

PUNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**THIAGO LIMA DOS SANTOS**

**MARANHÃO TERRA DE PAJÉ:** a pajelança em São Luís do Maranhão na passagem  
do século XIX para o XX.

São Luís  
2017

**THIAGO LIMA DOS SANTOS**

**MARANHÃO TERRA DE PAJÉ: a pajelança em São Luís do Maranhão na passagem do século XIX para o XX.**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais PPGSoc, da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

**Orientador:** Prof. Dr. Sergio Figueiredo Ferretti.

São Luís  
2017

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

SANTOS, THIAGO LIMA DOS.

MARANHÃO TERRA DE PAJÉ : a pajelança em São Luís do Maranhão na passagem do século XIX para o XX / THIAGO LIMA DOS SANTOS. - 2017.

247 f.

Orientador(a): SERGIO FIGUEIREDO FERRETTI.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão, SÃO LUÍS, 2017.

1. Pajelança. 2. Religiões Afro-maranhenses. 3. Tambor de Mina. I. FERRETTI, SERGIO FIGUEIREDO. II. Título.

## **THIAGO LIMA DOS SANTOS**

**MARANHÃO TERRA DE PAJÉ: a pajelança em São Luís do Maranhão na passagem do século XIX para o XX.**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais PPGSoc, da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais..

Aprovada em \_\_\_ / \_\_\_ / 2017

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Sergio Figueiredo Ferretti (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dr. Luis Nicolau Parés  
Universidade Federal da Bahia

---

Profª Drª. Mundicarmo Maria Rocha Ferretti  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos  
Programa de Pós-Graduação em História.  
Universidade Federal do Maranhão

---

Profª Drª. Marilande Martins Abreu  
Universidade Federal do Maranhão

---

Profª Drª. Elizabeth Maria Beserra Coelho (Suplente Interno)  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dr. Adroaldo José Silva Almeida (Suplente Externo)  
Instituto Federal do Maranhão

*Dedico essa tese a Camila Portela,  
por tanta coisa nesses últimos  
tempos que nem sei...*

## AGRADECIMENTOS

Algumas pessoas me deixaram marcas positivas no período de elaboração desse trabalho de forma que sinto-me impelido a fazer referência a algumas delas.

Agradeço à minha amada avó Conceição que desde o “pré-escolar” vem me ensinado a ler e a escrever as coisas da vida e que batalhou pela minha “criação”. Ao meu avô Joaquim (*in memorian*) que ainda faz falta. Aos meus pais que sempre me mostraram que é preciso continuar mesmo quando parece não haver caminhos. Aos meus irmãos, que mesmo distantes me fizeram refletir sobre um certo número de coisas para as quais ainda não tirei conclusões.

Agradeço infinitamente à Camila Portela, companheira, esposa, namorada, confidente, psicóloga, analista, etc. por ter me ajudado a acreditar em mim mesmo, por partilhar as dificuldades, por ter sido fundamental para aguentar o longo e penoso ano de 2016, por entender minhas rabugices, por entender a minha “ausência dentro de casa”, por entender as minhas vagas respostas “umhum”, “sim”, “é”, “você que sabe”, ciente de que eu sequer tinha escutado a pergunta. Para você obrigado nunca vai ser o bastante.

Devido ao processo de reforma e mudança para o nosso apartamento, estendo os agradecimentos aos pais dela (Maria Assunção e Rogério) que me aceitaram em sua casa como um dos seus.

Aos companheiros do Colun que me receberam muitíssimo bem e torceram por mim, Carolina Portela, Ulisses, Ângelo, Janílson, Beatriz Bartolomeu e Reginaldo (*in memorian*). Agradeço em especial à Ari, que compreendeu a necessidade de me ausentar de sala de aula em alguns momentos nessa reta final e a Inácio que além de ser um excelente interlocutor desde a qualificação do projeto, ajudou bastante partilhando algumas tarefas importantes na escola.

Agradeço aos companheiros do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular (GPMina), que durante as leituras e discussões das reuniões aos sábados, entre biscoitos e “cola Jesus” contribuíram para abrir novas fronteiras de reflexão ao passo que serviram como debatedores das ideias e pensamentos aqui presentes.

Agradeço a Pablo por debater aspectos da pesquisa de campo e partilhar do interesse pelas especificidades do campo religioso afro-maranhense, a Carol Martins que na reta final me presenteou com documentos sobre a prisão de pajés. Antônio Evaldo pelas contribuições sobre o tema desde o período do mestrado.

Ao meu orientador e coordenador do GPMina, o Prof. Sergio Ferretti por ter acreditado nas minhas pesquisas desde o mestrado, por ter dado o suporte e as palavras de apoio necessárias, além de ter aberto portas para o reconhecimento do meu trabalho no meio acadêmico e por entender as dificuldades de produção deste trabalho em seus momentos finais.

Ao Prof. Luis Nicolau Parés que aceitou o convite para participar da banca em pleno período de festas de fim de ano.

A Prof<sup>a</sup>. Mundicarmo Ferretti que foi uma verdadeira coorientadora e por defender a necessidade de se falar sobre a pajelança no Maranhão e por ter me permitido revisar o material do livro *Um caso de polícia* que me abriu ainda mais os horizontes sobre a análise de matérias de jornais.

Ao Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular que entre largos espaços de encontros foi fundamental para o início da minha caminhada acadêmica e por bons exemplos de condução de trabalhos de pesquisa dados. Agradeço ao Prof. Lyndon Santos, que aceitou participar da banca de qualificação e defesa e ao Prof. Adroaldo Almeida.

Aos *amigos do grupo*, Jaciara e Carlos Alberto que aqui e ali sempre foram bons na ciência de fazer rir. A Elba Mota sempre muito sincera e objetiva nas suas análises sobre o mundo acadêmico e pela sorte que me trouxe no concurso em 2016.

A convivência com a turma do doutorado 2014.1 durante o transcurso das disciplinas e dos obstáculos que tentamos enfrentar. Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, especialmente ao Prof. Marcelo Carneiro, que me fez uma pergunta fundamental durante a seleção do mestrado e que eu nunca esqueci: “porque ciências sociais e não história”. Desde então penso sobre conhecimentos e fronteiras que sempre pretendo cruzar.

Aos professores do curso de História UFMA, que de alguma forma marcaram a minha carreira e contribuíram para a minha formação, o Prof. Manoel Barros (Manoelzinho), a Prof<sup>a</sup> Maria da Glória (Glorinha), a Prof<sup>a</sup> Regina Faria e o Prof. Wagner Cabral. Ao prof. Gamaliel Carneiro que durante o estágio do mestrado pude conhecer um pouco mais da obra de Weber.

Ao prof. João Leal que foi muito solícito ao aceitar a proposta do doutorado sanduíche no Centro em Rede de Investigação em Antropologia da Universidade Nova

de Lisboa (que infelizmente não se concretizou) e também por me disponibilizar um *paper* inédito para solucionar algumas dúvidas sobre a festa do Divino Espírito Santo.

As diversas pessoas que tenho na conta de amigos e que foram importantes de alguma forma durante esses últimos quatro anos. Antônia, Milena, Áurea e Ione pelo apoio na minha rápida estada no sul do Maranhão. A Dayse que se mostrou uma pessoa incrivelmente justa. A Adriano Rios pela confiança, oportunidade e caronas.

A Dr<sup>a</sup> Sirley pela simpática ajuda prestada na experiência enriquecedora de construir uma aula sobre saúde pública e por sempre confiar.

A Sarah, Filipe e Marília pelos eventuais e sempre divertidos encontros da “época de escola”.

A Sebastião Cardoso, meu tio, que além de entender das “coisas do santo” me ajudando com os meus caminhos, me permitiu participar das reuniões e oficinas da construção do Plano de Matriz Africana do Estado do Maranhão e do Projeto de Mapeamento dos Terreiros de São Luís. Espero que bons frutos venham daí.

A equipe do Museu Afro Digital do Maranhão, para o qual pretendo retornar e em especial à Prof<sup>a</sup> Marilande que aceitou participar da banca.

A equipe formada em torno do esforço de preservação do sítio histórico e sagrado onde se localizava o Terreiro do Egito.

A Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Maranhão (FAPEMA)

A Deus, aos Voduns, Orixás, Santos e Encantados, que acima de mim e ao meu redor vão guiando os meus passos.

Gratidão é um sentimento bacana.

*Mas não se preocupe meu amigo  
Com os horrores que eu lhe digo  
Isso é somente uma canção  
A vida realmente é diferente  
Quer dizer  
Ao vivo é muito pior  
**(Belchior)***

## RESUMO

O campo de pesquisa sobre as religiões afro-maranhenses remete ao início do século XX. Embora o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues possa ser considerado como precursor desse mesmo campo, as pesquisas só serão desenvolvidas de maneira mais sistemática depois da década de 1930, com as pesquisas de Octavio da Costa Eduardo, Nunes Pereira, Edmundo Correa Lopes e da Missão de Pesquisa Folclórica chefiada por Mário de Andrade. Ao se falar de religiões afro-brasileiras no Maranhão há uma associação quase que automática entre essa expressão, o Tambor de Mina e à Casa das Minas, terreiro fundado na primeira metade do século XIX, sendo considerado o terreiro mais antigo de São Luís e um dos mais antigos do Brasil. Essa associação de ideias foi construída ao longo do tempo com o auxílio da produção acadêmica acima citada, que, ao concentrar esforços na compreensão de alguns terreiros, acabou por construir uma identidade do Maranhão como terra do Tambor de Mina. O presente trabalho defende a tese de que há uma relação muito próxima entre a produção científica essa identidade *Maranhão Terra do Tambor de Mina* e com a pouca variedade de pesquisas sobre o heterodoxo campo das religiões afro-maranhenses. Parte dessa produção acadêmica é vista aqui como uma espécie de *continuum* analítico, ou seja, criadora de um prisma pelo qual o campo de pesquisa sobre as religiões acabou observando o vasto cenário religioso ligado às populações afrodescendentes, mas preterindo algumas manifestações em favor de outras. Para corroborar a tese aqui defendida, partiu-se do instigante artigo de Mathias Assunção, *Maranhão, terra mandinga* (2001), para propor uma abordagem mais contextualizada sobre a pajelança a partir dos jornais da cidade de São Luís no período final do século XIX e início do século XX. Com base nas matérias dos periódicos, vê-se que a pajelança, enquanto um “Conjunto diversificado de práticas lúdico-terapêutico-religiosas, que entrecruza referências de diferentes tradições culturais [...] e que tem na proeminência do negro seu denominador comum” (ARAÚJO, 2017, p. 70) é uma expressão e uma experiência religiosa com certas particularidades regionais que é tão (ou mais) antiga, conhecida e difundida quanto o Tambor de Mina, mas que ao longo da produção acadêmica não recebeu tanta atenção dos pesquisadores.

Palavras-chave: Religiões Afro-maranhenses; Tambor de Mina; Pajelança.

## ABSTRACT

The field of research on Afro-Maranese religions dates back to the beginning of the 20th century. Although the Maranhão physician Raimundo Nina Rodrigues can be considered as a precursor of this same field, the researches will only be developed in a more systematic way after the decade of 1930, with the researches of Octavio da Costa Eduardo, Nunes Pereira, Edmundo Correa Lopes and the Mission of Folk Research headed by Mário de Andrade. When we speaking about Afro-Brazilian religions in Maranhão there is an almost automatic association between this expression, the Tambor de Mina and the Casa das Minas, terreiro founded in the first half of the 19th century, being considered the oldest terreiro of São Luís and one of the oldest in Brazil. This association of ideas was built over time with the help of the aforementioned academic production, which, by concentrating efforts on the understanding of some terreiros, ended up constructing an identity of Maranhão as the land of the Tambor de Mina. The present work defends the thesis that there is a very close relationship between the scientific production of this identity Maranhão Land of the Tambor de Mina and with the little variety of research on the heterodox field of Afro-Maranhian religions. Part of this academic production is seen here as a sort of analytic continuum, that is, creating a prism by which the field of research on religions ended up observing the vast religious scene linked to Afro-descendant populations, but precluding some manifestations in favor of others. In order to corroborate the thesis here, it was based on the instigating article by Mathias Assunção, Maranhão, Terra Mandinga (2001), to propose a more contextualized approach to the history of the city of São Luís in the late nineteenth century and beginning of the 20th century. On the basis of the articles of the periodicals, it is seen that "a set of diversities of playful-therapeutic-religious practices that intersects references of different cultural traditions ... and that has in the prominence of the Negro their common denominator" (ARAÚJO, 2017, p. 70) is an expression and a religious experience with certain regional particularities that is as old as the Mine Drum, but which has not received much attention during the course of academic production and researchers.

Key-words: Afro-maranhense religions; Tambor de Mina; Pajelança.

## RESUMÉ

Le champ de recherche sur les religions afro-maranaïses remonte au début du XX<sup>e</sup> siècle. Bien que le médecin maranhense Raimundo Nina Rodrigues peut être considéré comme un précurseur du même domaine, la recherche sera développée de manière plus systématique après les années 1930, avec la recherche Octavio da Costa Eduardo Nunes Pereira, Edmundo Correa Lopes et Mission de Recherches Folkloriques dirigé par Mário de Andrade. Lorsque l'on parle des religions afro-brésiliennes en Maranhão il y a une association quasi automatique de cette expression, o Tambor de Mina et la Casa das Minas, terreiro fondée dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et est considéré comme le terreiro la plus ancienne de Saint-Louis et du plus ancien au Brésil. Cette association d'idées a été construite au fil du temps avec l'aide de la production académique susmentionnée, qui, en concentrant les efforts sur la compréhension de certains terreiros, a fini par construire une identité de Maranhão comme la terre du Tambor de Mina. Cette étude soutient l'idée qu'il existe une relation étroite entre la production scientifique de cette identité Maranhão Terre du Tambor de Mina et avec peu de variété de la recherche sur le terrain des religions afro-hétérodoxes Maranhão. Une partie de cette production académique est considérée ici comme une sorte de continuum d'analyse, à savoir le créateur d'un prisme à travers lequel le champ de recherche sur les religions tout en regardant la grande scène religieuse sur les populations afro-descendants, mais échoue des manifestations en faveur des autres. Pour l'opinion exprimée ici, a cassé l'article qui suscite la réflexion Mathias Assunção, Maranhão, terra Mandinga (2001) de proposer une approche plus contextualisée chamanisme des journaux de la ville de Saint-Louis dans la dernière période du XIX<sup>e</sup> siècle et début du 20<sup>ème</sup> siècle. Sur la base de matériaux de journaux, nous voyons que le chamanisme, tandis qu'un « ensemble diversifié de pratiques récréatives et thérapeutiques religieuses qui entrelace les références de différentes traditions culturelles [...] et a l'importance de noir leur dénominateur commun » (ARAÚJO, 2017, 70) est une expression et une expérience religieuse avec certaines particularités régionales aussi vieilles que le Mine Drum, mais qui n'a pas reçu beaucoup d'attention au cours de la production académique et chercheurs.

Mots Clés: Religions Afro-Maranhenses, Tambor de Mina, Pajelança.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Pintura de Jean-Baptiste Debret (1835).	41
Figura 2 “Negros Cangeiros” – Jean-Baptiste Debret (1835)	42
Figura 3 Escravos de Ganho – Jean-Baptiste Debret (1835)	42
Figura 4 “Loja de Barbeiros” – Jean-Baptiste Debret (1835).	43
Figura 5 Ritual de Cura.	44
Figura 6 Ritual de Cura “nos baixos de um sobrado”.	45
Figura 7 Fachada da Casa das Minas – 1984	49
Figura 8 Casa de Nagô	54
Figura 9 Parte interna da Casa de Nagô	57
Figura 10 Bandeira do Divino Espírito Santo	80
Figura 11 Pedido de Licença Policia para a Festa do Divino na Casa das Minas	81
Figura 12 Relação entre Terreiros - Centro / Periferia	91
Figura 13 Distribuição Geográfica dos Terreiros	93
Figura 14 Voduns Nesuhue	100
Figura 15 Voduns da Casa das Minas	101
Figura 16 <i>Récades</i> Daomeanos	102
Figura 17 Tocadores de Tambor com o auxílio dos aguidavis	102
Figura 18 Prédio da Chefatura de Polícia. Centro de São Luís (CUNHA, 1908).	113
Figura 19 Jornal Pacotilha – 1905.	129
Figura 20 Diário do Maranhão - 1896	129
Figura 21 Jornal A Campanha - 1902	130
Figura 22 Matéria Sobre Pajé (Pacotilha 19/03/1902)	131
Figura 23 Registro Policial (Pacotilha 19/09/1905)	132
Figura 24 Maracá e Penacho.	134
Figura 25 Pedido de Licença Para Festa	135
Figura 26 Pai Euclides em Ritual de Cura usando o maracá	136
Figura 27 Pajé usando maracá	136
Figura 28 Mapa da Ilha de São Luís (1923)	138
Figura 29 “O Cirurgião Negro” – Jean-Baptiste Debret.	154
Figura 30 Mesa preparada para sessão de cura. (FERREIRA, 2003).	157
Figura 31 Mapa área central de São Luís início do século XX. (Núcleo da Cidade).	171
Figura 32 Bairro do Codozinho.	172
Figura 33 Largo da Igreja do Carmo, exemplo de área urbanizada (CUNHA, 1908)	173
Figura 34 Nota sobre a prisão de Manoel Teu Santo (Pacotilha, 05/06/1899)	185
Figura 35 Pandeiros e Cabaças (FERREIRA, 2003)	187
Figura 36 Baião de Princesas e seus instrumentos	188

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 Chefes da Casa de Nagô (SANTOS E SANTOS NETO, 1989)	55
Quadro 2 Entradas utilizadas para pesquisa nos periódicos	128
Quadro 3 Ficha Catalográfica dos Periódicos.	130
Quadro 4 Esquema explicativo da junção de noções em torno da palavra Brincadeira.	141
Quadro 5 Pajelanças e Pajés.	161

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE FIGURAS</b>	<b>10</b>
<b>LISTA DE QUADROS</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>1. O MARANHÃO DO TAMBOR DE MINA</b>	<b>31</b>
1.1 A propósito do Tambor de Mina.	<b>33</b>
1.2 A propósito da africanidade do Tambor de Mina.	<b>58</b>
1.3 Nunes Pereira a “África transplantada”	<b>67</b>
1.4 Roger Bastide e a “área religiosa do Maranhão”.	<b>86</b>
1.5 Aculturação e a dinâmica dos grupos: os estudo de Octavio Eduardo.	<b>95</b>
<b>1. O QUE AS FONTES PODEM NOS DIZER SOBRE AS RELIGIÕES AFRO-MARANHENSES.</b>	<b>107</b>
<b>3. PAJÉS, PAJELANÇAS E JORNAIS.</b>	<b>133</b>
3.1 Os registros sobre a pajelança.	<b>142</b>
3.2 Empréstimos, apropriações e sincretismos.	<b>146</b>
3.3 Experiências religiosas na cidade.	<b>161</b>
3.4 O “ <i>sacerdos magnus</i> ” Papai César.	<b>174</b>
3.5 O “ <i>summo pontífice</i> ” Manoel Teu Santo.	<b>184</b>
3.6 Pajelança: idioma mediador de conflitos sociais	<b>193</b>
3.7 Controle pela ciência, disputa pelo monopólio da cura e a questão religiosa.	<b>198</b>
<b>CONCLUSÕES</b>	<b>212</b>
<b>Referências</b>	<b>217</b>
<b>Anexos</b>	<b>227</b>

## INTRODUÇÃO

*Preste atenção, o mundo é um moinho / Vai triturar teus sonhos, tão mesquinhos / Vai reduzir as ilusões a pó. (Cartola)*

Inúmeras poderiam ser as citações para o começo desse capítulo que representa o início do fim (necessário) de um ciclo. Penoso em diversos sentidos e satisfatório em outros, considero este trabalho como uma lente pela qual enxergo um esforço para organizar algumas ideias em uma mente relativamente desorganizada. Parece que o fim chegou de forma intempestiva e a sensação é a de que poderia ser postergado para ser melhorado.

O fim pode ser a oportunidade para um novo começo e cada uma das informações apresentadas podem vir a ser repensadas com maior tempo e acuidade e desdobradas em outras produções e novos projetos acadêmicos. Com o passar do tempo tomei consciência da necessidade de revisitar toda a produção acadêmica sobre o Tambor de Mina na tentativa de pensar e repensar o campo religioso afro-maranhense, tendo como ponto de partida a pajelança.

Passado o breve momento dedicado a falar sobre o fim, é necessário falar sobre os começos.

Este trabalho está inserido em um esforço de pesquisa muito mais amplo, atrelado às discussões e projetos do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular (GPMina) que acolheu este esforço e propôs discussões orientadas no sentido de fornecer bases para as propostas deste trabalho.

Este esforço iniciou-se com um objetivo nada modesto de pensar as religiões afro-brasileiras no Maranhão. Mais precisamente, tinha a ambiciosa ideia de criar uma narrativa cientificamente válida para as ciências sociais sobre a origem dos terreiros a partir da escrita de *uma* história sobre os espaços sagrados do *povo de santo* e sobre as suas experiências ao longo do século XIX.

A ideia passou a ser formatada logo no início da graduação, quando no Grupo de Pesquisa História e Religião entrei em contato com as produções de Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves da Silva, Luís Nicolau Parés, Emerson Giumbelli, João José Reis, Yvonne Maggie, Beatriz Góis Dantas entre tantos outros autores que não estavam na *grade* dos componentes curriculares obrigatórios.

A partir da leitura de alguns artigos e capítulos dos autores citados acima (uma parte infinitesimal da vasta bibliografia sobre o tema) decidi aventurar no arquivo público uma primeira incursão sobre a documentação a fim de localizar qualquer coisa parecida com as referências passadas pelos autores. Foi aí que aprendi o significado da expressão *dar com os burros n'água*.

