismo e por fim a Lei das Contravenções Penais em 1940 que reprimia curandeirismo percebe-se que o final do século XIX a meados do século XX, houve várias perseguições às práticas mágico-religiosas. Com efeito, fora criado todo um aparato capaz de regular as crenças permitidas no Brasil e as condenadas.

A Imprensa também contribuiu na formação desse imaginário negativo das práticas mágico-religiosas, como enfatiza Silva (2008, p.42), muitas foram às notícias que descaracterizaram as práticas afro-brasileiras e contribuíram para a estigmatização negativa, bem como perseguição destas, dito isto, expõe a matéria:

#### **MACUMBA E NUDISMO IMPERANDO EM CODÓ:**

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

verdadeiro animal de cargas e nos deixou numa marca indelével de seu fetichismo e de sua credulidade supersticiosa [...] (JORNAL PEQUENO, 28\10\1953 apud SILVA, 2008, p.42)

Percebe-se a preocupação em combater o terecô, a prática de matriz africana mais propagada nos terreiros de Codó, a matéria já inicia com certo desespero, que é também uma indignação, o fato de a elite se retrai e o terecô se espalha, com suas características que remetem ao escravo, fortemente estigmatizado. Logo, a imprensa tanto contribuiu para fomentar representações pejorativas das referidas práticas, como foi também um aparelho de perseguição delas.

Sobre essas perseguições, Bita do Barão, fala:

Era, era muito perseguida, para nós dançar um tambor tinha que dançar nas matas, escondido, dentro do mato por causa da polícia, porque a polícia ia atrás mesmo [...] depois de muito tempo de perseguição da polícia, todo tempo atrás, eu comecei com 18 anos, 20 anos por aí, a pedir misericórdia, a mostrar, mas foi difícil. (entrevista cedida em 08\07\2011)

Bita do Barão se refere ao início da sua vida religiosa, quando começou os seus trabalhos, que como outros, foi também perseguido. Mas com a abertura de sua Tenda na cidade de Codó em 1954, aos poucos foi tendo credibilidade e foram cessando as perseguições, anos depois foi honrosamente reconhecido.

“[...] estabeleceu-se a divisão entre os que praticavam religião (atividade legal) e os que praticavam magia (atividade ilegal), objeto de maior perseguição policial [...]” (FERRETTI, 2001, p.38).

Com efeito, é nesse ínterim da mudança da magia para religião, que há todo um processo de moralização e sistematização das crenças religiosas.

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como *magia* ou como *feitiçaria*, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo *primitiva*, quanto uma religião inferior e contemporânea logo profana e profanadora [...] (BOURDIEU, 2005, p.43\44)

Durkheim (2000, p.20) ao analisar as formas elementares da vida religiosa, percebe o que Bourdieu (2005) posteriormente refere-se na citação acima, há uma hierarquia nas crenças religiosas.

No que concerne ao caso específico do Maranhão, Ferretti (2001, p.46) esclarece que há de fato um cessar nas perseguições no Estado entre 1966\70, fato já exposto no tópico dos terreiros (5.2). Interessante é perceber que essa mudança ocorre principalmente pelo fato de que tais práticas, perseguidas por vez isoladamente, como acusação de pajelança, curandeirismo, feitiçaria, passaram a ser toleradas quando unificadas em torno de uma religião, a Umbanda, vista então como parte da cultura maranhense e nacional, e aquele categorizado de *bruxo, feiticeiro*, passa a ter lugar nessa cultura e identidade nacional.

Esclareço o papel da Umbanda, como religião capaz de legitimar as então práticas mágico-religiosas, e sair da escala de inferior e passar a concorrer com outras religiões, tendo nas federações de culto Afro-Brasileiro, principais instituições de respaldo legitimador.