Logo de cara tomei uma valiosa lição de Dona Lourdes (funcionária do arquivo a mais de trinta anos, como ela mesma fazia questão de dizer) sobre a distinção entre os pesquisadores e os pesquisadores de verdade. Os pesquisadores de verdade, segundo ela, conhecem primeiro o arquivo para aprender a procurar o que querem.

Essa lição serviu como uma boa introdução à leitura de Celso Castro (2008) e posteriormente voltei à ela quando da leitura de *Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo* de Evans-Pritchard.

Às vezes ouço dizer que qualquer pessoa pode observar e escrever um livro sobre um povo primitivo. Talvez qualquer pessoa possa, mas não vai estar, necessariamente, acrescentando algo à antropologia. Na ciência como na vida, só se acha o que se procura. Não se pode ter as respostas quando não se sabe quais são as perguntas. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 243).

Durante a graduação me propus a tarefa de rastrear nas várias séries documentais do Arquivo Público do Estado do Maranhão qualquer informação sobre as religiões afro-brasileiras. Trabalhei com os Códigos de Postura, Coleções de Leis, com os ofícios do chefe de polícia, do delegado e subdelegados da cidade de São Luís e com documentos avulsos sobre as “partes dos dias” que registravam o movimento das delegacias.

Na tentativa de conhecer melhor o objeto que havia me proposto estudar tomei contato com a produção dos professores Sergio e Mundicarmo Ferretti<sup>1</sup> e um novo turbilhão de informações me veio à cabeça com as referências ao Tambor de Mina e às demais obras que deveria ler.

No curso de mestrado continuava achando válida a perspectiva de estudar e escrever sobre as origens. Pensar sobre o *começo das coisas* tornou-se um objetivo, uma ideia a ser mantida em mente para alimentar as atividades de pesquisa e a constante questão: “além disso, o que mais posso encontrar?”.

Com o passar do tempo e das pesquisas vi que esse objetivo não poderia ser um objeto acabado e muito bem estruturado, pois nunca seria possível de atingi-lo

---

<sup>1</sup> Para fim de citação utilizarei FERRETTI, S. para Sergio Ferretti e FERRETTI, M. para Mundicarmo Ferretti.

dentro das pretensões pensadas inicialmente, assim toda a estrutura pensada para o trabalho foi aos poucos desmoronando.

Essa desilusão que se abateu sobre o esforço de pesquisa, ainda durante a escrita da dissertação, acabou sugestionando outra possibilidade de reflexão sobre origens e sobre o Tambor de Mina, mas dessa vez mediada por outro objeto de pesquisa “descoberto” ao realizar pesquisas sobre as manifestações religiosas afro-brasileiras nos jornais.

Durante as pesquisas do mestrado iniciei as indagações pensando no recorte após a Proclamação da República. Por ser lugar comum, por parte dos historiadores, ressaltarem a laicidade na estrutura do Estado republicano, pensava que seria possível observar na documentação indícios dessa liberdade com um maior número de registros sobre os terreiros.

Vi que a ideia de liberdade devia ser colocada em suspenso, na medida em que o que eu pude observar é que a polícia continuava reprimindo as manifestações religiosas não católicas ligadas aos terreiros. Na série pesquisada localizei diversas licenças policiais referentes ao Tambor de Mina<sup>2</sup> e ao partir para os jornais tive a surpresa de encontrar poucas referências à expressão Tambor de Mina, mas muitas referências sobre pajelança, manifestação religiosa desenvolvida por grupos de africanos e seus descendentes ligada aos rituais terapêuticos cuja origem se atribui aos nativos da região amazônica.

Ao constatar que havia bibliografia sobre os *mineiros*, mas pouca coisa escrita sobre os *pajés*, embora ambos se fizessem presentes no cenário urbano de São Luís, passei a me questionar sobre a origem do interesse pelo Tambor de Mina enquanto objeto de pesquisa. Dessa forma, mantive o mesmo recorte temporal da pesquisa realizada nos arquivos de polícia (1889-1910) para a pesquisa nos jornais.

Como o estabelecimento do estudo dos terreiros de Tambor de Mina originou um subcampo dentro da antropologia e, por fim, como esse campo foi transformado em uma área de convergência dos mais diversos esforços (acadêmicos ou não) para construir ideias, conceitos e narrativas sobre o tema.

Nesse sentido acabei por identificar uma “linha de pensamento” sobre o Tambor de Mina que foi construída nas primeiras décadas do século XX – mais

---

<sup>2</sup> Nomenclatura utilizada para caracterizar uma das expressões das religiões afro-brasileiras que se desenvolveu em São Luís do Maranhão a partir de grupos de escravos embarcados no Forte de São Jorge da Mina.

precisamente na década de 1940 – a partir dos primeiros trabalhos de pesquisa realizados sobre o tema, como os de Nunes Pereira a ser trabalhado oportunamente nas páginas que se seguem.

Nos primeiros trabalhos sobre o Tambor de Mina identifiquei uma busca pela pureza africana perdida nos terreiros de São Luís. Semelhante aspecto foi vivido pelos candomblés que, segundo Reginaldo Prandi, passaram a experimentar um processo de busca pelas raízes a partir da década de 1960.

Começava o que chamei de processo de africanização do candomblé, em que o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano, nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo e orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim, ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá. (PRANDI, 2006, p. 105).

No caso do Maranhão, percebo um movimento de africanização parecido, mas que não guarda relação com a busca pelo patrimônio africano “deturpado” ao longo do tempo, uma vez que a motivação dos pesquisadores era provar que em alguns poucos terreiros esse patrimônio africano não se perdeu, tendo, pelo contrário, sido preservado e permanecido puro ao longo do tempo.

Essa ideia pode ter ganhado corpo na conjunção do movimento científico da nascente antropologia em suas buscas pela identidade brasileira e pelo exotismo do *outro* enquanto objeto de estudo, com as próprias definições identitárias de algumas das mais antigas comunidades de terreiros, que se viam como puras/originais em relação às demais que não realizavam os rituais seguindo os preceitos corretos.

Seguindo essas categorias êmicas, os antropólogos acabaram por privilegiar essa visão de certo/errado das religiões em seu ambiente de disputa, mas traduzindo-a em conceitos científicos, ressaltando a *pureza* de alguns terreiros e a *mistura* de outros. Aos poucos essa opção metodológica foi se cristalizando e sendo transformada em características dos objetos pesquisados.

Ao pesquisar sobre a pajelança no Pará, Aldrin Figueiredo fez constatação semelhante.

Pela bibliografia antropológica mais recente, pude perceber que estava estudando uma tema fora do período consagrado a ele. Os antropólogos, por tradição do ofício, preferiam fazer estudos de caso, investigando em alguma comunidade amazônica, ao invés de ficarem trancafiados num arquivo ou biblioteca atrás de velhos documentos sobre o assunto. Seguindo essa

perspectiva de abordagem, os antropólogos elegeram seu “mito de origem”. Toda essa literatura perseguiu os passos trilhados pela obra de Eduardo Galvão, *The religion of an amazon community: a study in cultural change*, apresentada em 1952, como tese de doutorado em antropologia na Universidade de Columbia. Esse trabalho, publicado no Brasil em 1955, na coleção brasileira, transformou-se logo num clássico [...] (FIGUEIREDO, 2008, p. 25-26).

Compreendo, da mesma forma, que as reflexões sobre o Tambor de Mina acabaram criando uma espécie de linha ou, mais precisamente, um *continuum* interpretativo que elegeu a Casa das Minas e a Casa de Nagô como depositários naturais da história das religiões afro-brasileiras no Maranhão e de um modelo essencialista de religião.

Apesar da centralidade da Casa das Minas nos estudos antropológicos, esse terreiro não pode ser visto necessariamente como modelo de uma linhagem, na medida em que esta Casa não teve “filhos”, ou seja, não originou novos terreiros que reproduzissem ou tivessem como base os rituais do modelo mina-jeje, como destaca Mundicarmo Ferretti.

Embora o Maranhão seja mais conhecidos nos meios afro-brasileiros como terra de Mina-jeje, a Casa de Nagô é tão antiga quanto a Casa das Minas e dela saiu a maioria dos terreiros de Mina “de segunda geração” [...] quase todos já desaparecidos [...]. Apesar da importância da Casa de Nagô para o Tambor de Mina não existe ainda uma bibliografia aprofundada sobre ela e as informações disponíveis são muitas vezes contraditórias. (FERRETTI, M., 2011, p. 96)

Esse cenário de falta de pesquisas e bibliografia também deve ser matizado, pois as poucas referências que se tem sobre outros terreiros mais antigos são consequências do foco e da concentração de esforços nas pesquisas sobre as Casas das Minas e a de Nagô. Essa diferença nos interesses de pesquisa se torna ainda mais visível quando tentamos comparar os trabalhos realizados sobre as casas jeje e nagô e os *outros* terreiros antigos.

Além da Casa das Minas e da Casa de Nagô, consideradas como as casas matrizes, São Luís teve e ainda tem alguns terreiros fundados no século passado e que, apesar de sua importância e singularidade, nunca se tornaram objeto de estudo por parte dos pesquisadores que, até hoje, já enveredaram pelas casas de culto do Maranhão. (SANTOS E SANTOS NETO, 1989, p. 33).

Entre os terreiros citados acima estão o *Terreiro do Justino*, o *Terreiro de Manoel Teu Santo*, o *Terreiro do Egito*, o *Terreiro de Vó Severa*, o *Terreiro da Turquia*

e o *Terreiro de Papai César*, todos tendo sua fundação em algum momento entre os anos finais do século XIX e a primeira década do século XX. No levantamento de informações presentes em *Boboromina: Terreiros de São Luís, uma interpretação sociocultural* (SANTOS e SANTOS NETO, 1989), alguns desses terreiros são citados, mas o destaque permanece na Casa das Minas e Casa de Nagô.

Alguns pais e mães de santo que chefiaram os terreiros citados acima aparecem nos jornais como realizadores de rituais de pajelança – prática proibida constitucionalmente a partir de 1890, motivo pelos quais a polícia mantinha vigilância sobre suas atividades –, outros aparecem nos documentos da Chefatura de Polícia pedindo licenças para realização das festas religiosas, dentro dos conformes da lei. Alguns, coincidentemente aparecem nas duas fontes documentais.

Infelizmente, apesar dos registros históricos, das informações da memória oral, nenhum destes terreiros que também podem ser considerados históricos, recebeu atenção e um estudo detalhado por parte de pesquisadores, sejam antropólogos ou historiadores.

Estes últimos, por dever do ofício, até arriscaram abordar o tema dentro do contexto da escravidão, mas apenas para destacar as faces repressivas do aparato de controle social, não buscando ouvir as vozes que estavam sendo silenciadas (mas que ainda poderiam ser audíveis).

A história do negro no Maranhão ainda permanece imiscuída em uma história da escravidão e, principalmente, em uma história da repressão as expressões culturais dos povos escravizados, feita com base principalmente nos códigos de postura e naquilo que proibiam. Sabe-se muito sobre os princípios reguladores da repressão, sabe-se pouco como ela ocorria e sabe-se muito menos ainda sobre os reflexos desse cenário para as religiões e para o contexto social no qual estão inseridas.

Pode-se argumentar que as fontes são originadas do funcionamento do aparato repressor, ou do contexto de controle social das elites e que por isso não dizem nada além do que fatos sobre a repressão. No entanto, reclamar das características das fontes (ou ausência delas) não parece ser uma justificativa válida, pois nos jornais, por exemplo, são inúmeros casos e situações nas quais é possível observar a presença dos terreiros, de sacerdotes e sacerdotisas, de sons, batuques, das relações sociais e de toda uma miríade de vivências desses sujeitos. É possível dizer, inclusive, que se não fossem

os registros elaborados pelo aparato repressor muito pouco saberíamos sobre as manifestações religiosas da população negra no passado.<sup>3</sup>

No entanto, isso só foi ser verificado quase no momento final do curso de Mestrado, quando no desenvolvimento das pesquisas sobre o Tambor de Mina entre os anos de 1889 e 1910, pude constatar que nos periódicos da cidade de São Luís havia um grande número de referências sobre a pajelança e poucas – ou quase nenhuma se pensarmos comparativamente – sobre o Tambor de Mina.

Novamente, me pus a perguntar sobre a existência dessas inúmeras ocorrências de casos de pajelança e o pouco espaço na produção acadêmica sobre o assunto. Uma das conclusões provisórias era que os pesquisadores não quiseram enxergar a pajelança, não vendo nela um objeto relevante e possível de ser estudado, revertendo o foco para o Tambor de Mina.

Nesse sentido, propus um projeto de pesquisa para o doutorado buscando entender a relação entre Tambor de Mina e Pajelança – indagando até se havia uma espécie de novo modelo da mina que divergia do jeje e nagô, que seria uma mina de cura, à semelhança, por exemplo, do candomblé de caboclo na Bahia – o que invariavelmente acabava mantendo o centro das reflexões no Tambor de Mina.

Percebi assim, que, por bastante tempo e alimentado pela leitura da bibliografia existente sobre o tema, acabei entrando na curva do *continuum* interpretativo, sendo dragado por uma força centrípeta que me levava sempre a refletir sobre o Tambor de Mina a partir da história dos terreiros tidos como mais antigos e reificando uma espécie de identidade que foi construída e/ou reforçada ao longo do tempo com a ajuda da produção acadêmica.

De certa forma creio que não consegui fugir desse padrão analítico, pois o escopo dessa produção inicial chega até os nossos dias orientando trabalhos e as discussões acadêmicas. Mesmo quando não intencionava seguir por esse caminho, desconstruindo um modelo “*minacêntrico*” de análise, continuava dentro desse mesmo modelo, na medida em que acabava por essencializar os objetos estudados.

Tambor de Mina ou Pajelança foram, inicialmente tomado como opostos, sendo esse último visto como a expressão mais destacada da realidade religiosa afro-maranhese.

---

<sup>3</sup> Nesse caso, muito bom seria, não ter havido repressão e até mesmo não se saber alguma coisa!

Enquanto indivíduos opostos, *mineiros* e pajés foram reificados em minhas análises iniciais, ainda que mostrasse as especificidades das práticas e os caminhos pelos quais se entrecruzavam. Meu objetivo era mostrar que a pajelança carregava a identidade do ser religioso afro-maranhense, identidade essa que não poderia ser circunscrita à mina. O Tambor de Mina que eu construí em minhas análises foi o mesmo que Dona Joana da Casa das Minas havia dito para Mundicarmo Ferretti: “dotado”, “africano”, “estrangeiro”<sup>4</sup>.

Como solução, no decorrer das leituras e pesquisas, construí um objeto a partir da negação de uma identidade idealizada do Tambor de Mina, considerando que aquilo que poderia falar sobre a realidade das populações afrodescendentes em São Luís não era a Mina, mas sim a Pajelança. Desconsidereei, portanto, todas as reflexões anteriores sobre sincretismos, hibridizações, pluralidades e heterogeneidades e acabei reificando, de outro modo, as práticas dos pajés.

A tese que gostaria de comprovar era que o Tambor de Mina não era mais antigo que a Pajelança e tão pouco poderia ser identificado como a manifestação religiosa típica do Maranhão – como afirmavam e afirmam boa parte dos antropólogos. Realizei uma interpretação enviesada do artigo *Maranhão terra Mandinga* (2008) de Mathias Assunção e pensei que a intenção do autor fosse, de alguma forma provar que o Maranhão não era MINA e sim MANDINGA.

A etnicidade dos escravos africanos e de seus descendentes nas Américas é um tema amplo, complexo e polêmico. Amplo devido ao volume do tráfico negreiro (ao redor de 14 a 15 milhões, segundo os cálculos mais recentes) e à multiplicidade dos grupos étnicos deportados para as Américas. Complexo porque a etnicidade dos escravos e de seus descendentes crioulos, longe de constituir identidades imutáveis e fixas, foi submetida a processos constantes de re-elaboração dos dois lados do Atlântico. Assunto polêmico, finalmente, porque essas identidades constituem, até hoje, referências importantes na vida dos afro-descendentes e nas culturas do "Atlântico Negro". (ASSUNÇÃO, 2008, p. 2-3)

O autor apontava para um caminho de crítica ao fato de que boa parte das evidências sobre as identidades étnicas dos africanos que foram escravizados e remetidos para o Maranhão estavam sendo mal interpretadas ou, até mesmo, ignoradas. Após ler e reler o artigo vi que era necessário criticar antes de tudo as interpretações científicas que simplificaram um cenário complexo.

---

<sup>4</sup> Ver capítulo 2.

Percebi que meu objetivo em “descortinar” a identidade estava reforçando a ideia da pureza presente nos mesmos autores que estava buscando criticar e em nome de pressupostos científicos que validassem a minha tese da identidade da pajelança.

Do ponto de vista histórico, uma narrativa cientificamente válida se valeria de alguns pressupostos teóricos e metodológicos para lidar com certo quantitativo de fontes que pudessem subsidiar uma escrita destinada a conhecer os sujeitos de um dado período e as relações processadas com seus contemporâneos.

Do ponto de vista antropológico/sociológico uma narrativa cientificamente válida seria construir uma espécie de etnografia sobre as religiões afro-maranhenses elencando alguns informantes e a eles fazendo perguntas pertinentes à descobrir as teias de sentido e significados de suas ações.

É preciso analisar ambos os pressupostos aqui utilizados para falar sobre a pajelança, entendendo um pouco do lastro de produções que balizaram a construção desse trabalho, em especial mostrando os meandros pelos quais o objeto pajelança foi construído, tanto de forma intencional quanto contingencial. Uma vez trabalhado os nortes científicos dessa produção, voltaremos a falar do objeto no terceiro capítulo.

Aldrin Figueiredo, ao narrar um episódio encontrado nos jornais, na passagem do século XIX para o XX envolvendo pajés, destaca que realizou um exercício crítico semelhante ao perceber a inexistência dos pajés nas abordagens historiográficas sobre a Amazônia. Segundo o autor, os pajés não foram “objetivados” pelos historiadores, muito embora fossem figuras conhecidas e reconhecidas socialmente durante a *belle époque* paraense.

Essa passagem corriqueira serviu para que pudesse pensar o quão política é essa “opção” da historiografia que se debruçou sobre a virada do século. Existem muitos trabalhos sobre a Estrada de Ferro de Bragança, mas nenhum deles teve olhos para algum pajé que, porventura, tivesse sua tenda armada nas proximidades. Pajelança, feitiçarias, práticas mágicas, são temas que não combinam com esses símbolos de modernidade, por isso não cabem na lista dos *best-sellers* consagrados pela historiografia que estuda o *fin-de-siècle*. Restava agora entender o porquê do descaso dos historiadores com “outros temas”. Por que estudar uma ferrovia ou as reformas urbanas de uma cidade deveria ser mais sedutor para a história do fim do século do que tentar recuperar formas de devoção e religiosidades populares? A ausência de fontes documentais para subsidiar as pesquisas não poderia servir de álibi. O problema é mais complicado do que parece à primeira vista, especialmente porque essa postura historiográfica é datada, dando corpo a uma espécie de tradição inventada, como diria Eric Hobsbawn. (FIGUEIREDO, 2008, p. 24).

Enxergar (ou não enxergar) os pajés na documentação seria uma opção deliberada do pesquisador em envidar esforços metodológicos e teóricos para um objeto

que (aparentemente) não partilhava alguma relação com os processos civilizacionais representativos de uma grandeza identitária de um povo. Como destaca o autor o esforço científico é datado historicamente e, de certa forma, obedece aos padrões socialmente construídos.

A aparente “miopia” historiográfica em relação à religiosidade popular tem sentidos e significados próprios, demarcados historicamente numa longa “tradição” intelectual com as suas matrizes nos fins do século XIX e nas primeiras décadas do XX. A principal formulação científica de então é a da projeção de uma sociedade *civilizada*, baseada na ideia de *progresso* e na *evolução* cultural – tanto assim para a história, como para a antropologia e para a sociologia. Assim é que a posterior produção historiográfica acabou por se embebedar com essa tradição inventada, reconstruindo e manipulando o mito da *belle-époque*, a partir do qual autores sempre se remetem à velha noção das “sociedades históricas” como critério de circunscrição de seu campo de saber. Com isso é mais fácil perceber o motivo de os historiadores se recusarem a enxergar história onde não há escrita, incorporando uma das mais sólidas heranças do positivismo que, de certo jeito, permanece intocado nas práticas internas da disciplina. (FIGUEIREDO, 2008, p. 24).

As religiões afro-brasileiras são objetos de pesquisa do (então nascente) saber antropológico desde fins do século XIX, cujo início pode ser creditado ao médico maranhense Nina Rodrigues. Kabengenle Munanga afirma que a obra *Os Africanos no Brasil* transformou Nina Rodrigues no primeiro intelectual a pensar a presença dos negros africanos no Brasil.

[...] a obra de Nina Rodrigues prefigura todas as questões com as quais se debruçam ainda hoje os estudiosos da população negra no Brasil, a saber: a presença africana no Brasil e suas contribuições; o problema da miscigenação e as relações raciais entre negros, brancos e mestiços; a mestiçagem como solução para as mazelas raciais brasileiras e para o processo de construção da identidade nacional no pensamento de alguns ideólogos, como Oliveira Vianna, Sílvio Romero e João baptista Lacerda. (MUNANGA, 2009, p. 19).

Wagner Gonçalves da Silva (2009) considera que a história da Antropologia brasileira pode ser dividida em duas tradições, a primeira relativa aos estudos indígenas e a segunda relativa aos estudos afro-brasileiros. Sobre essa segunda tradição informa:

Seu principal fundador, Raimundo Nina Rodrigues, só na última década do século XIX publicou suas investigações, nas quais o negro era visto tanto do ponto de vista racial como de suas expressões religiosas. Com a decadência do paradigma racial, essa tradição acabou por se afirmar principalmente no estudo deste segundo item. Dois nomes foram, então, seus grandes incentivadores: Arthur Ramos, que procurou garantir um campo específico para o estudo do negro quando as primeiras universidades foram criadas na década de 1930, e suas disciplinas oficiais instituídas, e Roger Bastide, que por meio da análise do tema consolidou de vez esse campo, abrindo as portas para as pesquisas institucionalizadas pelas universidades a partir da década de 1960. (SILVA, 2009, p. 43).

Observa-se, portanto, a construção de um paradigma analítico – “a escola Nina Rodrigues” como denomina Mariza Corrêa (2013) – ligado aos precursores e aos seus respectivos interesses. Nina Rodrigues continua sendo um problema relativamente mal resolvido dentro da antropologia brasileira, pois citar seus trabalhos pode vir a ser um incômodo por conta de sua perspectiva racista.

No entanto, é preciso ler Nina Rodrigues como um homem de seu tempo e entender o contexto de sua produção científica, para conseguirmos chegar à importância histórica de sua obra para o contexto da antropologia nacional (sem necessariamente ratificar suas análises) e observando de que forma Rodrigues se faz ainda presente nas obras atuais através das referências aos precursores.

A literatura antropológica local, herdeira desse paradigma, tem o Tambor de Mina como objeto privilegiado, estudando e publicando informações coletadas sobre os terreiros. Essas informações orais, por sua própria condição de origem, faziam referência a um mundo visto como diferente e distante da realidade ocidental moderna, o que conferia condições de distanciamento necessário para o saber antropológico do início do século XX.

De certa forma a antropologia construiu-se sobre o paradigma civilizacional europeu (BRUMANA, 2012), que conferia ao antropólogo o saber competente para falar sobre o nativo, considerado um ser primitivo, de um tempo ancestral e sem significado para a pesquisa antropológica, preocupada em decifrar as diversas formas de organização social dos povos com uma finalidade de controle colonial – não seria essa a finalidade das pesquisas sobre os Azande e os Nuer? (PRITCHARD, 1978, 2005).

Indagar as origens dos grupos não seria tão importante, até mesmo porque dentro da perspectiva evolucionista (MORGAN, 1973; FRAZER, 1982) tais povos nem mesmo história teriam. Não entrando diretamente na questão da razão de ser das ciências, podemos destacar na história do pensamento antropológico, analisada por Lévi-Strauss (2012), que o fator tempo histórico e mais precisamente a análise sobre o passado dos povos, não se constituiu como objeto etnográfico por diversas razões.

Isto posto, o problema das relações entre as ciências etnológicas e a história, que é ao mesmo tempo seu drama interior revelado, pode ser assim formulado: ou nossas ciências se debruçam sobre a dimensão diacrônica dos fenômenos, isto é, sua ordem no tempo, e se tornam incapazes de fazer-lhes história, ou buscam trabalhar como os historiadores, e a dimensão temporal se lhes escapa. Pretender reconstruir um passado cuja história não temos meio de atingir ou querer fazer a história de um presente sem passado, eis o

drama, da etnologia num caso, da etnografia no outros. De todo modo, é esse o dilema no qual seu desenvolvimento ao longo dos últimos cinquenta anos, parece ter frequentemente encurralado uma e outra. (STRAUSS, 2012, pp. 19-20).

Observa-se, como o próprio Lévi-Strauss indica, que o caminho trilhado pelos historiadores não seria impossível aos etnógrafos, mas que ambos, invariavelmente, esbarrariam em uma impossibilidade prática: a falta de dados considerados válidos para a pertinência de um trabalho científico que busque compreender a história desses povos.

Poderia simplificar a questão de maneira rasteira, dizendo que Lévi-Strauss, de forma rebuscada, afirmou que os povos estudados pelos antropólogos não teriam dados que um pesquisador pudesse considerar minimamente válidos para escrever uma história, ou seja, tais povos primitivos não poderiam ser estudados do ponto de vista histórico por não ter documentos que registrassem o seu passado.

Lévi-Strauss não está completamente errado, afinal seria impossível escrever uma história nos moldes ocidentais de um povo que não conhece e reconhece as estruturas de pensamento da cultura ocidental. É necessário destacar que podemos falar em narrativas que não apresentariam dados considerados como consistentes, pois os povos estudados muito provavelmente teriam noções diferenciadas de temporalidade e não trariam informações em fórmulas discursivas que satisfizessem o modelo discursivo das narrativas históricas ocidentais, pois não foram construídas a partir da mesma episteme.

Para os africanos tradicionais, o tempo é uma composição dos eventos que já aconteceram ou que estão para acontecer imediatamente. É a reunião daquilo que já experimentamos como realizado, sendo que o passado, imediato, está intimamente ligado ao presente. [...] A ideia de história como a conhecemos no Ocidente não existe; a ideia de fazer planos para o futuro, de planejar os acontecimentos vindouros, é completamente estapafúrdia [...].

Para os iorubás e outros povos africanos, antes do contato com a cultura europeia, os acontecimentos do passado estão vivos nos mitos, que falam de grandes acontecimentos, atos heroicos, descobertas e toda sorte de eventos dos quais a vida presente seria a continuação. **Ao contrário da narrativa histórica, os mitos nem são datados nem mostram coerência entre si, não existindo nenhuma possibilidade de julgar se um mito é mais verossímil, digamos, do que outro. Cada mito atende a uma necessidade de explicação tópica e justifica fatos e crenças que compõem a existência de quem o cultiva**, o que não impede de haver versões conflitantes quando os fatos e interesses a justificar são diferentes. (PRANDI, 2001, p. 48, grifo meu).

O que Reginaldo Prandi pontua é que para o antropólogo entender o seu interlocutor é preciso compreender e ultrapassar as barreiras das diferenças culturais.

O mito fala do passado remoto que explica a vida no presente. O tempo mítico é apenas o passado distante, e fatos separados por um intervalo de tempo muito grande podem ser apresentados nos mitos como ocorrências de uma mesma época, concomitantes. Cada mito é autônomo e os personagens de um podem aparecer em outro, com outras características e relações, às vezes, contraditórias, sem que isso implique algum tipo de questionamento da sua veracidade. Os mitos são narrativas parciais e sua reunião não propicia o desenho de qualquer totalidade. Não existe um fio narrativo na mitologia, como aquele que norteia a construção da história para os ocidentais. O tempo do mito é o tempo das origens, e parece existir um tempo vazio entre o fato contado pelo mito e o tempo do narrador. No mundo mítico, os eventos não se ajustam a um tempo contínuo e linear. A mitologia dos orixás, que fala da criação do mundo e da ação dos deuses na vida cotidiana, bem o demonstra (Prandi, 2001). Esse passado remoto, de narrativa mítica, é coletivo e fala do povo como um todo. Passado de geração a geração, por meio da oralidade, é ele que dá o sentido geral da vida para todos e fornece a identidade grupal e os valores e normas essenciais para a ação naquela sociedade, confundindo-se plenamente com a religião. O tempo cíclico é o tempo da natureza, o tempo reversível, e também o tempo da memória, que não se perde, mas se repõe. (PRANDI, 2001, p. 49).

As narrativas míticas de uma sociedade contam aquilo que chamamos de história e poderiam não ser consideradas validadas como instrumento de informação porque não se encaixariam na mesma estrutura discursiva com a qual nos utilizamos para narrar uma história, principalmente a datação precisa do calendário moderno ocidental.

No entanto, para a sociedade estudada essa narrativa mítica consegue dar conta dos processos sociais de situar os indivíduos no tempo e no espaço, segundo uma lógica própria e em consonância com o saber do grupo, como destaca Michel de Certeau sobre a forma como Marcel Detienne entende a transmissão das mensagens em diversas histórias.

Historiador e também antropólogo, Marcel Detienne escolheu deliberadamente a narração. Ele não instala as histórias gregas diante de si para tratá-las em nome de outra coisa que não elas mesmas. Recusa o corte que delas faria objetos de saber, mas também objetos a saber, cavernas onde “mistérios” postos em reserva aguardariam da pesquisa científica o seu significado. Ele não supõe, por trás de todas essas histórias, segredos cujo progressivo desvelamento lhe daria, em contrapartida, o seu próprio lugar, o da interpretação. Esses contos, histórias, poemas e tratados para ele já são práticas. Dizem exatamente o que fazem. São o festo que significam. Não há necessidade alguma de lhes acrescentar alguma glosa que saiba o que exprimem sem saber, nem perguntar *de que* são a metáfora. [...] Para dizer o que dizem, não há outro discurso senão eles. Alguém pergunta: mas o que “querem” dizer? Então se responde: vou contá-los de novo. Se alguém lhe perguntasse qual era o sentido de uma sonata, Beethoven, segundo se conta, a tocava de novo. O mesmo acontece com a recitação da tradição oral assim

como a analisa J. Goody: uma maneira de repetir séries e combinações de operações formais, com uma arte de “fazê-las concordar” com as circunstâncias e com o público. O relato não exprime uma prática. Não se contenta em dizer um movimento. Ele o faz. [...] (CERTEAU, 2012, p. 143-144).

Segundo Dietienne, no destaque de Michel de Certeau, uma narrativa encerra em si os elementos simbólicos suficientes para dizer algo. Ela somente pode dizer algo para aquele que compreende as fórmulas, signos e sinais contidos na narração. O que Lévi-Strauss indica, em certa medida, ao falar das limitações do trabalho etnológico é justamente essa limitação em compreender certos tipos de narrativas históricas não porque elas não existem, mas porque não se apresentam em fórmulas cientificamente válidas para o pesquisador. Nesse caso não faltam materiais, mas eles não aparecem como legíveis para o antropólogo.

Por essa razão, os rituais do presente, vistos “ao vivo” pelos antropólogos em sua imersão no campo, seguindo a norma de Malinowski, transformam-se em objetos primordiais. Sobre ele é possível lançar uma interpretação por meio de questionamento sobre os significados dos elementos dos rituais ou mesmo apenas buscando uma descrição pormenorizada dos rituais para aqueles que buscam uma lógica menos invasiva por parte do pesquisador no campo.

Para a história, ficaria a tarefa de lidar com as “sociedades letradas”, que no transcorrer do tempo puderam registrar por escrito dados do cotidiano, o que, seguramente, forneceria informações com certo grau de veracidade para que os historiadores pudessem escrever ou narrar o passado de uma sociedade, afinal a materialidade do documento era a segurança da fonte em si. Isso teria em muito contribuído para a noção de *povos sem história*, aplicada às sociedades não ocidentais e modernas.

Mas a questão é mais profunda. Dar espaço para as narrativas históricas de um grupo e buscar entender o que ele fala sobre si mesmo seria ir contra os princípios do saber antropológico do começo do século XX, para quem o nativo era um objeto a ser estudado e ser caracterizado pelo saber competente do antropólogo e não um sujeito capaz de dizer algo sobre si próprio. (BRUMANA, 2012, GROSSI [et al], 2006).

Todo esse lastro teórico e metodológico, que definiu a atividade do antropólogo ao longo de boa parte do século XX, pode ter servido para fortalecer uma metodologia mais preocupada com o tempo presente, escusando os antropólogos de possíveis falhas com relação a abordagem de questões temporais mais pretéritas. A

justificativa da dimensão temporal, que escapa à compreensão antropológica, acabou perfazendo o itinerário das pesquisas que se seguiram.

Retomando o que Lévi-Strauss afirmou sobre a falta de informações sobre a história dos povos, converge com o que boa parte dos historiadores reclama quando não conseguem avançar sobre um determinado tema: não há fontes. Veremos, no decorrer do trabalho que fontes há e que o problema seria justamente o contrário, saber lidar com tanto material.

Ocorre que o tema em si foi (ou é) preterido pelo pesquisador – uma escolha claramente política (conforme citação de Aldrin Figueiredo anteriormente), no sentido da existência de correntes de pesquisa demarcada pelos grupos de pesquisa, programas de pós-graduação e orientadores – que muitas vezes acham absurdo a tarefa de ampliar os horizontes ao ter que estudar junto com o orientando ou fugir das suas linhas de pesquisa – e não necessariamente por falta de informações.

Como destaca Ginzburg sobre os processos inquisitoriais:

A descoberta dos arquivos da Inquisição com importante documentação histórica é, surpreendentemente, um fenômeno tardio. Os historiadores da Inquisição concentravam a sua atenção nos mecanismos daquela instituição peculiar, de forma bastante descritiva (e tantas vezes polêmica): os arquivos propriamente ditos ficaram em grande medida por explorar, mesmo quando em alguns casos eram acessíveis aos investigadores. (GINZBURG, 1989, p. 203).

Tendo o acesso aos arquivos os historiadores preferiram abordar os mecanismos de repressão, como se as informações sobre os funcionários, trâmites burocráticos e premissas dos inquisidores fossem o único substrato palpável dos documentos.

Deve, no entanto, ressaltar-se a circunstância de, no que diz respeito, à feitiçaria, a relutância em utilizar os arquivos da Inquisição ter sido, durante muito tempo, igualmente partilhada por historiadores [...]. As razões eram óbvias. Faltava em ambos os casos uma identificação religiosa, intelectual ou emocional. Sempre se considerou que as provas de bruxarias, fornecidas pelos julgamentos, eram um misto de extravagâncias teológicas e superstições populares. Estas eram, por definição, irrelevantes, aquelas podiam ser mais facilmente encaradas como tratados demonológicos. Para os estudiosos que pensavam que o único tema histórico <<válido>> era a perseguição e não o seu objecto, percorrer as longas e muito provavelmente repetitivas confissões dos homens e das mulheres acusados de feitiçaria era, de facto, uma tarefa fastidiosa e inútil. (GINZBURG, 1989, p. 203).

Obter informações sobre os terreiros e sobre a população que tomava parte nos seus rituais não seria um problema se conseguíssemos fugir da metodologia que

invariavelmente irá privilegiar o repressor ao reprimido, uma vez que a fonte é vista como uma única e exclusiva fonte de acesso ao mundo do dominante. Mas, como destaca Ginzburg é possível avançar para perceber o substrato de ideias que se processava na mente dos indivíduos envolvidos no processo.

Retomando a ideia da opção política, destacada por Aldrin Figueiredo (2008), vimos que o “problema” de obtenção de informações sobre a história dos terreiros diz respeito a uma orientação de quem pesquisa e escreve. Isso explicaria a centralidade do Tambor de Mina na literatura antropológica local.

Pensando sobre a historiografia local, creio que algo semelhante ocorreu, mas nesse caso a cultura popular como um todo foi pouco estudada ou porque se acreditava que não era importante ou porque as fontes pareciam falar muito mais das visões de mundo dos dominantes.

Assim, temos uma historiografia local que dedicou pouco ou quase nenhum espaço para as expressões culturais das camadas não dominantes e uma antropologia local que se dedicou a pensar apenas parte dessas mesmas expressões, entendendo que nelas havia algo importante a ser estudado.

Beatriz Góis Dantas (1988) informa que a busca pela compreensão das sobrevivências e permanências da cultura africana resultaram em estudos que exploravam o candomblé pelo viés de uma pureza africana. Compreender que existem modelos de religião que resistiram ao longo do tempo e não perderam sua essência é um problema de interpretação que simplifica a compreensão histórica de todos os processos sociais, políticos e econômicos que influenciaram direta e indiretamente na reorganização das crenças e rituais em terras brasileiras.

Caberia assim analisar a atuação dos atores “africanos” portadores, conforme assinala Roger Bastide, de uma “filosofia pragmática e utilitarista”, nesse contexto em que seus interesses de grupos dominados eram antagônicos aos interesses dos dominantes. Entretanto, se interesses de grupos negros estruturalmente inferiores aparecem na análise da evolução histórica dos cultos, explicando-se por eles, por exemplo, o desaparecimento dos deuses africanos da agricultura que deixam de ser cultuados no Brasil e, em contrapartida, o realce dado a orixás guerreiros como Ogum (Bastide, 1971:97) ou, ainda, o fato de o Candomblé representar um centro de apoio e integração para o negro desprotegido da pós-abolição, no seu todo, porém, a análise do autor termina por diluir os interesses dos grupos dominados numa miríade de fatores, tais como solidariedade entre senhores e escravos e, após abolição, introduz o chamado “princípio de corte” para explicar por que o negro continua africano sendo, ao mesmo tempo, brasileiro. Termina por concluir que o Candomblé e outros tipos de religiões africanas tem resistido a todos os caos estruturais, encontrando sempre o meio de se adaptar a novas condições de vida ou novas estruturas sociais (Bastide, 1971:232-240), induzindo, desse modo, o leitor a pensar que afinal o Candomblé se manteve

por uma capacidade intrínseca da civilização africana em autopropetuar-se. (DANTAS, 1988, p. 23).

Ignorar os processos históricos de mudança vividos pelos grupos de africanos e seus descendentes somado a uma compreensão estática da cultura, contribuiu para formatar uma tradição antropológica que olhava os terreiros como a *África no Brasil* e os indivíduos como reprodutores de uma cultura pura, proporcionada pela ideia de nações, associadas mais tarde às origens étnicas dos povos africanos.

Assim os modelos jejes, nagôs, angola entre tantos outros foram sendo cristalizados aos poucos. No esteio desse processo de formatação de um campo de pesquisas, as identidades dos grupos passaram por um processo de constatação científica que, por sua vez, elegeu alguns grupos como africanos e, portanto, puros, em detrimento de outros considerados “*deturpados*” ou “*degenerados*”.

O Tambor de Mina – e mais especificamente a Casa das Minas – surgiu na literatura acadêmica como o modelo de *religião africana* no Brasil. Nesse terreiro poderia ser observada a preservação de uma cultura de origem daomeana e de um modelo de organização social africano. No entanto, uma leitura mais crítica dessa mesma literatura aponta que esse Tambor de Mina “africano” é muito mais idealizado – ou mais precisamente inventado – do que propriamente vivido pelo grupo.

De certa forma, pode-se dizer que os pesquisadores operaram com uma ideia *a priori* sobre o Tambor de Mina e dela partiram para a criação de uma série de interpretações de elementos rituais de um ou outro terreiro como provas de uma africanidade pura, ainda que o material pesquisado mostrasse o contrário. Por fim, essa genealogia acadêmica do Tambor de Mina, projetou uma identidade regional muito forte que excluiu outras manifestações religiosas bem como os terreiros que se distanciavam desse modelo.

Esse *continuum* interpretativo construiu realidades muito bem organizadas e com fronteiras muito bem definidas. No entanto, a pesquisa nos documentos de polícia sobre o Tambor de Mina e principalmente a pesquisa sobre a Pajelança nos jornais mostraram que uma série de eventos e informações que não se encaixam nesse modelo analítico que deixa escapar toda a pluralidade de sentidos das experiências humanas.

No primeiro capítulo será abordado o percurso metodológico apresentando algumas características do material pesquisado e forma como foi abordado, tentando contemplar algumas questões relativas a utilização de fontes documentais como “informantes” e do arquivo como campo de pesquisa.

No capítulo seguinte abordaremos de maneira mais específica o que chamei de *continuum* interpretativo sobre o Tambor de Mina e como este modelo de análise delimitou fronteiras epistemológicas no trato com as religiões afro-maranhenses. Destaco que esta análise concentrou-se em nos trabalhos que podemos considerar como precursores.

Com mais tempo para analisar toda a produção sobre as religiões afro-brasileiras no Maranhão ao longo de todo o século XX, publicada na forma de livros, artigos, trabalhos de graduação e pós-graduação, além da produção não acadêmica poderíamos mapear o percurso das ideias, as formas que elas assumem na escrita e as consequências disso para o campo de produção.

No terceiro capítulo, por fim, daremos destaque às informações sobre a pajelança no contexto urbano da cidade de São Luís na passagem do século XIX para o século XX analisando as matérias publicadas em jornais na tentativa de perceber toda a circulação de informações sobre a pajelança, identificar os significados sociais dos rituais, compreender quem eram os pajés e como se constituiu um universo plural de realidades em torno das religiões afro-maranhenses.

## 1. O MARANHÃO DO TAMBOR DE MINA

*Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes ao acaso de seu desenrolar uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível. (Foucault, 1970).*

Em sua aula inaugural no *Collège de France*, Michel Foucault fez referência sobre a *continuidade* como uma das características dos discursos científicos, abordando como esse ordenamento impele o sujeito que fala por um caminho previamente sedimentado por ideias e verdades já cristalizadas ao longo dos anos. Nesse sentido, entendo que o pensamento de Foucault permite uma reflexão sadia sobre os cânones científicos que precisam ser lidos, relidos e questionados à luz de novas reflexões, que os colocam ao mesmo tempo em uma posição de fonte de informações e objeto de questionamentos.

Penso, portanto, que este trabalho se insere em uma ordem de discursos sobre o cenário religioso afro-maranhense, entendendo, semelhante a Foucault, que “a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos”. Esse controle da produção busca interditar – devido a seu teor de verdade comprovada cientificamente – as fugas para certos caminhos (temas) ainda não trilhados ou distante dos cânones, sob o risco de esvair o caráter científico da produção verdadeira. Constrói-se, assim, um dogma.

Pretendo começar refletindo justamente sobre a construção (consciente ou inconsciente) de alguns dogmas que sedimentaram a ideia do Maranhão como terra do Tambor de Mina. Abordando essa identidade em seu caráter histórico, pretendo levantar certo número de questões que considero necessárias para abordar a pluralidade de práticas religiosas que podem ser designadas como afro-brasileiras na passagem do século XIX para o XX.

A intenção não é necessariamente desconstruir, afinal de contas essa identidade do Maranhão como terra do Tambor de Mina já está sedimentada e opera como sinal diacrítico nas relações sociais e de trocas simbólicas dentro do campo religioso afro-maranhense.

A questão agora é seguir um exercício de reflexão semelhante ao que Mathias Assunção propôs em seu artigo sobre os africanos de origem mandinga.