A dinâmica das tendências dos terreiros do Maranhão passou ao longo dos anos por um processo de mudanças, tendo em vista que nas primeiras décadas do século XX a Umbanda desponta como uma religião que já nasce diante de um processo sincrético e de branqueamento, pois em seu conjunto de adeptos há muitas pessoas de camadas médias da sociedade. Além disso, essa religião procura se definir como uma doutrina genuinamente nacional por possuir características e muitos símbolos da religião africana, indígena e católica, além da doutrina do espiritismo kardecista [...]. A Umbanda propagou-se rapidamente no território brasileiro e chega ao Maranhão por meio de José Cupertino na década de 1950, neste sentido, a Umbanda adquire respaldo legal em relação a outros cultos como a Pajelança, por exemplo. (SILVA, 2008, p.21)

Destarte, a Umbanda se afirma como religião que é sincrética por constituição, e nem por isso deixa de ser brasileira, percebe-se aqui uma mudança significativa, enquanto as práticas mágico-religiosas eram associadas aos negros escravizados, a Umbanda se impõe como uma religião brasileira, não obstante, ter referencial africano em sua matriz.

Outro dado relevante que Silva (2008) trouxe é o respaldo legal que a Umbanda adquire, e no Maranhão esse processo de legitimação começa a acontecer em 1960.

“[...] A legitimação é sensível no que diz respeito ao mercado religioso onde a Umbanda, considerada num passado recente como heresia, torna-se, pouco a pouco, um sistema religioso aceito pelas outras profissões da fé [...]”. (ORTIZ, 1999, p.15)

De fato, o processo de legitimação é um fator importante para se entender as mudanças nos discursos, representações e práticas sobre as crenças de matriz africana.



Com a institucionalização da Umbanda e a criação das federações, a religião desenvolve um processo de maior respeito diante das autoridades policiais [...] há grande possibilidade da redução das perseguições policiais ter ocorrido a partir do governo de José Sarney, que sua ação governamental (1966\1970) tenha sido favorável às manifestações da religião afro-brasileira no Maranhão (SILVA, 2008, p.56-58)

Essa afirmação de Silva (2008) é recorrente em algumas outras fontes já citadas neste trabalho, que Sarney iniciou um processo de valorização da Umbanda, através do respeito e incentivo de criação das federações, contribuir por não só acabar com as perseguições policiais, como colocar tal religião como parte da cultura maranhense e nacional.

No que se refere às federações, Ortiz (2005) traz significativas reflexões sobre o poder legítimo destas:

Nesse processo de sistematização de produto umbandista, uma centralização de poderes decisórios torna-se indispensável; é aqui que as federações vão se manifestar com toda força. A finalidade desses órgãos é centralizar e monopolizar o poder, transformando-se ao mesmo tempo nos únicos representantes legítimos, até mesmo legais, da religião [...] (p.186)

Neste sentido, Silva (2008, p.57) revela que no Maranhão a entidade capaz de assegurar legitimidade da Umbanda foi à Federação, e esta passou a regular essa religião em todo o Estado, e Codó não ficou alheia a isso.

Ferretti (2001, p.168) revela que Bita do Barão depois de um tempo que abriu a sua Tenda em Codó, foi representante regional da Federação de Umbanda e Culto Afro-Brasileiro do Maranhão.

Mas Barros (2009, p.39) mostra que por rivalidade entre Bita do Barão e Maria Piauí, Codó deixou de ter um representante legal na referida Federação.

Bitá do Barão é um exemplo vivo dessa mudança de estigmas e de tratamento dos cultos de matriz africana, ele como expôs em entrevista, sofreu perseguição policial *por dançar tambor*, mas ao criar a Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá em Codó em 1954, e anos depois se filiou à Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão, conseguiu legitimidade, e em tempos depois em 1993, conseguiu lugar expressivo na chamada cultura nacional, com o recebimento do título de Comendador da República, e ao longo dos anos, o festejo de sua Tenda tem entrado a agenda cultural do Estado, mas também do Brasil, visto que pessoas de vários estado do país participam.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado.** Bauru, São Paulo: Edusc,2007.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado.** Lisboa, Editorial Presença,1997.