A intenção deste artigo é tentar contribuir com o debate em torno das etnicidades afro maranhenses, procurando resgatar a importância da cultura Mandinga, que, ao meu ver, foi até agora bastante desdenhada tanto por estudiosos quanto pela comunidade afro-maranhense. Início com alguns comentários introdutórios a respeito das "nações" e do tráfico negreiro para, em seguida, apresentar as primeiras evidências que demonstram que o Maranhão é, talvez, mais do que qualquer outro estado brasileiro, uma terra Mandinga. (ASSUNÇÃO, 2001, p.3-4)

Gostaria de frisar o TALVEZ utilizado pelo autor. Ciente das limitações de sua pesquisa, principalmente no que diz respeito às fontes de informações, Mathias não incorre no erro de definir uma identidade étnica em detrimento das outras – uma leitura apressada e descuidada (como a que fiz logo que li seu artigo pela primeira vez) pode dar entender que a proposta seria de desconstruir a identidade do Maranhão como “terra da Mina”, mas não se trata disso. Mathias Assunção propõe apresentar mais uma identidade (dentre tantas outras) que por certo número de razões não recebeu atenção, apesar de todos os indícios documentais<sup>5</sup>.

Nesse sentido, sigo por um caminho já construído e sedimentado, muito embora tente manobrar quase que sub-repticiamente nas “curvas” e obstáculos do caminho na tentativa de abrir novas “veredas” e fronteiras que possam vir a ser trilhadas futuramente na intenção de conhecer mais à fundo esse complexo cenário social e religiosos que não pode ser circunscrito em definições muito estanques.

Desse modo este trabalho não faz uso das premissas do estudo pioneiro, não pretende abordar algo que ainda não foi dito, uma vez que pretendo refletir justamente sobre o contrário: o que já foi dito. O ponto de partida aqui é muito claro e até mesmo um tanto quanto óbvio, uma vez que necessário: o Tambor de Mina no Maranhão e como algumas obras abordaram esse fenômeno.

---

<sup>5</sup> A dissertação de Mestrado de Reinaldo Barroso Júnior (Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)) segue uma linha de raciocínio semelhante ao tentar perceber a configuração étnica das populações africanas no Brasil.

É possível afirmar que dificilmente podemos escrever algo fora desse ciclo de produção sobre o Tambor de Mina, não só por sua importância, mas pelo fato de que essa identidade, como afirmado anteriormente, já sedimentou sinais diacríticos que operam no campo religioso e direcionam as experiências dos indivíduos para o caminho do Tambor de Mina.

### 1.1 A propósito do Tambor de Mina

O estado do Maranhão ocupou desde a década de 1940 uma posição de destaque dentro do universo religioso afro-brasileiro, proporcionada pela convergência de estudos acerca do Tambor de Mina. Essa posição está diretamente relacionada com uma comparação entre os principais “centros de Religiões Afro-brasileiras” (SOGBOSSI, 2004, p. 20), ou seja, Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul.

A ideia de *centro* já é indicativa de que há, em alguns lugares, certo destaque na ocupação do espaço público por parte das religiões afro-brasileiras. Assim, cada estado seria caracterizado por um sistema religioso afro-brasileiro de maior destaque e, conseqüentemente, receberia algum título nesse sentido. Um dos exemplos mais conhecidos é a cidade de Codó, localizada no leste do Estado do Maranhão.

Codó é conhecida tanto pela sua grande concentração de terreiros, quanto pela fama nacional e internacional de um dos pais de santo do lugar, Wilson Nonato de Souza, mais conhecido como Bitá do Barão de Guaré, ou somente *Bitá do Barão*. A cidade é destaque no cenário nacional como “capital da magia negra”, “capital da feitiçaria” entre outros diversos nomes correlatos<sup>6</sup>.

Essas referências são frutos das diversas representações sociais presentes em diversas narrativas em torno de fatos que se destacam na memória das pessoas. Tais narrativas se misturam com a própria história da cidade de modo que dificilmente

---

<sup>6</sup> Essa identidade é reforçada pela visibilidade nacional dada por publicações de reportagens que definem a cidade como *Capital da Magia Negra*, *Terra do Feitiço*, *Meca da Macumba Maranhense* (Programa Domingo 10, TV Bandeirantes de 1994). Essas expressões se repetiram em outras reportagens de revistas (Revista Parla, 1998, Revista Trip, 2002) ou foram reformuladas em *Meca dos políticos* (Publicação da Revista Época de 2002), *Esquina do Além*, *Capital Brasileira da Magia* (Revista National Geographic, 2010) e até *Capital Mundial da Feitiçaria* (Programa Super Pop, RedeTV, 2011) (LINDOSO, 2012). Destaca-se também a tentativa de mudança nessas ideias com a instalação da frase “Cidade de Deus” no pórtico de entrada da cidade. (Anexo 01).

podem ser pensadas separadamente e, finalmente, convergem para a criação das identidades, ou minimante, dos adjetivos que lhes são atribuídos (FERRETTI, M. 2001; AHLERT, 2013).

Codó seria, portanto, um desses centros de religião afro-brasileira na medida em que a referência que se tem da cidade seria, de forma quase espontânea, alguma ideia sobre os terreiros. Independente se há mais de trezentos terreiros em uma cidade de quase cinco mil quilômetros quadrados e cento e vinte mil habitantes e se o Mestre Bitá do Barão recebe visitas de políticos e dá consultas internacionais via telefone, vê-se que a cidade é tomada por um quantitativo de histórias (ou *estórias*) que tem como fundo as religiões afro-brasileiras.

A comparação entre esses centros (Maranhão, Bahia, Pernambuco) baseia-se nas singularidades discursivas construídas ao longo do tempo, principalmente pelo discurso científico/acadêmico sobre cada um desses espaços sagrados, ou mais especificamente, a partir de um ou outro espaço em que se desenvolveu uma modalidade daquilo que pode ser considerado religiões afro-brasileiras.

No caso maranhense, entendo que o que está em jogo é singularidade do Tambor de Mina e mais especificamente a singularidade da Casa das Minas. O que pretendo colocar em evidência é como essa singularidade foi construída em relação aos demais terreiros pela via do interesse de pesquisadores e como, em um segundo momento, esse movimento deu origem a uma generalização desse modelo para caracterizar toda uma região, constituindo assim a identidade do Maranhão como *Terra do Tambor de Mina*.

Devido à publicação de trabalhos como a obra do etnólogo maranhense Nunes Pereira (A Casa das Minas – 1947), o livro de Oneida Alvarenga (Tambor de Mina e Tambor de Crioulo – 1948), a monografia de Octávio da Costa Eduardo (The Negro in Northern Brazil, a Study in Acculturation – 1948), o estado do Maranhão passa a ser caracterizado como um espaço privilegiado ao se falar da presença africana no Brasil.

Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2009, p. 53), as Ciências Sociais foram tributárias do interesse por compreender o *problema do negro no Brasil*. Essa expressão, utilizada pelos primeiros estudiosos do tema, como Nina Rodrigues, demonstra o cerne do entendimento científico de então e partia do princípio que os africanos e seus descendentes geraram um problema para a constituição da sociedade brasileira.

Como a análise da obra de Nina Rodrigues não faz parte do escopo desse trabalho, limito-me a citá-la como exemplo, uma vez que ela pode ser considerada como precursora desse campo de saberes. De certo modo, a antropologia que se constituiu a partir de então, trilhou um caminho que buscava atender a conhecida proposta de Sílvio Romero.

É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. Quando vemos homens como Bleek, refugiarem-se dezenas e dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir mitos, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido nesse sentido! É uma desgraça. Bem como os portugueses estanciamos dois séculos na Índia e nada ali descobriram de extraordinário para a ciência [...] tal nós vamos levianamente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos africanos que se falam em nossas senzalas! O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado a sua ignorância, um objeto de ciência. (ROMERO 1879, p. 99 *apud* RODRIGUES, 2006, p. 29-30).

Podemos afirmar que os anseios de Sílvio Romero foram atendidos, na medida em que alguns pesquisadores se puseram a tarefa de entender a “África no Brasil” reproduzindo a ideia de manutenção/preservação/conservação das tradições culturais africanas. No Maranhão não foi diferente. Uma gama de trabalhos reproduziu tais ideias e promoveu o destaque do Tambor de Mina e de alguns terreiros como os centros da pureza africana.

Tambor de Mina é a denominação atribuída a uma religião afro-brasileira característica do estado do Maranhão cuja origem remete a grupos de africanos escravizados na região do antigo reino do Daomé e transferidos para a cidade de São Luís na primeira metade do século XIX.

Segundo Sergio Ferretti, as organizações de caráter religioso organizadas pelos africanos e seus descendentes no Maranhão

[...] receberam o nome de tambor de mina ou casas de mina, equivalentes a candomblé, xangô ou batuques de outras regiões. O termo mina refere-se ao forte português de S. Jorge da Mina, antigo entreposto de escravos no atual Ghana e também ao nome de grupos étnicos existentes na região, próxima ao antigo Reino do Daomé. Casas de mina antigas desapareceram, dando origem a novos grupos hoje existentes, sendo ainda conhecidas em São Luís três que se dizem fundadas no século XIX. (FERRETTI, S., 2004, p. 198).

Segundo Nicolau Parés, as definições identitárias dos grupos africanos eram complexas, de modo que a organização desses indivíduos nas categorias criadas pelo

sistema colonial português mantinha pouca ou nenhuma relação com as formas que eram utilizadas em África.

[...] a identidade coletiva das sociedades da África ocidental era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religiosos, territorial, linguístico, político). Em primeiro lugar, a identidade de um grupo decorria dos vínculos de parentesco das corporações familiares que reconheciam uma ancestralidade comum. Nesse nível, a atividade religiosa relacionada com o culto de determinados ancestrais ou outras entidades espirituais era o veículo por excelência da identidade étnica ou comunitária. Tal pertença era normalmente assinalada por uma série de marcas físicas ou escarificações no rosto ou em outras partes do corpo.

A cidade ou território de moradia e a língua também eram importantes fatores e denominações de identidades grupais. Na África ocidental existe um sistema geral de nomeação pelo qual as cidades compartilham o mesmo nome com seus habitantes. Finalmente, alianças políticas e dependências tributárias de certas monarquias também configuravam novas e mais abrangentes identidades “nacionais.” (PARÉS, 2007, p. 24)

O caso dos escravos *mina* pode ser tomado como um dos melhores exemplos de como não podemos criar uma correlação entre o sistema de classificação criado pelos portugueses e as identidades africanas. O que Parés nos mostra é que essa grande variedade de processos identitários invalidaria qualquer tentativa de definições muito precisas sobre *quem é quem* nesse complexo jogo de criação e recriação de identidades.

O Tambor de Mina é uma expressão local para designar manifestações religiosas reconstruídas por africanos enviados como escravos para a cidade de São Luís e que possui diferenças em relação às demais manifestações religiosas afro-brasileiras. O que ocorreu com o passar do tempo foi a naturalização da ideia do Tambor de Mina, enquanto algo estritamente africano e até mesmo uma espécie de criação de uma África idealizada a partir dos terreiros.

Nesse processo de criação de nomes e identidades, o Tambor de Mina foi (e ainda é) visto por alguns como uma religião africana, porque foi criada por um grupo de africanos que aparentemente teria vindo de maneira muito organizada para o Maranhão, apesar de toda a violência do tráfico e da organização do estado brasileiro com base na escravidão.

Ao longo do tempo em que se buscou confirmar essa a pureza africana, perdeu-se justamente a possibilidade de se construir interpretações e análises mais específicas sobre os grupos escravizados e as suas religiosidades. Uma associação direta entre Brasil e África efetuada a partir de um terreiro (Casa das Minas) acabou

escamoteando os complexos processos que deram origem ao que chamamos de religiões afro-brasileiras.

Na historiografia maranhense não há itinerários de pesquisa que tenham sedimentado um campo de pesquisa sobre os sujeitos, tal e qual as perspectivas de MATTOSO (1978), KARASCH (2000), SLENES (2011), SOARES (2000), CHALHOUB (1990, 2012) e REIS (2008, 2010). O que esses autores fizeram foi pensar sobre as experiências dos indivíduos dentro do sistema escravista e não apenas o funcionamento do sistema.

Ao que parece, na maior parte dos casos, o que vemos é um olhar sobre a materialidade da escravidão, em leituras presas aos dados mais óbvios dos documentos – como é possível ver em Mário Meireles (1994), quando ele tenta dar respostas às perguntas *desde quando, até quando, quantos e de onde* vieram escravos para o Maranhão.

Não quero com isso afirmar que tais dados não são importantes, ou que os pesquisadores locais deveriam repetir ou seguir os mesmos passos dos autores de outros estados. Mas quando a materialidade dos documentos e dos dados pesa sobre a escrita, pouco sobra para perceber as subjetividades dos indivíduos por meio de uma *história vista de baixo* (THOMPSON, 1997).

Essa característica não seria explicada pela falta de fontes. As palavras de Mário Meireles sobre a influência negativa da eliminação dos documentos do tráfico talvez sirva apenas para entender as “impossibilidades” de “*contabilizar a escravidão*”, mas não muito além disso. As aparentes inconsistências das séries documentais não impedem a busca por perceber a construção das sociabilidades dos indivíduos e entender, a partir de suas práticas, o seu fazer cotidiano.

Como mostra MOTA (2006, 2012) e MOTA et al (2001) os inventários nos dão pistas valiosas e importantes sobre a construção dessas sociabilidades e não apenas sobre a cultura material. Se tivessem sido devidamente valorizados em algum lugar da historiografia poderíamos entender, por exemplo, que um levantamento sobre a produção de cachaça de um determinado engenho nos permite perceber além dos dados quantitativos a importância da bebida para a população.

Teríamos avançado para além de certo ciclo vicioso de repetições nutrido na historiografia local – que canonizou *História do Comércio do Maranhão* de Jerônimo de Viveiros, *Compêndio Histórico-Político dos princípios da lavoura do Maranhão* de Raimundo Gaioso e até mesmo *História do Maranhão* de Mário Martins Meireles – se

tivéssemos dado mais importância às subjetividades do que às materialidades ou quantitativos.

Esse quadro pouco avançou até o final do século XX, quando a profissionalização do campo acadêmico surtiu efeito na produção historiográfica (BITENCOURT; GALVES, 2014). Ainda assim é possível observar um avanço localizado, pois algumas questões ainda permanecem por serem estudadas. Gostaria de destacar o caso do recém-publicado trabalho de Mathias Assunção *De Caboclos a Bem-Te-Vis: a formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão 1880-1850* (2015). A importância da publicação é oposta à atenção que recebeu ao longo do tempo, pois, como afirma o autor, o livro é uma versão ampliada de sua tese, defendida em 1990 Freie Universität Berlin e publicada pela primeira vez em alemão no ano de 1993<sup>7</sup>.

Somente após 22 anos o trabalho foi publicado em português e, apesar das limitações e discussões propostas na historiografia da década de 1990, podemos dizer que a sua pesquisa permanece bastante atual. Certos temas abordados pelo autor permanecem pouco explorados até o presente momento, como a lógica de uma organização campesina durante a época da escravidão e como isso está diretamente ligado ao modelo de organização social maranhense não só nesse período como em tempos posteriores.

Esse é apenas um exemplo de como algumas *formas e fórmulas* acabam se repetindo nas análises, sem que se verifique um avanço significativo nas abordagens. Questões necessárias não são levantadas devido a uma ordem discursiva já estabelecida em torno dos temas, mas que nem por isso são impassíveis de serem novamente cotejados sob um novo olhar e inclusive contendo as críticas devidas às análises já realizadas.

É essa rigidez de algumas análises que contribuiu para a criação do que gostaria de chamar de *continuum* interpretativo, que toma uma manifestação religiosa extremamente complexa e a simplifica de maneira quase que colonial, associando um terreiro de São Luís a uma localidade da África desconsiderando quaisquer processos de mudanças que possam ter ocorrido ao longo do tempo e que tiveram forte influência na recriação das manifestações religiosas.

Um dos primeiros pontos que gostaria de chamar atenção, sobre aquilo que chamei de *continuum*, é a definição do Tambor de Mina associada diretamente as

---

<sup>7</sup> Publicado com o título *Pflanzer, Sklaven und Kleibauern in der brasulianischen Provinz Maranhão 1800-1850* (Fazendeiros, escravos e camponeses na província brasileira do Maranhão, 1800-1850).

expressões religiosas dos terreiros mais antigos e principalmente à Casa das Minas. Entendo que esse tipo de definição e associação direta entre um complexo cenário religioso e um único espaço em que essas expressões tomam lugar é uma redução analítica que se cristalizou ao longo do século XX.

Entendo ser necessário pensar para além desse modelo interpretativo que acabou contribuindo para a criação dessa identidade “*mineira*” do Maranhão, uma vez que o modelo ritual do Tambor de Mina que se difundiu ao longo do tempo não está diretamente relacionado à Casa das Minas, que esta não teve “filiação”, como destaca Sergio Ferretti.

Entre as casas antigas, duas foram fundadas provavelmente na primeira metade do século XIX: a Casa das Minas e a Casa de Nagô. Esta, de tradição iorubana, **deu origem a vários grupos atuais**. A Casa das Minas Jeje, de origem fon, do antigo Reino do Daomé, não possui grupos que lhe sejam filiados. (FERRETTI, S., 2004, p. 198, grifo meu).

O aspecto histórico pesa, sobremaneira, nas associações entre o Tambor de Mina e o Maranhão e entre o Tambor de Mina e a Casa das Minas. Sendo esse o primeiro ponto que gostaria de abordar de maneira mais detida. Ressalto que não tento anular a influência dessas duas casas na formação desse cenário religioso. Só o fato de terem sobrevivido por mais de (prováveis) 170 anos em um cenário de constante perseguição já é significativo. O que busco neste momento é refletir sobre a construção das religiões afro-maranhenses para além da órbita em torno desses dois terreiros apenas.

Adiante pretendo refletir sobre o fato do Tambor de Mina não ser a única expressão religiosa afro-maranhense, mas cabe aqui uma reflexão sobre os terreiros conhecidos como os mais antigos. A Casa das Minas e a Casa de Nagô são reconhecidas como os terreiros mais antigos da cidade, no entanto, não podemos afirmar que se trata da manifestação religiosa afro-maranhense mais antiga.

Como destaca Nicolau Parés (2007) há a possibilidade da organização das religiões afro-brasileiras a partir ter sido possível por meio de outras expressões religiosas, como irmandades e confrarias católicas, ou por meio da larga ação dos especialistas nas práticas de cura.

A reatualização parcial de práticas religiosas de origem africana, com a sua longa e variada tradição no âmbito da cura, ou do que hoje chamaríamos trabalho assistencial, tornou-se assim inevitável. Não foi por acaso que as práticas de “curandeirismo” e os rituais funerários foram alguns dos aspectos

religiosos africanos que com mais persistência se reproduziram nas Américas. (PARÉS, 2007, p. 110)

De certa forma, podemos destacar que o aquilo que hoje chamamos de Tambor de Mina pode ter tido início por meio de outros elementos de crença, rituais e simbólicos que não tivesse nenhuma relação direta e inicial com o que chamamos de Casa das Minas ou Casa de Nagô.

Entre as referências encontradas sobre manifestações da cultura de africanos em São Luís podemos destacar que o Jornal *O Publicador Oficial* em 1832 publicou as decisões do presidente da Junta de Paz de São Luís, proibindo permanentemente os batuques de acordo com o Código de Posturas vigente e autorizando o Juiz de Paz da localidade a destruir os tambores após dissolver os batuques (O Publicador Oficial 25/01/1832).

O mesmo jornal publicou em 1838 as providências informadas pela prefeitura da Comarca de São Luís sobre o ajuntamento de

pretos, e prettas, para dansarem ao som de tambores, conforme o uso das suas terras, com o que fazem huma matinada extraordinaria; e isto sempre tem lugar em oras remottas: vedou a Policia esta reunião; porem os festeiros recorrerão ao Juizes da Paz do Districto, e este lhes deu licença para continuarem. (O Publicador Oficial 03/10/1838)

Em 1835, o jornal *Echo do Norte*, publica uma correspondência enviada ao periódico falando sobre a reunião de escravos nos arrabaldes da cidade que “*que ali fazem certa brincadeira ao costume das suas Nações*”. O correspondente argumenta que muitos escravos fugiam do serviço para participar de tal “entretenimento” forçando os senhores a pagar capitães do mato para realizar a captura.

Com maior número de detalhes o senhor *Patrício*, que se intitula *o amigo das providências* disse ainda se destinou ao local e com surpresa encontrou para mais de “mil pretos” que o fez lembrar do episódio ocorrido da ilha de São Domingos (1791) em que os escravos se insurgiram e depuseram o poder colonial e do Levante dos Malês que ocorreu em Salvador no início do ano de 1835.<sup>8</sup>

Exageros à parte, o medo do correspondente do jornal tinha sustento nas ocorrências de revoltas e levantes de escravos. Nos arquivos de polícia do Arquivo Público do Estado do Maranhão foi localizado um levantamento das casas habitadas por

---

<sup>8</sup> Agradeço ao Prof. Lyndon Santos pelas indicações dessas referências nos jornais.

escravos, feito pela Guarda Municipal Permanente em 1835<sup>9</sup>. O objetivo do levantamento foi identificar se os escravos possuíam a licença obrigatória para morar fora da casa de seus senhores.

Com os dados obtidos no levantamento, a referida guarda elaborou uma tabela em que há uma coluna intitulada “observações”, na qual foram descritas as atividades realizadas pelos escravos como forma de obter recursos para realizar o pagamento de seus alugueis. Muito provavelmente, dessas mesmas atividades retiravam recursos a serem repassados aos seus senhores, uma vez que o ganho era uma das atividades lucrativas dos cenários urbanos escravistas do século XIX (SOARES, 1988).

**Figura 1 Pintura de Jean-Baptiste Debret- 18359 (Google Imagens).<sup>10</sup>**



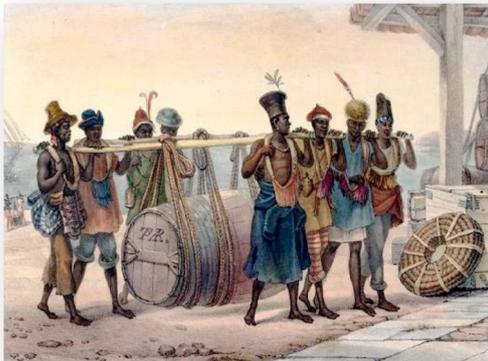
Na figura acima vemos uma escrava tendo o produto de seu trabalho sendo recolhido por uma família. A atividade de ganho era praticada até mesmo pelas famílias mais pobres, como mostra a pintura de Debret (atentar para a condição das roupas, dos utensílios e sua escassez e para a estrutura da casa), e fazia, devido a sua importância, movimentar a economia local a partir da oferta de uma larga gama de serviços.

Venda de gêneros alimentícios ou o trabalho de carga mais pesados foram alguns daqueles registrados pelo pintor francês, como podemos ver nas figuras abaixo.

<sup>9</sup> Embora não seja possível sustentar essa hipótese, suspeito que esse levantamento tenha alguma relação com a Revolta dos Malês na cidade de Salvador (BA) em janeiro de 1835, que foi organizada em reuniões de africanos em suas residências (REIS, 2003)

<sup>10</sup> Nesta imagem vemos uma família pobre que recolhe o produto do trabalho de uma escrava carregadeira de água.

**Figura 2 “Negros Cangueiros” Jean-Baptiste Debret –1835  
(Google Imagens)**



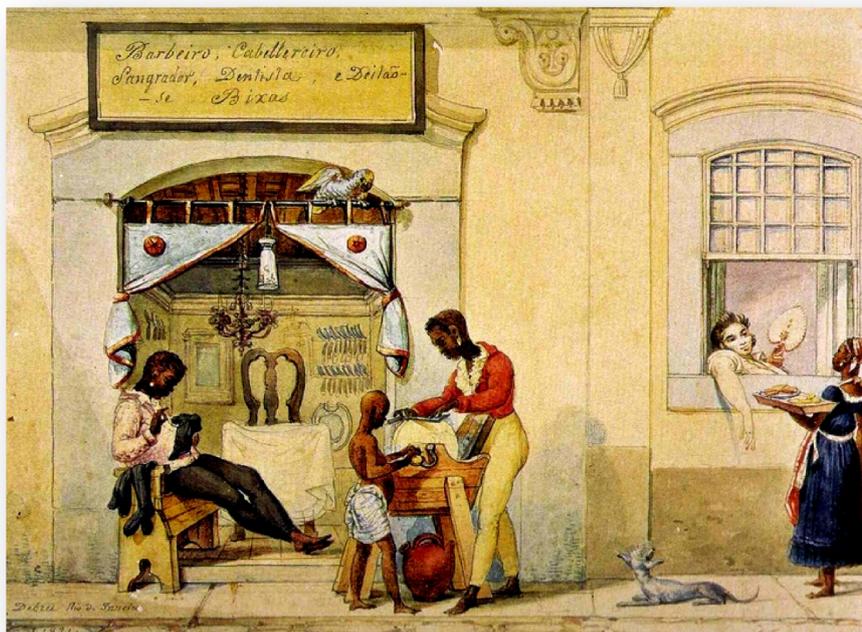
**Figura 3 Escravos de Ganho – Jean-Baptiste Debret –1835  
(Google Imagens)**



Além dessas atividades Debret também registrou as atividades de aplicações de ventosas realizadas por escravos cirurgiões ou barbeiros. A prática de sangrar era conhecida por possibilitar o alívio da dor e estava associada com a aplicação de sanguessugas ou ventosas na área afetada (PIMENTA, 1998). Retornaremos à técnica de aplicação de ventosas no capítulo seguinte.

Por hora gostaria de fazer referência à uma pintura de Debret (abaixo) que mostra a prática realizada em uma *loja de barbeiros*, onde se oferecem, segundo o letreiro, os serviços de *barbeiro cabellereiro sangreiro dentista e aplicação de sanguessugas* (“*deitão-se bixas*” – conforme letreito).

Figura 4 “Loja de Barbeiros” – Jean-Baptiste Debret – 1835 (Google Imagens).



Toda essa breve digressão serve para mostrar um pouco do que seria pensar as sociabilidades dos africanos e seus descendentes nos espaços urbanos por meio dos serviços oferecidos. Nesse contexto, as trocas monetárias e organização econômica nos mostram um pouco dos *bens simbólicos* que também circulavam nas cidades, como os saberes, as crenças e as funções sociais e rituais dos indivíduos.

Retomando o documento da Guarda Municipal Permanente, citado páginas antes, na listagem elaborada pelas autoridades policiais, foram registradas duas mulheres escravizadas, de nomes *Ana Therida* (sic) e *D. Leopoldina*. Como fonte de recursos para pagar os seus respectivos alugueis foi registrada a atividade de *Cura de Feitiçaria*.

Essa expressão designava a atividade dos especialistas em curas religiosas, conhecidos também como pajés, denominação essa que viria a ser largamente utilizada na segunda metade do século XIX pelos jornais e documentos policiais ao se falar de algumas manifestações da crença e atividades de cura realizadas pela população afrodescendente.

Figura 5 Ritual de Cura.<sup>11</sup>

Essas práticas de cura distinguem-se dos rituais coletivos, caracterizando-se por uma relação direta entre o doente e o especialista na cura e com a participação de poucas pessoas, muitas vezes apenas na posição de assistência ou mesmo audiência. Esse assunto será trabalhado de maneira específica no terceiro capítulo, no momento é necessário indicar que a prática religiosa das escravas citadas, criava situações de manifestações religiosas mais particulares e restritas, que poderiam ter passado despercebidas aos olhos das autoridades.

Como conseqüências teríamos poucos registros documentais sobre as mesmas e muito pouca informação sobre o tipo de prática desenvolvida. Ademais as reuniões e fluxos de pessoas em torno dessas casas poderiam ser pequenos, de modo a não levantar suspeitas. A observação que fica é que as escravas utilizavam a *cura* como atividade de ganho, de onde pagavam seus alugueis e provavelmente pagavam aos seus senhores o “lucro” do seu trabalho.

---

<sup>11</sup> As figuras 11 e 12 foram produzidas pela designer Raiama Portela com base nas descrições dos jornais.

Figura 6 Ritual de Cura “nos baixos de um sobrado”.



Outra observação que surge daí é que esse tipo de ritual de cura religiosa sugere que a dimensão temporal relacionada com as práticas religiosas afro-brasileiras pode não estar restrita ao surgimento dos terreiros e das manifestações religiosas coletivas, sendo muito anterior a eles.

#### Segundo Prandi

Tudo indica que a organização das religiões negras no Brasil deu-se tardiamente. Uma vez que as últimas levas de africanos trazidos para o Novo Mundo nas últimas décadas do século XIX, período final da escravidão, foram fixadas, sobretudo nas cidades e em ocupações urbanas, os africanos desse período puderam viver no Brasil em maior contato uns com os outros, física e socialmente, com maior mobilidade e, de certo modo, liberdade de movimentos, num processo de interação que não conheceram antes. Esse fato propiciou condições sociais favoráveis para a sobrevivência de algumas religiões africanas, com a formação de grupos de culto organizados. (PRANDI, 1995, p. 66)

Creio não ser possível afirmar com tanta propriedade que a organização das religiões afro-brasileiras tenha ocorrido apenas no final do século XIX, primeiramente pela limitação do uso da categoria religião especificamente para as manifestações urbanas, criação dos terreiros ou mais especificamente das manifestações de caráter coletivo.

Ainda em 1835, no mês de abril, a Guarda Municipal da cidade de São Luís elaborou novo registro em que são relacionadas às casas habitadas por negros libertos.

Ao todo foram listados 24 libertos em 13 endereços, que segundo o mesmo documento deveriam ter atenção da polícia, muito provavelmente visto a possibilidade de revoltas uma vez que em algumas casas chegavam a residir até cinco pessoas.

Ao lado do quadro que contém as informações levantadas há a seguinte descrição de alguma das casas e das pessoas que nela habitavam na região do primeiro distrito da cidade.

Primeiro Districto. Pelas feitas do anno, e mesmo em alguns Domingos e Dias Santos, costumão-se em Cazas que se alugao' ou pedem emprestadas, alguns molatos e pretos escravos e mesmo libertos pela maior parte Alfaiates, e ahi dao' os seus festins em cujas occasioens mutuamente se saudao' e distinguem com os apellidos de seus Senhores: algumas destas cazas são' decentemente mobiladas porem parece que semelhantes homens não' tem por ora outro fim mais de que o de divertirem-se; se bem que algumas se tornam notaveis pelos moveis, e vestuário do que as compoem e que seguramente demandao' gastos superiores as suas possibilidades. (Guarda Municipal Permanente, 1835)

Não há menção a tambores ou qualquer outro tipo de instrumento que acompanhasse as reuniões. A única observação do ponto de vista material é a mobília da casa que seria superior às possibilidades dos indivíduos, mas que por serem alugadas, tais casas poderiam não pertencer a um deles em específico. O comandante da Guarda Municipal, que assina o documento, informa que nestes “festins” realizados com certa recorrência, como em domingos e dias santos, reuniam-se escravos e libertos que se saudavam pelo *apelido de seus senhores*.

Tais “apelidos” poderiam ser nomes de origem africana, mas não identificados pelas autoridades que fizeram o levantamento (ou por quem repassou as informações aos guardas municipais). A própria noção de senhor aplicada nesse caso pode ter uma origem religiosa – uma vez que na linguagem dos terreiros as entidades são chamadas de *senhores* ou *senhoras* – pois, como o próprio documento descreve, nos “festins” havia libertos que não tinham “senhores” por não serem escravos.

Apesar dos indicativos de possuírem aspectos da religiosidade, não há maiores informações que possibilitem compreender de fato do que se tratavam tais “festins”. Assim, é possível identificar logo na primeira metade do século XIX a existência de práticas de cura e a possibilidade de reuniões possivelmente religiosas que pela documentação pesquisada não podem ser consideradas necessariamente como Tambor de Mina ou qualquer outra denominação específica, podendo ser, no entanto, modalidades de manifestações religiosas de origem africana.

Atrelar aos terreiros uma espécie de marco fundador das manifestações religiosas afro-brasileiras é resumir um vasto universo em espaços pontuais, onde um tipo de culto e crença se estabeleceu. Como vimos acima, em 1835 a polícia registrou a ação de duas africanas escravizadas que eram especialistas em *curas*, designação de tipo ritual e crença religiosa difundida entre os indivíduos, que não perpassava pela organização de um espaço sagrado, calendário ritual e de coletivização das práticas religiosas.

Essa aparente simplicidade material e organizacional poderia ter ajudado na manutenção dessas práticas ao longo do tempo sem que ganhassem grande destaque no espaço público urbano, até mesmo porque não eram permitidas. Ademais eram instadas por essa pressão social a se adaptar para se manter em contexto tão adverso. Isso teria influenciado sobremaneira em suas “formas elementares”.

Por outro lado, a repressão à reuniões de escravos, pode ser tomada como um dos aspectos pelos quais às manifestações religiosas coletivas tenham se fortalecido somente na segunda metade do século XIX apesar do tráfico ter atingido o seu auge no período final entre o século XVIII e início do XIX.

Não podemos também tomar a Casa das Minas e a Casa de Nagô como origem das manifestações religiosas coletivas, uma vez que desde 1832 há registro de “usos e costumes” de africanos em contexto de reunião e dança com tambores que ocorreriam com certa frequência. No entanto, não temos indícios de uma denominação específica como batuque ou mina.

Podemos afirmar, com algumas ressalvas, que o nome Tambor de Mina está associado à esses dois terreiros uma vez que o que se conhece historicamente é que deles dois estruturou-se um tipo de manifestação religiosa que levou esse nome.

Segundo Sergio Ferretti

Em torno destas casas, implantou-se no Maranhão e na Amazônia um culto religioso afro-brasileiro, com modelo de organização que se diferencia do de outras regiões, especialmente do candomblé baiano, mais conhecido no país. As diferenças se evidenciam em diversos aspectos dos rituais, dos cânticos, da indumentária da mitologia e da forma de organização. (FERRETTI, S., 2004, p. 198).

A Casa das Minas e a Casa de Nagô são conhecidas como os terreiros mais antigos da capital. Em minhas pesquisas até o momento não consegui localizar outros ambientes religiosos semelhantes às citadas acima, embora não descarte a possibilidade de existir, como no caso relacionado em 1835 e no caso de Amélia Rosa, que mesmo

sendo considerada uma pajé, possuía um espaço próprio para realização de suas atividades religiosas.

Como aponta o jornal Diário do Maranhão em uma notícia intitulada “Pagés” que detalha as práticas de 12 mulheres e um homem que foram presos em novembro de 1886. Dizia o periódico que “em dias especiais reuniam-se diversas pessoas para consultar as profissões de uma mulher-page” completando com a informação sobre uma das presas “[...] a Page de nome Amelia, que dizem ser a dona do templo, erguido junto, quase ao Paço Municipal!...”<sup>12</sup>.

A Casa das Minas e a Casa de Nagô teriam sido fundadas em meados do século XIX e com pouca diferença de tempo entre uma e outra, conforme memória oral coletada por pesquisadores. (BARRETO, 1977; SANTOS e SANTOS NETO, 1989; SANTOS, 2001). A Casa das Minas não possui uma data precisa de fundação, como boa parte dos terreiros antigos em que não há registro ou a memória oral apresenta divergências. Segundo Sergio Ferretti.

A época da fundação da Casa perdeu-se na memória dos seus participantes. Deve ter sido fundada antes da metade do século XIX. O documento escrito mais antigo que se tem notícia seria uma escritura do prédio de esquina datada de 1847, em nome de Maria Jesuína e suas companheiras. (FERRETTI, S., 2009, p. 54)

Ainda segundo o professor Sergio Ferretti essa escritura teria sido perdida ao longo do tempo e não foi possível localizá-la durante suas pesquisas. O documento cartorial mais antigos por ele encontrado data de 20 de novembro de 1878 (Anexo 02) e se trata da doação de uma casa e terreno pertencente a Hosana Maria da Conceição Ferreira para as “pretas fôrras de nação mina” Joanna Rita Lopes, Joaquina Rosa de Queiroz e Cordolina Rosa Veloso.

---

<sup>12</sup> Publicador Maranhense, 14/10/1886 in FERRETTI, M., 2004, p. 213.

**Figura 7 Fachada da Casa das Minas – 1984 (Museu Afro Digital do Maranhão)**



Entre os relatos de fundação, a informação de que a casa teria sido fundada por escravos que entraram no Brasil como contrabando foi passada por Mãe Andressa a Nunes Pereira e dá pistas do período de fundação. Tendo sido abolido pela primeira vez em 1831, o comércio de escravos permaneceu de forma ilegal, porém sem muitas alterações, visto que em 1850 a Lei Eusébio de Queirós tinha como objetivo encerrar definitivamente o tráfico, objetivo não alcançado após 1831.

De qualquer forma levas de africanos continuavam a ser transportados e introduzidos no Brasil como contrabando. Como a escritura de compra relatada é de 1847 é bem provável que os fundadores da casa tenham chegado após 1831 se tomarmos como base o relato de Mãe Andressa. Mas há outros relatos. Segundo a memória oral coletada por Sergio Ferretti o atual prédio teria sido o segundo local de funcionamento do terreiro.

As filhas atuais dizem que esta é uma segunda casa, pois uma anterior funcionou à Rua de Sant'Ana, num terreno baixo entre a Rua da Cruz e a Godofredo Viana. Mãe Andressa, quando ia assistir a missa na Igreja do Carmo, passando por ali, mostrava diversas vezes à Dona Deni o lugar onde as mais velhas diziam que funcionara antes a primeira Casa. Não se sabe por quanto tempo a Casa funcionou ali. Tiveram que mudar, pois a cidade estava

crescendo e, naquele tempo, ainda havia muitos sítios e terrenos vazios na Rua de São Pantaleão. (FERRETTI, S., 2009, p. 54).

No entanto, há um relato quase mítico originado a partir de Pierre Verger na década de 1950 e que se sobrepõe aos demais, desarticulando os marcos temporais acima relatados. Descrevo como mítico, pois passou a ser aceito como plausível e difundido após o Congresso da Unesco realizado em São Luís (MA) no ano de 1985, e apesar das evidências levantadas pelo autor da hipótese, uma série de lacunas ainda está presente e pendente de respostas.

Como informa Sergio Ferretti.

Segundo Verger (1952, p. 159), São Luís é o único lugar fora da África onde são conhecidas e cultuadas divindades da família real de Abomey, afirmação apoiada por Costa Eduardo (1948, p. 77) e Pollak-Eltz (1972, p. 111). Métraux (1968, p. 24) afirma que alguns deuses da família real de Abomey foram também levados para o Haiti. O escritor alemão Hubert Fichte nos informou pessoalmente que, em Trinidad, há uma casa de culto de origem daomeana, a Dangbé Comé, estudada por Richard Carr, fundada talvez em 1860, a qual possui voduns conhecidos na Casa das Minas, alguns talvez da família real. (FERRETTI, S., 2009, p. 55).

No artigo “*Le culte des vodoun d’Abomey aurait-il été apporté a Saint Louis de maranhon par la mere du roi Ghèzo?*”<sup>13</sup> (1952), Pierre Verger comenta que no Daomé há uma história sobre a venda de parte da família real como escravos e que poderiam ter vindo para São Luís, onde são conhecidos um número de Voduns, entidades sagradas do culto da família real do Daomé, cujos nomes teriam sido passados a ele por Mãe Andressa.

Pour en revenir à la mère de Ghèzo, Il semble que le lieu ou elle fuit envoyée puisse être Saint Louis de Maranhon au Brésil, car c’est le seu endroit ou, a ma connaissance, existen hors d’Afrique lès Vodun de la familie royale d’Abomey, et ou, on n’y retrouve que ceux connus jusqu’a l’époque de Agonglo.

Em Haiti et à Bahia au Brésil, on trouve bien parmi les descendants d’Africains le culte des Vodun dont les noms sont connus à Abomey, mais CE sont tous des Vodun qui appartiennent aux pays voisins (que dit voisin dit ennemi) et que les gens d’Abomey, les Fon, ont adoptés par droit de conquête, d’alliance ou d’achat.

A Saint\_Louis de Maranhon par contre, j’ai eu l’occasion de parler avec Mãe Andressa qui m’a cité le nom des Vodun auxquels le culte était rendu dans le temple conn à Saint Louis de Maranhon sous le nom de Casa das Minas (Maison des Minas).<sup>14</sup> (VERGER, 1952, p. 157)

<sup>13</sup> “O culto do vodoun de Abomey foi trazido para São Luís do Maranhão pela mãe do rei Ghèzo?”

<sup>14</sup> Para retornar à mãe de Ghèzo, parece que o lugar para onde ela fugiu ou foi enviada pode ser São Luís do Maranhão, no Brasil, porque é o único lugar onde, a meu ver, existem, fora da África, Voduns da família real do Abomey, e onde são conhecidos apenas aqueles até a época de Agonglo. No Haiti e na Bahia (Brasil), há o culto dos Voduns entre os descendentes de africanos, cujos nomes são conhecidos em

Segundo Pierre Verger este fato está relacionado com a sucessão do trono no antigo Reino do Daomé. Adandozan, filho e sucessor de Agonglo, governou entre os anos de 1797 – 1818 e nesse período vendeu a rainha Nã Agontimé com parte da família do rei da qual não fazia parte uma vez que era filho de Agonglo com outra mulher.

Adandozan ficou como regente vinte e dois anos e Guezo teve que lhe arrancar o poder. Expulsou-o do trono pois suas atrocidades e suas injustiças tinham enfatiado os daomeanos. Adandozan, que era filho de outra mulher de Agonglo, não tinha hesitado em vender aos mercadores de escravos da costa a mãe de Guezo e uma parte de sua família. (VERGER, 1990, p. 153)

Verger afirma que o culto aos voduns da família real do Daomé seria o elo entre São Luís e o continente africano e comprovaria a hipótese da vinda de Nã Agontimé para o Maranhão. Para serem considerados contrabandos os fundadores da Casa das Minas teriam entrado no Brasil ou mais especificamente em São Luís após 1831, uma data bem posterior em relação ao último ano do reinado de Adandozan.

A logística do comércio de escravos não permite afirmar que a fundação teria ocorrido após a venda e transporte da rainha africana Nã Agontimé. Segundo PRIORE e VENÂNCIO (2004) os navios passavam de porto em porto na costa da África buscando escravos, esse processo poderia demorar de três a sete meses, até que o navio fosse completamente carregado (tanto de escravos como de provisões). A esse período soma-se a viagem que poderia demorar até dois meses. Os escravos poderiam ainda passar um período nos fortes a espera de um navio para ser vendidos.

Em uma estimativa dilatada o tempo entre a captura e a chegada ao Brasil poderia ser de um ano, ou um pouco mais dependendo se o destino fosse a área do Caribe. De qualquer modo seria impossível que Nã Agotimé tivesse chegado direto da África após a lei que proibia o comércio de escravos. Mas, duas hipóteses podem ser levantadas para ligar o período anterior a 1818 ao posterior a 1831. Considerando que a rainha tenha sido vendida mais de uma vez e tenha migrado entre territórios na América até se instalar no Maranhão, o hiato no período é preenchido por esse processo.