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

BARROS, José de Assunção. **O Campo da História: especialidades e abordagens.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Projeto de Pesquisa em História.** Petrópolis: Vozes, 2008.  
4ª edição

\_\_\_\_\_. **Cidade e História.** Petrópolis: Vozes, 2007.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações.** São Paulo, Civilização, 1971, v1-2 ( edição original em 1960)

BARROS, Sullivan Charles. **Enciclopédia Do Maranhão: Codó. Leia Hoje.**Ano VI, nº 49, 2000.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle das Impressões em uma aldeia do Himalaia. In: **Desvendando Máscaras Sociais.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BRESCIANNI, M. M. M., **“História e historiografia das cidades, um percurso”.** In:historiografia brasileira em perspectiva.São Paulo: texto, 2003.

BURKE, **A Escrita da História: novas perspectivas/Peter Burke (org);** tradução de Magda Lopes- São Paulo: Editora UNESCO. 1992. -(Biblioteca Básica).

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

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1992

\_\_\_\_\_.Compreender. In: A MISÉRIA DO MUNDO, Rio de Janeiro: Vozes. 2008

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronald. **Domínios da história.** Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

COSTA, Wagner Cabral da. **Sob o Signo da Morte: o poder oligárquico de Vitorino e Sarney.** São Luis: Edefma, 2006.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. Companhia das Letras, 1990. 1ª Ed. [*Le città invisibili*, 1972]. Tradução: Diogo Mainardi.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**, Entre Práticas e Representações. Rio de Janeiro: DIFEL, 1990

CHALHOUB, Sydney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial**/ Sydney Chalhoub. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da História** (M. de L. Menezes, Trad.). São Paulo: Forense Universitária, 2002 (Original publicado em 1975).

\_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**/ Michel de Certeau. Tradução de Ephraim Ferreira Alves- Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares Da Vida Religiosa – O Sistema Totêmico na Austrália**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

\_\_\_\_\_. **Pajelança do Maranhão no século XIX, o processo de Amélia Rosa** \Mundicarmo Ferretti (org). São Luis: CMF\FAPEMA, 2004

\_\_\_\_\_. **Terra do Caboclo** \Mundicarmo Ferretti (org). São Luis: CMF\FAPEMA, 1994

\_\_\_\_\_. **Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís- a Casa de Fanti-Ashanti** \Mundicarmo Ferretti (org). São Luis: CMF\FAPEMA, 2000

\_\_\_\_\_. **Comissão maranhense de folclore**. Boletim 39, São Luís, dezembro de 2007

\_\_\_\_\_. **Comissão maranhense de folclore**. Boletim 42, São Luís, dezembro de 2008

\_\_\_\_\_. **Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias**. São Luís: UEMA Editora, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**: Rio de Janeiro: Graal, 1982

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2001

FREITAS, Ricardo Oliveira de. **Quando o voluntariado é axé: a importância das ações voluntárias para a caracterização de uma religião solidária e de resistências no Brasil.** In: Leituras afro-brasileiras: terreiros, religiosidades e saúde/ Ana Cristina de Souza Mandarino; Estélio Gomberg (org)\_ São Cristovão: Editora UFS; EDUFBA, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1990.  
-----**O Saber Local; Novos ensaios em Antropologia Interpretativa.** Petrópolis; Editora Vozes, 1999.

GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas e sinais.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HOBBSAWM, Eric J. A era das revoluções: 1789-1848. RJ, Paz e Terra, 1977.

JUNIOR PEREIRA, Davi. **Tradição e Identidade: A feitura de Louça no Processo de Construção de Identidade Da Comunidade de Itamatatua – e Alcântara Maranhão.** In: Insurreição de saberes: práticas de pesquisa em comunidades tradicionais. Interpretações do Maranhão\ organizadores, Cynthia Carvalho Martins... [et al]; autores, Davi Pereira Júnior...[et al].-Manaus: Universidade do Estado do Amazonas- UEA, 2011.

LE GOFF, Jacques. “História”. In: **História e Memória.** Campinas: Ed. UNICAMP, 1994.