A segunda possibilidade é que a fundação da casa tenha se dado apenas após a formação de um grupo que possibilitou a organização religiosa o que poderia ter

---

Abomey, mas são todos Vodun pertencentes aos países vizinhos (ou seja, países inimigos) e que os Fons do Abomey, adotaram pelo direito de conquista, aliança ou compra. Em São Luís do Maranhão, por outro lado, tive a oportunidade de falar com Mãe Andressa, que mencionou o nome dos Voduns a quem o culto é dedicado no templo sob o nome de Casa das Minas em São Luís do Maranhão. (Tradução Livre).

acontecido somente após 1831 com a chegada de outros escravos vindos do Dahomey e que se agruparam em torno da rainha. Outra interpretação relaciona-se com a possibilidade de que a atual Casa das Minas seria o segundo ou terceiro local em que o grupo teria instalado seu culto, como aponta Sergio Ferretti (2009). Essa hipótese implicaria em uma “importação” direta da rainha para São Luís, sem passar por outros lugares<sup>15</sup>.

Em seu artigo de 1952, Verger cita os trabalhos de Nunes Pereira, Octávio da Costa Eduardo e Correia Lopes, que já haviam sido publicados sobre a Casa das Minas. No entanto, em nenhum desses trabalhos, que fazem menção à história da casa e também à Mãe Andressa, são incluídas quaisquer informações indicativas da origem da Casa ligada à vinda da família real ou somente da rainha daomeana.

Isso não significa dizer que a história não possa ser verdadeira, afinal a origem real dos voduns da Casa das Minas é incontestável e o processo pelo qual aportaram em São Luís está ligado à escravidão. Mas, nas narrativas históricas sobre a casa, a figura de Nã Agontimé não era conhecida das pessoas da casa até essa possibilidade ter sido divulgada por Pierre Verger, após a década de 1950, como me informou o professor Sergio Ferretti<sup>16</sup>.

Podemos ir adiante tomando como base as informações de Octavio da Costa Eduardo (cujo trabalho será analisado mais adiante), de que havia identificado os nomes dos voduns aos reis do Daomé, mas que as pessoas da casa desconheciam esse detalhe.

---

<sup>15</sup> Em 1817 o rei de Portugal, Dom João VI, assinou uma convenção adicional ao tratado firmado com a coroa britânica dois anos antes que proibia o comércio ilegal de africanos. Isso possibilitaria que Nã Agontimé tivesse entrado no Brasil como contrabando. Essa data, no entanto, coloca a possibilidade de fundação do terreiro muito tempo depois de sua chegada ao Maranhão.

<sup>16</sup> Pierre Verger envolveu-se em uma polêmica com Juana Elbein dos Santos, antropóloga autora do célebre livro *Os nagô e a morte* (publicado em 1976), acusando-a de ter forçado os seus informantes a darem respostas adequadas às suas perguntas: *O que nos entristece e nos constrange no livro da autora – que é sua tese de doutoramento de terceiro ciclo pela Sorbonne – não é tanto o fato de ela haver-se inspirado em informações errôneas ou provenientes de etnias não-nago, mas o fato de que, para edificar e “estruturar” sua obra, ela manipule e modifique os documentos citados em apoio ao sistema concebido por ela, o que é grave e constitui falta total de probidade científica* (VERGER, 1982). Juana Elbein responde ao artigo de Verger afirmando que sua busca pelo exótico acaba reproduzindo uma postura colonial da antropologia francesa do início do século XX, e que a metodologia de Verger não problematiza a realidade vivida pelos indivíduos privilegiando de forma errônea a “pureza do nativo”: *Ao contrário, as armadilhas ideológicas de Verger, defendendo noções de “pureza” de origens conduzem ao conservadorismo, à repetição estéril, à estagnação*. O que se percebe é que, a leitura de Verger sobre um possível processo de formação da Casa das Minas, acabou por se valer dessa postura ideológica de busca pela pureza para formular a hipótese da fundação pela Rainha Nã Agontimé, sem dados referenciados pelo grupo ou qualquer indício de que ela teria sido desembarcada aqui. Embora seja uma hipótese que ele mesmo coloca em termos de interrogação, a leitura de seus textos parece muito segura pelos dados coletados em África, mas que não são verificáveis deste lado do Atlântico.

The Maranhão Dahomean group is unaware that these deities have the names of Dahomean kings, but it is difficult to believe that this was not known to their forebears. In Dahomey, the deification and worship of the royal ancestors is one of the most important phases of Dahomean belief and ritual.<sup>17</sup> (EDUARDO, 1948, p. 77)

A desconfiança de Octavio Eduardo é legítima. O fato de um elemento tão importante para a manutenção do grupo não ter sido conservado e socializado ao longo do tempo pode ser indicativo de uma mudança profunda na estrutura religiosa do terreiro, de forma que esse vínculo ancestral com a África tenha sido cada vez menos estreito com o passar do tempo.

Destaca-se ainda que a narrativa de Verger passou de hipótese à qualidade de verdade a partir do Colóquio da UNESCO para Debater as Sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas na América Latina e no Caribe, realizado em na cidade de São Luís em 1985. Segundo as conclusões do evento que reuniu especialistas no assunto, a Casa das Minas foi (em caráter definitivo) fundada por Nã Agotimé.

São Luís e a experiência original da Casa das Minas, fundada no Brasil pela Rainha Agotimé, mãe do Rei Ghezo, condenada à deportação a seguir de um ajuste de contas no seio da família real, antes que o seu filho acesse ao trono do Danxomé em 1818 e lançasse uma vasta operação em busca de sua mãe. A comunidade da Casa das Minas, com base na família, continua a tradição religiosa de Zomadônu marcada, por um lado pela importância da iniciação, o segredo ascético dos grandes responsáveis, a complexidade dos ritos e, por outro lado, pela integração da comunidade no meio em que vive, de modo que as sujeições rituais decorrentes da sua origem fon não excluem de maneira alguma as exigências de integração profunda no contexto sociocultural e político-econômico brasileiro. (UNESCO, 1986, p. 34 *apud* FERRETTI, 2009, p. 31).

A importância desse fato não está se a rainha africana veio ou não para São Luís, mas no efeito que essa hipótese ao ser tomada como verdadeira passa a ter na forma como o grupo se organiza ou como será visto por quem os vê de fora. O que o processo histórico vai fazer é sedimentar algumas incertezas e variáveis em um arranjo bem lapidado e sem arestas e nesse caso, com a ação direta dos pesquisadores.

Isso não teria ocorrido apenas com a Casa das Minas. Os relatos sobre a fundação da Casa de Nagô também são incertos. Há uma versão mais difundida na qual a casa teria sido fundada por três africanas, pouco tempo depois da fundação Casa das

---

<sup>17</sup> O grupo daomeano do Maranhão não sabe que essas divindades têm nomes de reis do Daomé, mas é difícil acreditar que isso não era conhecido por seus antepassados. No Daomé, a deificação e adoração dos antepassados reais é uma das fases mais importantes da crença e do ritual.

Minas de onde teria partido ajuda de algumas sacerdotisas. Há outras versões, nas quais variam as datas, mas com a permanência dessa mesma estrutura.

Mundicarmo Ferretti destaca que muito embora a Casa das Minas seja mais conhecida na literatura antropológica é da Casa de Nagô – fundada pouco tempo depois da primeira, conforme memória oral – o modelo ritual seguido pelos terreiros de mina da capital, fundados por vodunsis que passaram por esta casa. (FERRETTI, M., 2008; 2008a).

**Figura 8 Casa de Nagô (Museu Afro Digital do Maranhão)**



Josephina de Oliveira ou Josepha de Oliveira, que seria uma das primeiras mães da Casa de Nagô, são os nomes que aparecem nos documentos das licenças policiais entre 1897 e 1901.

A primeira Mãe da Casa de Nagô foi Josefa, que era conhecida por Zefa de Nagô, africana provavelmente de Angola. Contam que ela tinha sinais tribais, segundo informação passada por sua sucessora. Abriu o terreiro juntamente com sua irmã, sendo ajudada por Maria Jesuína, da Casa de Jeje (chefe) (SANTOS e SANTOS NETO, 1989, p.52)

Com base nos dados de Maria do Rosário Santos (1989), a tabela a seguir apresenta a sucessão de chefes da Casa de Nagô.

**Quadro 1 Chefes da Casa de Nagô (SANTOS E SANTOS NETO, 1989)**

Nome das Mães	Período de Chefia
Josefa (fundadora)	??
Joana Travasso	??
Agostinha	1868 – 1889 (Data aproximada)
Maria Joana do Bem Fica	1890 – 1923
Brígida	1924 – 1938
Onorina Oliveira Pinheiro	1940 – 1961
Cristina	1962 – 1966
Vitorina Tobias Santos (Dudu)	1967 – 1988
Maria Lúcia	1988 – 2008 <sup>18</sup>
Dona Domingas	2008 – atual.

Os relatos orais trabalhados por pesquisadores indicam que após a chefia de Josefa outras três mães de santo africanas estiveram à frente da Casa, a saber, Joana Travasso, Agostinha e Maria Joana do Bem Fica (SANTOS e SANTOS NETO, 1989). Em nota de rodapé Mundicarmo Ferretti faz uma importante observação sobre as datas e nome trabalhados por Maria do Rosário e que podem ajudar a pensar a questão da fundação.

Existe divergência em Boboromina (SANTOS; SANTOS NETO, 1989, p. 50 e 52) e em Caminho das Matriarcas (SANTOS, 2001, p. 26 e 87) tanto em relação às entidades recebidas pelas fundadoras da Casa de Nagô quanto a respeito do sobrenome de Maria Joana, que ora aparece como Travassos, ora como Bem Fica, sobrenome às vezes atribuídos a Joaninha, outra Joana que chefiou a Casa mais tarde. (FERRETTI, M. 2011, p. 96).

Os autores indicam que as datas relativas às chefias da casa são incertas, muito embora sejam reproduzidas em outros trabalhos (CARDOSO JÚNIOR, 2001). Como a memória da Casa de Nagô foi se perdendo ao longo dos anos é comum haver informações “desencontradas” que não deixam possibilidades para uma sonhada versão final sobre origens.

Na Casa das Minas, essas narrativas “míticas” de fundação, influenciam de certo modo as ideias que os indivíduos conceberam de si o do grupo ao longo do tempo. O segredo acerca do sagrado e da origem da casa funcionou também como interdições ao conhecimento, reforçando os graus de hierarquia, refletindo as visões de mundo e até mesmo protegendo a existência da casa.

<sup>18</sup> À época da escrita do livro Maria Lucia ainda era viva, a data de sua morte foi atualizada com base em Mundicarmo Ferretti (2011, p. 100).

Essas informações servem como um pequeno arrazoado para mostrar como algumas certezas foram construídas em torno de um grande número de incertezas<sup>19</sup>. Apesar de toda a dificuldade em construir uma narrativa capaz de encadear fatos, datas e nomes de forma minimamente coesa, sem muitas suposições ou hipóteses que carecessem de evidências, alguns autores conseguiram atingir esse objetivo e puseram cabo às dúvidas sobre as *origens africanas do Tambor de Mina*.

Essa origem por sua vez acabou sendo restrita à dois terreiros, a Casa das Minas e a Casa de Nagô. A primeira, mais estudada que a segunda, acabou sendo eleita como um território africano em que hipóteses, como a de Verger e tantos outros autores são corroboradas no ímpeto de provar estreitos laços entre Brasil e África antes mesmo que suscitem dúvidas sobre a sua probidade científica.

Pode ser que a Casa de Nagô tenha sido preterida pelos pesquisadores que não conseguiram ver através e janelas da residência na Rua das Crioulas o vínculo muito claro com uma região geográfica muito específica da África, como no caso da Casa das Minas.

**Figura 9** Parte interna da Casa de Nagô (Museu Afro Digital do Maranhão)



---

<sup>19</sup> Aqui cabe, novamente, fazer referências às dificuldades de pesquisa que podem ter sido utilizadas como justificativas pelos historiadores para não desenvolver pesquisas sobre o tema. Mas, mais uma vez, vemos que não é uma justificativa que invalide qualquer tipo de pesquisa nesse sentido.

Maria Amália Barreto, (1977, p. 112-113) a partir de informações de Mãe Dudu – chefe da Casa de Nagô ao tempo de suas pesquisas –, afirmava que a casa teria sido fundada “por malungas, isto é, segundo explicação que me deu, por africanas com seu dote”. O termo malunga, poderia dizer respeito a uma gama de situações, desde a relação criada entre africanos durante o transporte para o Brasil e até mesmo uma possibilidade de realeza.<sup>20</sup>

Seria muita pretensão aqui fazer um exercício de reflexão linguística para tentar corroborar com uma ou outra definição, muito embora pareça tentador retomar uma hipótese *à la* Verger sobre uma *origem real* da Casa de Nagô. O que a informação nos indica é para a possibilidade do terreiro não ter sido fundado por apenas uma pessoa e sim por um grupo.

Essa ideia é retomada por Mundicarmo Ferretti (2001, p. 96) ao afirmar que a fundação teria sido realizada por Josefa e Maria Joana. A partir de informações da mesma mãe de santo, acima citada, a primeira recebia Xangô e a segunda, Rei Badé.

É possível que algumas das fundadoras ou “vodunsis” mais antigas da Casa fosse de Abeokutá (Nigéria), pois o pesquisador Nina Rodrigues encontrou em 1896, em São Luís, residindo nas proximidades de São Pantaleão, onde está localizada a Casa de Nagô, uma africana nagô de Abeokutá. (FERRETTI, M. 2011, p. 96).

A antropóloga afirma ainda que a relação da Casa com Angola teria sido sugerida por Maria do Rosário Santos (2001), Nunes Pereira e Pai Jorge Itacy (FERRETTI, M. 2001, p. 96). Sem muitas referências sobre a origem dessas duas mulheres e se uma delas foi quem Nina Rodrigues encontrou em São Luís pelos idos de 1896, a tarefa de tentar definir as origens é difícil.

De todo modo tem-se que a ideia construída e defendida por alguns autores acerca do que era o Tambor de Mina passou pela escolha em estudar alguns espaços sagrados e a sua conseqüente ligação com o continente africano. Isso se fez pela identificação de elementos desses sistemas de crença e dos rituais pesquisados, que foram entendidos como religiões africanas puras.

---

<sup>20</sup> De acordo com Nei Lopes, o termo malunga significa “Manilha usada como distintivo de nobreza. Do quimbundo mulunga, ‘manilha’”. (2004, p. 412). Já o termo malungo significa “Companheiro, camarada; nome com que os escravos africanos tratavam seus companheiros de infortúnio no navio negreiro; irmão de criação. A etimologia tradicionalmente aceita prende-se a vocábulos bantos correspondentes ao português ‘barco’: o quicongo *lungu*, o quimbundo *ulungu* etc. [...] Também o quicongo *malunga*, plural de *lunga*, ‘homem’, ‘marido’, ‘macho’. Interessante analisar, ainda, no quicongo as palavras *ma-lungu*, plural de *lungu*, ‘sofrimento’, ‘pena’, ‘morte’, ‘dificuldade’; *na-lungu*, aquele que sofre; e *madungu*, ‘estrangeiro’, ‘pessoa desconhecida’”. (LOPES, 2004, p. 412).

## 1.2 A propósito da pureza africana do Tambor de Mina.

As reflexões do tópico anterior nos levam à necessidade de refletir sobre a utilização da categoria religião para determinados contextos no lado oeste do Atlântico, haja vista a ligação entre a ideia de religião afro-brasileira e a organização dos terreiros.

### Segundo Geertz

[...] os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e a sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptada ao estado de coisa atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida. [...] Portanto, sem mais cerimônias, uma religião é: um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2011, p. 66-67).

Segundo a definição do antropólogo, a religião enquanto um sistema cultural opera no sentido de ordenar a existência dos indivíduos a partir de uma relação direta com o mundo ao redor. Enquanto um construto baseado na experiência comum, a religião não surge fora do contexto humano. Embora se expresse em uma relação direta com o sobrenatural ou o imaterial suas bases são sólidas, fundadas no caráter prático das experiências humanas.

Peter Berger entende que a religião é um elemento importante na tarefa de construção e manutenção de um ordenamento de mundo, pois se ocupa da tarefa de socializar, ou seja, de interiorizar certos pressupostos que garantem o funcionamento de determinada ordem social.

O processo dialético fundamental da sociedade consiste em três momentos, ou passos. São a exteriorização, a objetivação e a interiorização. [...] A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com o seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma

realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade. (BERGER, 2011, p. 16)

Na medida em que se liga diretamente com o *ethos* de um povo, como afirmava Clifford Geertz, e possibilita a reprodução desse mesmo *ethos* em meio a um determinado grupo a religião não deve ser entendida distante do arranjo social no qual se situa e interfere, como defendia Durkheim.

A conclusão geral do livro que se irá ler é que a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, frutos do pensamento coletivo. (DURKHEIM, 1996, p. XVI)

A escravidão, como destaca Prandi (1995), foi responsável por desfazer o tecido social responsável por manter as estruturas cosmológicas e rituais das religiões africanas. No Brasil, o que ocorreu foi uma reconstrução ou reelaboração de elementos que sobreviveram à travessia, mas em face de um novo contexto social, econômico e político.

É necessário destacar que podemos falar em narrativas que não apresentariam dados considerados como consistentes, pois os povos estudados muito provavelmente teriam noções diferenciadas de temporalidade e não trariam informações em fórmulas discursivas que satisfizessem o modelo discursivo das narrativas históricas ocidentais, pois não foram construídas segundo a mesma episteme.

Para os africanos tradicionais, o tempo é uma composição dos eventos que já aconteceram ou que estão para acontecer imediatamente. É a reunião daquilo que já experimentamos como realizado, sendo que o passado, imediato, está intimamente ligado ao presente. [...] A ideia de história como a conhecemos no Ocidente não existe; a ideia de fazer planos para o futuro, de planejar os acontecimentos vindouros, é completamente estapafúrdia [...].

Para os iorubás e outros povos africanos, antes do contato com a cultura europeia, os acontecimentos do passado estão vivos nos mitos, que falam de grandes acontecimentos, atos heroicos, descobertas e toda sorte de eventos dos quais a vida presente seria a continuação. **Ao contrário da narrativa histórica, os mitos nem são datados nem mostram coerência entre si, não existindo nenhuma possibilidade de julgar se um mito é mais verossímil, digamos, do que outro. Cada mito atende a uma necessidade de explicação tópica e justifica fatos e crenças que compõem a existência de quem o cultiva**, o que não impede de haver versões conflitantes quando os fatos e interesses a justificar são diferentes. (PRANDI, 2001, p. 48).

Além das construções acerca do tempo, há também a reflexão sobre os mitos.

O mito fala do passado remoto que explica a vida no presente. O tempo mítico é apenas o passado distante, e fatos separados por um intervalo de tempo muito grande podem ser apresentados nos mitos como ocorrências de uma mesma época, concomitantes. Cada mito é autônomo e os personagens de um podem aparecer em outro, com outras características e relações, às vezes, contraditórias, sem que isso implique algum tipo de questionamento da sua veracidade. Os mitos são narrativas parciais e sua reunião não propicia o desenho de qualquer totalidade. Não existe um fio narrativo na mitologia, como aquele que norteia a construção da história para os ocidentais. O tempo do mito é o tempo das origens, e parece existir um tempo vazio entre o fato contado pelo mito e o tempo do narrador. No mundo mítico, os eventos não se ajustam a um tempo contínuo e linear. A mitologia dos orixás, que fala da criação do mundo e da ação dos deuses na vida cotidiana, bem o demonstra (Prandi, 2001). Esse passado remoto, de narrativa mítica, é coletivo e fala do povo como um todo. Passado de geração a geração, por meio da oralidade, é ele que dá o sentido geral da vida para todos e fornece a identidade grupal e os valores e normas essenciais para a ação naquela sociedade, confundindo-se plenamente com a religião. O tempo cíclico é o tempo da natureza, o tempo reversível, e também o tempo da memória, que não se perde, mas se repõe. (PRANDI, 2001, p. 49).

As narrativas sobre a história de uma sociedade africana não seriam validadas como instrumento de informação porque não se encaixariam na mesma estrutura discursiva com a qual nos utilizamos para narrar uma história se considerarmos, por exemplo, os referenciais temporais do calendário moderno ocidental.

No entanto, para as sociedades essas narrativas conseguem dar conta dos processos sociais de situar os indivíduos no tempo e no espaço, segundo uma lógica própria e em consonância com o saber do grupo. Como destaca Michel de Certeau sobre a forma como Marcel Detienne entende a transmissão das mensagens em diversas histórias.

Historiador e também antropólogo, Marcel Detienne escolheu deliberadamente a narração. Ele não instala as histórias gregas diante de si para tratá-las em nome de outra coisa que não elas mesmas. Recusa o corte que delas faria objetos de saber, mas também objetos a saber, cavernas onde “mistérios” postos em reserva aguardariam da pesquisa científica o seu significado. Ele não supõe, por trás de todas essas histórias, segredos cujo progressivo desvelamento lhe daria, em contrapartida, o seu próprio lugar, o da interpretação. Esses contos, histórias, poemas e tratados para ele já são práticas. Dizem exatamente o que fazem. São o festo que significam. Não há necessidade alguma de lhes acrescentar alguma glosa que saiba o que exprimem sem saber, nem perguntar *de que* são a metáfora. [...] Para dizer o que dizem, não há outro discurso senão eles. Alguém pergunta: mas o que “querem” dizer? Então se responde: vou contá-los de novo. Se alguém lhe

perguntasse qual era o sentido de uma sonata, Beethoven, segundo se conta, a tocava de novo. O mesmo acontece com a recitação da tradição oral assim como a analisa J. Goody: uma maneira de repetir séries e combinações de operações formais, com uma arte de “fazê-las concordar” com as circunstâncias e com o público. O relato não exprime uma prática. Não se contenta em dizer um movimento. Ele o faz. [...] (CERTEAU, 2012, p. 143-144).

Segundo Dietienne, no destaque de Certeau, uma narrativa encerra em si os elementos simbólicos suficientes para dizer algo. Ela somente pode dizer algo para aquele que compreende as fórmulas, signos e sinais contidos na narração. O que Levy-Strauss indica, em certa medida, ao falar das limitações do trabalho etnológico é justamente essa limitação em compreender certos tipos de narrativas históricas não porque elas não existem, mas porque não se apresentam em fórmulas cientificamente válidas para o pesquisador. Nesse caso não faltam materiais, mas eles não aparecem como legíveis para o antropólogo.

Por essa razão, os rituais do presente, vistos “ao vivo” pelos antropólogos em sua imersão no campo, seguindo a norma de Malinowski, transformam-se em objetos primordiais. Sobre ele é possível lançar uma interpretação por meio de questionamento sobre os significados dos elementos dos rituais ou mesmo apenas buscando uma descrição pormenorizada dos rituais, para aqueles que buscam uma lógica menos invasiva por parte do pesquisador no campo.

Para a história, restaria a tarefa de lidar com as “sociedades letradas” que no transcorrer do tempo puderam registrar por escrito dados do cotidiano, o que, seguramente, forneceria informações com certo grau de veracidade para que os historiadores pudessem escrever ou narrar o passado de uma sociedade. Isso teria em muito contribuído para a noção de povos sem história, aplicada às sociedades não ocidentais e modernas.

A história do Tambor de Mina, portanto, não seria o ponto de partida das análises antropológicas, uma vez que esse não seria o objeto principal das preocupações científicas desse saber ou porque as informações sobre tal “objeto” não teriam uma validade científica na medida em que suas origens remetem ao continente africano e à formas não ocidentais de narrar a relação com o tempo ou mesmo porque a preocupação em preservar essa memória, tal e qual a fazemos por meio de registros não fosse o objetivo do grupo.

É prudente ressaltar, como vimos, que indagações de natureza historiográfica nunca estiveram desconectadas ou foram estranhas ao saber

antropológico local e foi justamente desses dados obtidos por vias etnográficas que se conhece boa parte da história dessa manifestação religiosa até o momento, pois a documentação arquivística ainda está por ser explorada.

Foi justamente a partir do saber antropológico local que defini a pertinência do objetivo do trabalho que desejava escrever. E a inspiração para tal viria do fato da historiografia local não tomar as manifestações da cultura afro-maranhense como um de seus objetos centrais, muito embora isso já estivesse sendo feito em caráter nacional desde a década de 1980, como destaca João José Reis (2001) e alguma das narrativas sobre as origens me incomodavam por ressaltarem um ideal de pureza e imutabilidade dos grupos de africanos para cá trazidos como escravos.

Mesmo os mitos e saberes, gravados nas memórias dos africanos, não devem ter passado incólumes, uma vez que o trauma da travessia e da violência inerentes ao processo de escravização pode ter influenciado, de alguma forma, na totalidade de suas vidas, bem como na cosmologia religiosa, algo que fica patente nos processos de hibridismo observados nos pesquisas antropológicas. Como indica Joseph Miller

Compreender os centro-africanos que alcançaram o novo mundo como escravizados requer a consideração de pelo menos quatro fases em suas vidas desfeitas: (1) como os povos de língua banto, que viviam na África, ao sul da linha do Equador, pensavam sobre si mesmos e os vários mundos locais em que viviam do século XVI até a metade do século XIX; (2) como aqueles capturados lidaram com a remoção forçada de suas comunidades, a dureza de serem encaminhados para áreas desconhecidas do litoral e finalmente embarcados em navios e o trauma da travessia da chamada Passagem do Meio, através do Atlântico; (3) como eles devem ter lembrado e se baseado nessas experiências, uma vez forçosamente estabelecidos nas colônias espanholas, no Brasil, no Caribe e na América do Norte; (4) e, dependendo do que reconheciam como relevante em suas vidas anteriores na África, como articulavam novos sentidos de comunidade nas Américas, juntamente com outros escravizados de origens diferentes e sob desafios específicos de sobrevivência que variavam enormemente em todos os continentes, por séculos. (MILLER, 2009, p. 29).

Os terreiros, portanto, são frutos de um processo de reinvenção e reestruturação da vida religiosa com os elementos cotidianos aos indivíduos e não uma cópia da África ou a África transplantada para o Brasil (como queriam alguns pesquisadores). Esse processo inventivo deve ser entendido de acordo com o contexto social, político e econômico no qual os indivíduos se encontraram após a travessia do atlântico que permite, por exemplo, a construção de novas identidades e relações sociais, fundamentais para reestruturação dos aspectos religiosos.

O exemplo mais sintomático desse contexto é a construção das nações como princípios identitários e associativos. Sem o objetivo de aprofundar em uma vasta discussão já realizada desde Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Melville Herskovits e a produção mais recente analisada por SILVEIRA (2008)<sup>21</sup> pretendo fazer referência ao caso das nações como forma de exemplificar um processo de reelaboração de identidades em situação de diáspora, como no caso da denominação *jeje*.

Segundo Matory, os diversos estudos etimológicos sobre a palavra não são suficientes para definir a dinâmica de sua utilização e propõe observando alguns fatos importantes da história do atlântico sul que

[...] o uso do termo “jeje” para designar todos esses falantes de ewe, gen, aja e fon se originou no Brasil, onde aparece na historiografia a partir de meados do século XVIII — 120 anos antes do seu surgimento na historiografia do Golfo da Guiné. (MATORY, 1999, p. 63).

Isso significa que o termo como definição identitária de um determinado grupo construiu-se não no continente africano, mas a partir deste continente em sua relação com o Brasil, ou mais precisamente nos deslocamentos humanos entre as duas costas, como destaca o autor.

Segundo informações, no final do século XIX, a nação jeje na Bahia havia sofrido uma baixa tão grande que ela quase se extinguiu. Conforme Nina Rodrigues, nenhum canto ou irmandade jeje e pouquíssimos jejes (auto-identificados como tais) lá existiam naquela época (Rodrigues 1945[1905]:179-180). Contudo, algo aconteceu para ressuscitar essa nação, naquele estado, ainda antes dos anos 30, quando numerosos terreiros jejes floresceram. A minha hipótese é que a posição de destaque simbólico dada à identidade étnica “djedji” pelos franceses no Daomé colonial no começo do século XX, desempenhou um papel importante na ressurreição e renovação da nação jeje baiana. (MATORY, 1999, p. 65).

Isso explicaria, por exemplo, porque as classificações dos africanos escravizados mudaram ao longo do tempo, como indica MOTA (2012) a partir de alguns inventários pesquisados sobre fazendas na região do Estado do Maranhão.

Sobre a etnia dos escravos arrolados, os que estavam em idade adulta eram, em sua maioria, procedentes da África. No início, muitos com origem indicada: Guiné, Cacheu e Angola. A partir do início do século XX, eles passaram a ser de várias etnias: mina, mandinga, balandra, bijagó, fulupo, benguela, cabinda, baiuno, camunda, papel, cassangen, biafra etc. Convém esclarecer que destas últimas nações mencionadas foram registrados poucos indivíduos. (MOTA, 2012, p. 71).

---

<sup>21</sup> Embora não concorde com a perspectiva de defesa da “ideia de meio social propício ao compartilhamento de costumes africanos no ambiente americano” e de que “o efeito destrutivo sobre sua cultura tendo sido menor do que o apregoado” (Silveira, 2008, p. 250) –

O surgimento de uma nação a partir da diáspora – *transnacional* nos termos de Matory – aponta para o fato de que ser jeje possuía significados diferentes nos dois lados do Atlântico. Isso quer dizer que qualquer tentativa de entender o que é ser jeje deve partir de uma compreensão localizada, ou seja, a partir da compreensão dos grupos sobre si próprios, levando em consideração o que Nicolau Parés, define como *denominação étnica* ou *denominação metaétnica*.

Para analisar esse tipo de processo, parece útil tentar distinguir entre denominações “internas”, utilizadas pelos membros de um determinado grupo para identificar-se, e denominações “externas”, utilizadas, seja pelos africanos ou pelos escravocratas europeus, para designar uma *pluralidade* de grupos inicialmente heterogêneos. Para o primeiro caso, poderíamos utilizar a expressão “etnônimo”, ou simplesmente “denominação étnica”: para o segundo caso, poderíamos utilizar a expressão “denominação metaétnica”, que segundo o pesquisador cubano Jesús Guanche Péres, seria a denominação externa utilizada para assinalar um conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos, com uma comunidade de traços linguísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto, do escravismo, embarcados nos mesmos portos.

Cabe notar que as denominações metaétnicas (externas), impostas a grupos relativamente heterogêneos, podem, com o tempo transformar-se em denominações étnicas (internas), quando apropriadas por esses grupos e utilizadas como forma de auto-identificação (PARÉS, 2007, p. 26).

Na literatura sobre o Tambor de Mina, essa busca por entender o sentido do ser *mina* (ou ser *jeje*, ou ser *nagô*...) foi resumida nas indagações sobre as origens dos grupos e reduzida ainda mais devido a preponderância de estudos sobre o grupo *jeje*. Este esforço em buscar origens e definições, tal qual foi registrado pelos autores foi uma tentativa de pouco sucesso, pois o que se tem são algumas generalizações.

Como aponta Parés (2007, p. 27) a palavra *mina* foi largamente utilizada a ponto de “se transformar em um sinônimo de africano”, ou seja, a atribuição de uma denominação metaétnica que alcançou uma abrangência muito maior do que uma classificação de grupos embarcados no Forte de São Jorge da Mina. Por essa razão ser *mina* ou *jeje*, partindo do sistema de classificação colonial, pode não significar muita coisa.

Para tentar indicar uma via de compreender essa questão, podemos retornar à importância dos inventários, como forma de mapear em que momentos e lugares o nome *jeje* aparece e quando deixa de ser usado. Minimamente teríamos uma vaga ideia da expansão do termo e qual a sua importância nesse sistema de referências, seja como atribuição colonial, seja como autoatribuição.

Como exemplo, podemos citar um pequeno trecho de um inventário de 1758 em que aparece o termo *jeje* (gege, no caso).

[...] Possuo mais os escravos seguintes: a Saber, Antonio Cego Velho; Luis Criollo, Eugenio Mestiço; Francisco criollo, Francisco Xavier Mulato: Manoel mulato: Theodozio mulato; Angelo mestiço: Rosa Criolla: Luiza mestiça: Luciana mulata: Maria mestiça: Juliana mestiça: Gertrudes mulata: Vrsula mulata: Guilherme mulato: Pascoa Gege; Cosme: Damiana suas filhas: Apolinario, e Ludovico filhos de Damiana: Simião, e João filhos também de huma das ditas escravas Mariana Crioula, e Joanna Gege já velhaz [...] (MOTA et al, 2001, p. 104)

Como é possível observar, aparentemente este plantel de escravos é eminentemente nascido aqui no Brasil, ou seja, não eram africanos. Com raras exceções de alguns nomes como Antonio, Pascoa, Simião e Joanna, todos os demais são classificados como mulatos, crioulos e mestiços. Entre as exceções temos Pascoa e Joanna, que são nomeadas como *geges*. Para esse caso, podemos entender de duas formas.

A primeira seria entender que ambas eram africanas que receberam ou se intitularam como de um grupo *jeje*, o que seria até corroborado com o fato de uma delas ser velha em relação ao grupo (que não recebeu classificações segundo sua faixa etária). A segunda seria entender que ambas não eram africanas, mas que de alguma forma e por alguma razão, tiveram ou mantiveram a etnia como parte de seus nomes.

Nos demais inventários levantados pelos autores da obra de onde a transcrição foi citada, não foram localizados outras referências aos *jejes*. Isso significa que não houve mais escravos *jeje*, mas em um universo de 80 inventários da segunda metade do século XVIII quando o comércio de africanos escravizados entra em seu auge (LOVEJOY, 2012) não encontrar mais referências pode ser um sinal indicativo de que essa classificação não tenha operado com êxito no Maranhão nesse período.

Como ainda não temos mais trabalhos da envergadura de *Cripto maranhenses e seu legado* – com transcrições de testamentos ou com análises de documentos levando em consideração certos detalhes como as etnias dos escravo – não podemos fazer considerações mais conclusivas sobre, mas não significa que isso é uma tarefa impossível.

Compreendo que esse processo de se reconhecer como africano de qualquer origem étnica, em um contexto de escravização e de trânsitos coloniais não é simples. Isso poderia ter levado a inúmeras situações em que o acionamento de identidades poderia variar de acordo com as contingências. Os motivos para essa dificuldade em

tentar entender o que é (ou era) ser *mina* pode ser explicada pelo trauma da travessia, pelo esquecimento, pelas mudanças de geração e pelo segredo guardado em torno da religião.

Há de se destacar, também, que buscar essa identidade nos moldes de uma epistemologia ocidental seja completamente incompatível com os saberes dos povos africanos que foram escravizados a ponto desta indagação não ter possibilidade alguma de resposta que fizesse algum sentido para o saber antropológico ocidental.

Nesse caso, compreender o que é ser Mina-Jeje em São Luís do Maranhão, e mais especificamente na Casa das Minas, só seria possível através da definição do próprio grupo. Uma vez posta a dificuldade em traçar essas origens, volto à ideia central deste capítulo que identificar na literatura sobre o tema como foi construído todo um entendimento sobre a pureza africana do Tambor de Mina.

Minha tese é que a produção acadêmica contribuiu para a construção de uma identidade do Tambor de Mina a nível local, regional e nacional definindo *uma* forma de compreender o campo religioso afro-maranhense. Certas chaves de pensamento foram instituídas para a análise deste mesmo campo, ao passo que um complexo cenário religioso foi reduzida a uma leitura quase que linear do fenômeno religioso ligado às populações afrodescendentes.

Fazendo referência às narrativas lineares – ou até mesmo genealógicas como fizeram SANTOS e SANTOS NETO (1988) –, percebemos que muitas vezes pode parecer que a importância de um terreiro está ligado à sua filiação. Quantos mais filhos teve um terreiro maior a sua representatividade no meio religioso, assim como ser filho de um pai de santo reconhecido por sua linhagem são itens ainda valorizados nos terreiros atualmente.

Para a interpretação proposta aqui, isso trás uma questão significativa. Apesar de não ter tido um único terreiro filiado, a Casa das Minas possui um reconhecimento histórico que foge da valorização que tem na ramificação um de seus requisitos mais significativos.<sup>22</sup>

Isso é sintomático do fato de que a valorização veio por outros meios, seja pelo projeto de valorização da cultura nacional pelo Estado Novo (BARROS, 2007) seja porque esse movimento convergiu com o interesse dos pesquisadores pela África no

---

<sup>22</sup> SANTOS e SANTOS NETO (1988) comparam a Casa as Minas à uma palmeira, árvore que não possui galhos, em alusão ao fato deste terreiro não ter se ramificado e espalhado extensões de seus rituais para além do seu tronco central.

Brasil. Tal convergência viria a construir modelos de Tambor de Mina a partir da Casa das Minas.

### 1.3 Nunes Pereira a “África transplantada”.

Tendo realizado suas pesquisas no início da década de 1940 e tendo publicado os resultados em 1947, Nunes Pereira apresenta seu trabalho – *A Casa das Minas: Culto aos voduns jeje no Maranhão* – como um *depoimento* originado de sua experiência no terreiro desde a sua infância.

Arthur Ramos, que introduz a obra, destaca ao caráter pioneiro da publicação e o fato de abrir novas fronteiras para se estudar a influência de populações daomeanas no Brasil, assunto sobre o qual, as pesquisas realizadas até então, pouco tinham descoberto.

É possível que pesquisas mais demoradas possam aumentar o número desses traços culturais. Um ponto, porém, precisa ser destacado. É que a velha asserção de Nina Rodrigues, de que os cultos e práticas jejes foram absorvidos pelos Nagôs continua de pé. As sobrevivências religiosas jejes, quando existem, não chegam a constituir, na Bahia, no Nordeste, ou no Rio, um bloco cultural onde se possa nitidamente evidenciar uma franca herança daomena. Em outras palavras, não há, na Bahia, um culto vodun estabelecido como tal. Os traços daomeano, quando identificáveis, vêm incorporados ao sincretismo jeje-nagô, como as pesquisas do nosso grupo têm demonstrado. Em todo caso, impõem-se pesquisas posteriores no sentido de se evidenciarem os graus deste sincretismo inicial sobre o qual se enxertaram todos os outros.

Não parece ser este o caso do Maranhão, conforme o demonstram as pesquisa de Nunes Pereira. Lá existe, de forma institucionalizada, o culto dos Voduns, onde a filiação daomena pode ser facilmente identificada. (RAMOS *in* PEREIRA, 1947, p. 13-14).

Um das primeiras informações que merece destaque na observação de Arthur Ramos é a classificação do tipo de trabalho de Nunes Pereira, que segundo ele se encaixa em uma leva de pesquisadores que buscam as **sobrevivências** das culturas africanas no Brasil. Entendo que esse tipo de definição não é problemática, uma vez que vencer as condições violentas de vida dentro do sistema escravista significava sobreviver.

Mas a utilização dessa palavra associada a uma noção de totalidade e africanidade torna-se problemática. Há uma grande distância entre afirmar que alguns

elementos das estruturas religiosas africanas tenham sobrevivido e afirmar de forma generalizada que todos os aspectos da vida religiosa teriam sobrevivido em uma comunidade à oeste do atlântico.

Tal generalização negaria os processos de mudanças inerentes à diáspora forçada e a reorganização da vida social do lado oeste do Atlântico, culminando na manutenção fidedigna de práticas rituais africanas, como Nunes Pereira dá a entender. No entanto, antes de prosseguir falando sobre sua obra, gostaria de dedicar um pequeno espaço de análise sobre o comentário realizado por Edmundo Correia Lopes<sup>23</sup> a respeito da publicação do livro de Nunes Pereira, reproduzido na segunda edição deste mesmo livro no ano de 1979.

Correia Lopes inicia o seu comentário informando que colheu muito material, mas que receava, partilhando do anseio parecido ao de Sílvio Romero, que a Casa das Minas não recebesse a devida importância e os estudos que considerava necessários.

[...] alinhio estas considerações no receio de que o Quêrêgbetã de Mãe Andressa Maria nunca venha a ter o estudo que merece. É certo que uma douta instituição dos E.U.A tomou sob os seus auspícios investigações sobre o Negro maranhense, envolvendo como não podia deixar de ser, o **mais puro dos seus terreiros**, mas para o Brasil é um imperativo nacional a recolha do vasto património musical, coreográfico, e multiplicemente folclórico, psicológico e histórico do património do grande terreiro jeje. (LOPES, *in* PEREIRA, 1979, p. 216, grifo meu).

O medo do autor seria pelo fato de que esse enorme patrimônio pudesse se perder devido a dificuldade de renovação dos quadros de vodunsis nesse terreiro.

O depoimento de Nunes Pereira convida-me a dar o meu pequeno depoimento, porque tudo me parece pouco para decidir os músicos brasileiros a recolher e venerar os <<pontos>>, de que tenho publicado umas duas dezenas, quando possuo mais de um cento, os coreógrafos a fixar as danças, os psicólogos a esgotar a psicologia e outros estudiosos a estudar o resto – e isto enquanto é tempo, porque já Andressa Maria se me queixava, e na Bahia a Emiliana [Terreiro do Bogum], da dificuldade que vai havendo em conservar o velho património em gente moça; E a minha dúvida é que, perdido ele, perdido não fiquem valores que nem em África seja tempo de recuperar (LOPES, *in* PEREIRA, 1979, p. 217).

A compreensão de que é difícil encontrar os valores dos terreiros brasileiros em África não é totalmente descabida. Mas é difícil imaginar que no continente africano tenham ocorrido mudanças e no Brasil não. Apenas por isso esse pensamento já estava

---

<sup>23</sup> Edmundo Correia Lopes (1898-1948), filólogo e etnógrafo português que se dedicou ao estudo de elementos da cultura de grupos africanos nas colônias portuguesas.

incorrendo em um grande erro de análise. Mas não é essa a compreensão de Correia Lopes, pois o que ele tenta destacar é a importância da Casa das Minas que teria guardado elementos já perdidos no continente africano. Dessa forma a importância de um dos “mais puros” terreiros do Brasil seria não só local.

Afirmar que era preciso agir antes do fim dos terreiros (ou pelo menos da pureza dos terreiros) já deveria ser entendido como parte de processos de mudança. No entanto, a mudança na ótica de Lopes é datada, restrita a importância dada a mãe de santo Andressa Maria<sup>24</sup> (algo que de certa forma vai ser ratificado por Nunes Pereira). Na leitura de Edmundo Correia Lopes e Nunes Pereira as mudanças iriam ocorrer a partir de Mãe Andressa, quando o patrimônio não poderia se mantido intacto.

Há um paradoxo no pensamento de Correia Lopes, pois, apesar de negar ocorrências de mudanças, ele faz referências a um sincretismo ioruba-daomeano (ou seja jeje-nagô). Sua compreensão é de que esse sincretismo teria sido iniciado ainda em África, assim, o modelo ritual sincrético seguido aqui, seria algo puro, na medida em que não mostra influência de elementos não africanos.

Empenho fácil e já conseguido é o de classificar o Quêrêgbetã na ordem religiosa. Em introdução ao trabalho de Nunes Pereira, Arthur Ramos apresenta a minha conclusão, publicada em trabalho posterior do etnógrafo maranhense, de que o culto guno de S. Luís se inclui no <<sincretismo ioruba-daomeano>>. Isso seria apenas a confirmação de um lugar comum desde Nina Rodrigues. (LOPES, in PEREIRA, 1979, p. 215).

Na comunicação de Correia Lopes, que poderia ser considerada um discurso laudatório, observa-se a intenção de provar sua hipótese de pureza, que chega inclusive à fazer relações baseadas não em um esforço analítico, mas em suas próprias convicções, pois quem identifica a relação entre *Poli-Boji* e *Kpoli*, não é a sua entrevistada, mas sim ele mesmo.