**JORNAL CRUZEIRO**, Caxias-Ma, 03\02\1934. In: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Caxiense.

**JORNAL TRIBUNA DO MEARIM**, Bacabal, 1977, p.05. In: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Caxiense.

**JORNAL DIÁRIO DE PERNAMBUCO**, seção OPINIÃO, Recife, quarta-feira, 11 de maio de 1994, disponível em; [www.jornaisdigitalizados.br](http://www.jornaisdigitalizados.br), acesso em 17 de maio de 2011

LÉVI-STRAUSS, C. “**O feiticeiro e sua magia**”. In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967[1949].

\_\_\_\_\_. “**A eficácia simbólica**”. In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967[1949]

LODY, Raul. **CANDOMBLÉ: Religião e Resistência Cultural.** São Paulo: Ática, 1998

LÔBO, Libânio da Costa. **Vulto Singular, em meio a rico mosaico.** Rio de Janeiro: ALLPRINT Impressões e Serviços, 2003.

MACHADO, João Batista. **Codó, Histórias do fundo do baú.** São Luis: FACT/UEMA, 1999.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo, 1942-**Nietzsche e a verdade**/Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **História oral: como fazer , como pensar/** José Carlos Sebe Bom Meihy; Fabíola Holanda- São Paulo: Contexto, 2007.

NASCIMENTO, Francisco Alcides do; MONTE, Regianny Lima (org). **Cidade e Memória/** Francisco Alcides do Nascimento;Regianny Lima Monte (Orgs)- Teresina. PI. EDUFPI/ Imperatriz-MA. Ética. 2009.

NIETZCHE, Fridrich. **Da utilidade e das desvantagens da Historia para a vida.** In: Obras incompletas. São Paulo: Nova Cultural Ltda,1996.

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

ORTIZ, Renato, 1947. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**Renato Ortiz. --São Paulo: Brasiliense, 1999.

PEIRANO, M. **A favor da etnografia.** Série Antropologia 130. Brasília: Universidade de Brasília (Departamento de Antropologia), 1992.

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

\_\_\_\_\_.**Cidades Visíveis, Cidades Sensíveis, Cidades Imaginárias.** Revista Brasileira História, janeiro-junho, ano/vol 27., numero 053.Associação Nacional de História. São Paulo, Brasil, pp11-23.

\_\_\_\_\_.**O Imaginário Urbano: visões literárias sobre o urbano** (Paris-Sandra Jatahy Pesavento.) Porto Alegre. Ed. Da UFRGS, 1999.

\_\_\_\_\_.**Muito Além Do Espaço, Por Uma História Cultural Do Urbano.** São Paulo, Brasil.1995

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

PORTELA, Patricia e MARTINS, Cynthia Carvalho. **O poder e a autoridade dos autodesignados pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: Religiosidade e Territorialidade na Baixada Maranhense.** Rio de Janeiro, 2011

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

RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar. **LEMBRANÇAS E ESQUECIMENTO DE UM PASSADO FABRIL: “A Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão”- disputa de memória e o imaginário progressista em Codó no final do século XIX A**

**MEADOS DO XX**, Caxias, 2010.(Artigo Científico Apresentado À Disciplina História Moderna I, ao Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA)

SANTOS, Ildener Almeida dos. **As manifestações culturais de Codó e a Formação da Identidade de um povo: passando pela escola**. Codó, 2007(Monografia apresentada ao Curso de Pedagogia da UFMA)

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

SILVA, Márcia Andréa Teixeira da. **Liberdade de culto: uma abordagem do processo de diminuição às perseguições policiais em terreiros de Culto Afro-Brasileiro em São Luís na década de 1960** . São Luis, 2008. (Monografia Apresentada ao Curso de História da UEMA)

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçarias e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986

TAYLOR. Os períodos étnicos. In: *A Sociedade Primitiva*. Tradução Maria Helena Barreiro Alves. Portugal: *Editorial Presença*; Brasil: *Livraria Martins. Fontes*, 2005.. v. I. p.41-66

WEBER, Max. **Ciência e Política**- duas vocações. São Paulo: Martin Claret, 2009.

AUDIOVISUAIS:

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

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