Roger Bastide diz que o artigo “O Kpoli de Mãe Andressa” publicado em 1942 por Edmundo Correia Lopes deve ser usado com precaução “porque está todo fundamentado na **confusão** entre Poli-Boji, que é um dos nomes do deus das bexigas, com o Kpoli de Fa ou Ifa” (BASTIDE, 1971, p. 257, nota 30, grifo meu). Acontece que

---

<sup>24</sup> Andressa Maria de Sousa Ramos faleceu em 1954 entre 95 e 102 anos. Natural de Caxias veio a São Luís em busca de tratamento na Casa das Minas, onde recebeu seu vodum ainda na juventude. Passou a chefiar a casa na década de 1910 até a sua morte. Como as primeiras pesquisadas se deram no momento em que era chefe, sua figura é destacada nos trabalhos de Nunes Pereira, Edmundo Correia Lopes e Costa Eduardo.

após Correia Lopes e Pereira mantiveram certas análises por eles iniciadas, sem aprofundar análises críticas como a que Bastide fez no caso do artigo.

Outra afirmação do mestre baiano (aliás maranhense) mais precisava ser confirmada: a de que o tal sincretismo vinha determinado da África. Do fato encontrei eu confirmação plena, quando identifiquei, provavelmente bem, o senhor Poli-Boji com o <<Kpoli>> de Mãe Andresa. Se não está bem patente no comentário da Obra de Língua Mina, de Peixoto, volto a esclarecer que me refiro a um sincretismo jeje-nagô produzido em África. Sincretismo religioso com demonstração linguística. (LOPES, *in* PEREIRA, 1979, p. 215).

É justamente nesse tipo de interpretação que busco compreender quais os limites das possíveis generalizações que possam vir a construir a descrição de um cenário religioso que não condiz com as experiências dos indivíduos nos terreiros (o que seria objeto da etnografia), mas com as impressões e objetivos previamente traçados pelos pesquisadores e que contribuíram para a construção de uma ideia de África e pureza religiosa, como é possível observar nas palavras de Nunes Pereira.

A Casa é das Minas, sim, de **uma sociedade africana transplantada para o Brasil** [...].

Ali, há mais de um século, alguns Negros minas se constituíram em **sociedade genuinamente africana**, com as suas leis, os seus deuses, os seus costumes e as suas tradições (PEREIRA, 1979, p. 22, grifo meu).

Pouco sutil nessa referência, as ideias de africanidade associada à pureza vão sendo reforçadas ao longo do livro, como nas comparações realizadas em suas observações, tais quais:

Entre quatro e seis anos, na minha meninice, passei vários meses nessa Casa. Hoje em dia passo lá apenas algumas horas, toda vez que vou a São Luís, rodeado de velhinhas ou diante de Mãe Andresa Maria, que não é uma africana pura, mas como descendente de Negros puros, ainda conserva nas suas linhas físicas o vigor e graça das mulheres do Continente Negro e a evolvente doçura dos velhos que nunca foram maus. (PEREIRA, 1979, p. 21).

A abordagem de Nunes Pereira retoma, de certa forma, algo de uma leitura evolucionista, na medida em que o aspecto da pureza passa a ser percebido nos aspectos fenotípicos, como a cor de pele e o tipo físico das pessoas. O fato de serem descendentes de africanos puros afastaria, portanto, o raciocínio negativo em torno da mestiçagem, o que poderia ser indicativo da influência de Nina Rodrigues.

Indo adiante, Nunes Pereira cita o papel da mulher e a preparação dos alimentos na casa, como mais uma prova da manutenção das estruturas sociais africanas.

Além disso, é observando-se essa Casa negra que podemos compreender o papel da mulher na família e os aspectos das sociedades ainda hoje constituídas em várias províncias do Continente Africano.

[...]

E o mesmo acontece com o preparo e a ornamentação dos pratos de quitutes típicos, pois **a cozinha africana** tem naquela Mãe uma orientadora esperta e delicada.

Os quitutes, assim, conservam, através das gerações que se sucedem nessa Casa, o sabor que lhes senti pela primeira vez, o sabor que tiveram outrora e ainda o têm hoje na África longínqua. (PEREIRA, 1979, p. 21, grifo meu).

Uma vez “transplantada”, a sociedade africana teria se reproduzido em São Luís ao passo que reproduzia sua forma de organização original e africana, permanecendo a cozinha, o ordenamento familiar entre outros aspectos. Ademais é preciso atentar às imprecisões das expressões comparativas, pois ora a África é aqui, ora a África é longínqua.

É inegável que certos elementos tenham permanecido ao longo das gerações, mas destaca-se do autor a ideia de completude, continuidade e permanência dos costumes africanos na Casa das Minas. Ainda mais significativas são as suas considerações sobre a ideia de sincretismo.

Minhas investigações – facilitadas por pertencer eu àquele culto, desde o dia que minha Mãe, como entre a gente das tribos do Continente, *me deu a Badé*, meu Protetor e meu Santo – minhas investigações, repito, me autorizam a afirmar que um Santo negro mina-jeje é, essencialmente, africano, não pertencendo nem podendo se confundido com os Santos da hagiologia católica. Mãe Andressa me levou, naturalmente, a essa convicção, mas foi assistindo às cerimônias, às festas e aos ritos realizados na Casa Grande que **me capacitei dessa verdade**. (PEREIRA, 1979, p. 33, grifo meu).

Essa passagem nos remete a querela entre Marshal Sahlins e Gananath Obeyesekere, em que o último acusa o primeiro de criar interpretações colonialmente orientadas sobre as populações havaianas no século XVIII. Sem entrar em detalhes na discussão, podemos dizer que Obeyesekere apontou com bastante precisão um problema significativo<sup>25</sup> do saber antropológico que é a fala cientificamente autorizada que poderia criar certas interpretações distantes do que de fato os *nativos* falaram de si mesmo.

<sup>25</sup> Para mais ver: SILVA, Cristhian Teófilo da. **Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana**. In Revista de Antropologia.. vol.45 no.2, São Paulo 2002.

Independente se Sahlins criou uma interpretação falsa dos havaianos sobre o processo de colonização (acusação de Obeyesekere) e ou se Obeyesekere subestimou a capacidade inventiva e criativa dos havaianos (acusação de Sahlins), observa-se o quanto os postulados científicos são autossuficientes a ponto dos autores defenderem verdades tendo como referencial a sua perspectiva analítica que se sobrepõe a atividade interpretativa do universo dos *nativos*.

Nessa citação Nunes Pereira começa a abordar um dos pontos mais nevrálgicos da sua análise sobre a pureza da Casa das Minas. Faz uso da figura do intelectual que pode ver além do próprio “nativo”, tendo desenvolvido capacidades de perceber que não há sincretismo na configuração religiosa da Casa das Minas, mesmo quando recebe informações que dizem o contrário.

Um Vodun mina-jeje como Badé ou Çôbô, sua mãe, não é S. Jerônimo ou Santa Barbara, deixando-se assim de verificar-se o sincretismo religioso que outros estudiosos da etnologia dos negros apontam nesta ou naquela província etnográfica do Brasil. Andressa Maria, diante de minhas insistências para bem esclarecer este assunto, teve uma frase que reputo preciosíssima: <<Os Santos católicos, sendo apreciados, admirados, queridos pelos Voduns jejes, nós, os da Casa Grande temos também de apreciá-los, admirá-los, querê-los.>> (PEREIRA, 1979, p. 33).

Tomando como referência os pressupostos científicos e metodológicos desenvolvidos em sua pesquisa e por conta de sua proximidade e acesso à Casa, Nunes Pereira fala em tom de verdade absoluta sobre o tema do sincretismo. Sua noção para o fenômeno reproduz, em parte, as noções de Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Ambos consideram o sincretismo como fusão de elementos culturais de origem distinta a partir do princípio da equivalência.

Para Nunes Pereira isso não aconteceria na Casa das Minas, na medida em que a relação entre as entidades de sistemas religiosos distintos não gerava nenhum tipo de fusão entre ambas<sup>26</sup>. Assim, cada uma permanecia em seu estado natural de pureza, com as distinções reconhecidas pelos membros dos terreiros.

Porque certas festas do culto mina-jeje coincidem com as do culto católico ou da tradição de outros povos; porque os filhos e as filhas-de-santo, também apreciam admiram e querem os Santos católicos porque em certas danças, as Noviches, atando em língua africana, se referem com grandes referências à figura de Jesus, fácil, por certo, será ver-se nisso uma prova de sincretismo religioso.

---

<sup>26</sup> O alcance desse tipo de interpretação ainda chega até os nossos dias. SOGBOSSI (2004), ao citar essas passagens de Nunes Pereira, o faz confirmando as teses sobre a separação clara entre santos e voduns como indicativo de não haver possibilidade de sincretismo.

No entanto a distinção entre os dois cultos mina-jeje e católico é bem nítida. Sou dos que acreditam que, não raro, como recurso para despistar, os oficiantes desse culto – receosos de perseguições e castigos da parte dos senhores de escravos – mantinham oratórios com santos católicos e a eles se dirigiam em língua africana engrolada com latim.

No íntimo, porém, da alma – como sob o chão do pégi os objetos ali escondidos – apreciavam, admiravam, queriam, verdadeira e sinceramente, só os Voduns da África, que os seus antepassados haviam apreciado, admirado e querido.

Quando, entretanto, essa verdade, não possa ser apontada noutros pontos do País, onde as culturas negras deixaram traços marcantes, na Ilha de São Luís do Maranhão tudo demonstra – não há quem não o reconheça – a sua **plenitude e pureza**. (PEREIRA, 1979, p. 21, grifo meu).

Considero, nesse caso, que os argumentos de Nunes Pereira são bastante pessoais, possibilitados pela sua justificativa que seu livro se constrói enquanto um depoimento. Sua fala se sobrepõe à possibilidade de apresentar em que ponto os seus informantes deixaram entrever a experiência religiosa que aparta voduns e santos católicos.

Nunes Pereira reconhece que a fusão não é o único princípio que define o que é sincretismo, pois faz referência a um tipo de definição deste fenômeno que leva em consideração apenas a presença de elementos de outras religiões dentro dos terreiros como suficiente para que se comprove o sincretismo.

Por essa razão ele toma partido da famosa concepção de Nina Rodrigues (a quem chama de mestre) sobre a ilusão da catequese. No entanto, essas concepções não são tão simples assim na ótica do médico maranhense. Segundo as observações de Nina Rodrigues sobre o candomblé baiano, era necessário fazer a distinção entre duas categorias de sujeitos e suas respectivas crenças.

Nos negros africanos que ainda existem neste estado, e nos filhos que os Africanos libertos puderam educar como entenderam, a conversão religiosa não fez mais do que justapor as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico as suas crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram. Concebem os seus santos ou orixás e os santos católicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos. Abrigados na ignorância geral da língua que eles falam e na facilidade com que, para condescender com os senhores, os Africanos escravizados, se declaravam e aparentavam convertidos ao catolicismo, as práticas fetichistas puderam manter-se entre eles até hoje quase tão extremas de mescla como na África.

Sem dúvida os Africanos que ainda existem na Bahia, embora todos já bem velhos, representam em geral indivíduos que vieram para o Brasil muito crianças. Mas, afinal, isso importa pouco porque as práticas do culto e as suas crenças foram recebidas diretamente do ensino de Africanos vindos adultos e que aqui fundaram templos ou *terreiros* em tudo iguais aos da África.

[...]

Mas, se no negro africano havia e há ainda simples justaposição das ideias religiosas bebidas no ensino católico, as ideias e crenças fetichistas, trazidas da África, no crioulo e no mulato há uma tendência manifesta e incoercível a

fundir essas crenças, a identificar esses ensinamentos. (RODRIGUES, [1896] 2006, p. 108-109).

O que Nina Rodrigues não explica é porque a ilusão dos senhores em relação à catequese dos africanos permanece quando não há mais senhores. É certo que esse cenário ainda é indicativo dos diversos processos de perseguição que as comunidades de terreiro sofreram (e ainda sofrem) mesmo tendo sido decretada a laicidade do Estado brasileiro.

Em uma lógica utilitarista, podemos afirmar, que o catolicismo continuou sendo útil, pelo menos, para a obtenção de licenças policiais, uma vez que há referências ao calendário católico (São João, São Pedro, Natal, Dia de Reis) nos pedidos de licença da Casa de Nagô nos últimos cinco anos da década de 1890, criando um mecanismo de disfarce de rituais africanos em rituais católicos.

Ora, ao pesquisar a escravidão africana no Brasil a gente percebe que os escravos, lançados num mundo incerto e hostil, usavam de todo o arsenal espiritual à sua disposição para resolver seus problemas, e se tornavam católicos sem nunca deixarem de crer em seus deuses e ancestrais. Na Bahia, os escravos podiam circular entre Candomblé, Islã e Catolicismo. Há indícios nesse sentido. Vejo aí pluralidade religiosa mais do que sincretismo religioso. Há indícios nesse sentido. (REIS, 2001, p. 257)

Poderíamos dizer, então, que na ótica de João José Reis não teria havido sincretismo em determinados aspectos da vida religiosa dos africanos e seus descendentes no contexto da escravidão brasileira. O que ele afirma é que se pode perceber o um pluralismo de sistemas religiosos que convergiam nas experiências religiosas dos sujeitos e não que um era mero disfarce ou simulacro de crença para esconder uma crença verdadeira. Ademais, o autor destaca também.

Há, no entanto, certas formações religiosas que institucionalizaram ritualmente as aproximações entre as tradições católicas, africanas e o espiritismo, com oem certas expressões da Umbanda. Neste caso, talvez possamos falar de sincretismo, ou pelo menos de hibridismo no centro nervoso da religião. Por outro lado se escolhermos pensar a religião na longuíssima duração, não sobraria religião que não fosse de alguma forma híbrida, no sentido de que não existe prática cultural "pura". (REIS, 2001, p. 257)

Com a intenção de comprovar a pureza africana da Casa das Minas, a referência à obra de Nina Rodrigues era uma solução a este aparente paradoxo. Para este último, a fusão entre elementos só vem quando há uma equivalência entre os santos

católicos e as entidades africanas, algo que Nunes Pereira não identificou em suas pesquisas e indagações.

Não pretendo negar que a *ilusão da catequese* pode ter ocorrido na história dos africanos no Brasil. O disfarce poderia funcionar como uma estratégia de resistência em determinados contextos de dominação, em que representações teatralizadas de determinados rituais e crenças teriam melhores resultados do que o enfrentamento direto da ordem social.

Viver em um ambiente pouco propício à liberdade de expressão, como era o da escravidão, fazer o jogo da dominação poderia ser bastante útil para evitar suspeições e principalmente evitar que os efeitos da dominação se aprofundassem. A aceitação não subserviente ao catolicismo teria sido responsável pela manutenção de uma dominância do africano sobre si próprio, em uma sofisticada trama de discursos e jogos de cena em que o público e o privado (individual) eram completamente distintos, ainda que aparentassem ser a mesma coisa, como destaca James Scott.

Os rituais de subordinação podem não ser suficientemente convincentes para persuadir os subordinados a aceitar os termos da sua submissão, mas são, penso eu, bastante persuasivos de outras maneiras. São, por exemplo, uma forma de demonstrar que, quer se goste que não, um dado sistema de dominação é estável, válido e está aí para durar. A garantia de subserviência que se obtém dos subordinados nesses rituais é um sinal bastante inequívoco de que não existe nenhuma alternativa realista que não seja obedecer. Quando conjugada com a expectativa de uma punição exemplar de eventuais atos de insubordinação, uma encenação eficaz da obediência pode levar a uma espécie de representação dramática das relações de poder que não deve ser confundida com a hegemonia ideológica no que esta implica de aceitação activa da dominação. Uma pessoa pode amaldiçoar tal forma de dominação – de preferência fora de cena, neste caso – mas terá de se conformar com essa dura realidade. Os efeitos de um esforço das relações de poder deste tipo poderão ser, em termos comportamentais, praticamente indistintos de um comportamento com origem numa aceitação voluntária. (SCOTT, 2013, p. 109-110).

A compreensão de Nina Rodrigues era bastante válida por perceber que havia diversas formas de negociação entre senhores e escravos, criadoras de situações de estabilidade dentro do sistema escravista, mas que não significavam o controle efetivo, pois a estabilidade era uma situação confortável para os dominantes que se descuidavam do controle efetivo.

Aqui a distinção entre o discurso público do escravo e do senhor torna-se crucial. Afinal, o escravo sabe mais ou menos quais são as atitudes e os valores que estão por detrás da sua subserviência, tal como sabe, ainda que com menor margem de segurança, o que está por detrás da actuação de outros escravos do seu círculo. O que ele não pode saber com a mesma segurança é o grau de poder, autoconfiança, unidade e determinação do seu senhor ou dos

senhores em geral. As conjecturas que os escravos fazem diariamente enquanto adaptam o comportamento às realidades do poder repousam, em parte, na avaliação que fazem da coesão e da determinação dos seus senhores. Na medida em que não podem penetrar de modo pleno e fidedigno no discurso oculto dos poderosos os grupos subordinados são obrigados a tirar as suas conclusões do texto d poder que lhe é apresentado no discurso público. (SCOTT, 2013, p. 110).

Isso não invalida a ideia de dominação e violência das relações socioeconômicas escravistas, mas amplia a compreensão das relações sociais para um nível de análise que permite perceber como os sujeitos transitavam nesse mundo e agiam no sentido de buscar maximizar sua boa sorte, ainda que para isso tivessem que desenvolver estratégias de negociação ou mesmo apelar para o enfrentamento, como nos mostra REIS e SILVA (1989).

A partir disso, poderíamos até questionar se essa dramatização pública de um falso catolicismo possa ter se convertido em uma íntima, *verdadeira e sincera* (para usar as palavras de Nunes Pereira) crença dos daomeanos e seus descendentes na Casa das Minas. Na tentativa de evitar a perseguição o grupo teria criado situações que aos poucos viu se transformar em parte da cosmogonia.

O próprio Nina Rodrigues compreendia que o contato entre religiões diferentes resultou num processo de assimilação, uma vez que o mestiço, segundo ele, estabelece “uma equivalência, que facilmente se converte em identificação, entre os santos católicos e os orixás iorubanos” (RODRIGUES, [1896] 2006, p. 110). Isso está presente na fala de Mãe Andressa e de outras chefes da Casa das Minas, embora tenha sido peremptoriamente negado por Nunes Pereira, apesar das referências obtidas em suas estadas na casa.

Tendo sido utilitarista ou não, Nunes Pereira não resolveu a questão, muito embora tenha passado diretamente sobre ela ao reproduzir as palavras de Mãe Andressa sobre o fato dos voduns possuírem, minimamente respeito aos santos católicos. Segundo Sergio Ferretti:

Dona Deni diz que é muito difícil chegar-se até Deus. Tudo depende Dele através dos voduns. Depois de Deus vêm os santos da Igreja Católica, que são os verdadeiros santos, já estão purificados, e não pedem nada. Os santos podem resolver tudo, mas estão também muito longe e não precisam mais de nós para nada. Os santos não aparecem e não podem chegar até nós. Se não for através do nosso guia, o santo não chega até nós, pois os santos não baixam. [...] Nós precisamos dos voduns para chegar a eles. Por melhor que seja, o vodum sempre tem alguma falha e acaba se irritando ou fazendo o que não deve. Os santos são mais puros. Os voduns pedem e os santos mandam. Os santos vivem no Sol, e os voduns, espalhados para administrar o universo. [...] Dona Celeste diz que os voduns devem ter tido vida na terra como os

santos e que eles não são considerados deuses. [...] Eles vieram da África, mas não dizem se têm parentes lá. Referem-se a “meu povo”, “minha gente”, “os lá da África” e “os daqui” (FERRETTI, 2009, p. 91).

Compreender como um vodum africano passa a se relacionar com um santo católico é o problema chave da relação entre sistemas religiosos distintos na Casa das Minas. Seja por admiração, reconhecimento ou devoção a proximidade entre o catolicismo e as religiões africanas desde África surtiu um efeito que foi se consolidando no Brasil.

No prefácio de *Repensando o Sincretismo*, de Sergio Ferretti, Reginaldo Prandi afirma:

Eu diria, junto com Ferretti, que **os voduns do Maranhão são católicos**. E que não se pode, ao se deparar com o Tambor de Mina, deixar de lado os aspectos rituais e devocionais católicos que mesclam esta religião constituída no Brasil no período final da escravidão. Mas diria, sobretudo, que as vodúnsis são católicas, como todo o povo da Mina no Maranhão [...]. A pesquisa de Ferretti nos revela – e aqui situo talvez o maior mérito da obra – a capacidade do sincretismo religioso de remontagem de aspectos institucionais e rituais para respostas específicas a situações sociais problemáticas historicamente definidas. O sincretismo, deste modo, não é simplesmente um dado observável, mas um processo sócio-cultural. Se os negros no Brasil perderam muito de suas referências religiosas, como culto sistemático dos antepassados e, mais especificamente, na Casa das Minas, o culto explícito e obrigatório a Legbá, ambos fundamentais na África para a existência de uma cosmovisão e de mecanismos de orientação e controle da conduta, eles repuseram essas perdas buscando uma outra fonte, talvez mais adequada ao enfrentamento da adversidade contida no mundo novo para o qual foram levados a viver. (PRANDI *in* FERRETTI 1995, p.10-11, grifo meu).<sup>27</sup>

Isso não nega a complexidade do tema e não guarda paralelos com a interpretação do sincretismo como um processo de aculturação como queria Arthur Ramos. É salutar, no entanto, ressaltar que essa observação não nega o processo de mudança cultural, inerente ao sincretismo e, por essa razão, negado por Nunes Pereira.

Segundo Prandi, se não fosse por intermédio das vodúnsis, o processo de mudança cultural representaria a formação de uma grande lacuna, uma vez que não seria possível, na ótica do antropólogo, tentar reconstituir qualquer elemento das religiões africanas deste lado do atlântico. Nesse caso a associação entre entidades africanas e católicas seria uma saída necessária ao próprio estabelecimento do culto, ainda que isso

---

<sup>27</sup> Considerações sobre o culto à Legbá serão realizadas oportunamente à frente ao abordarmos a obra de Octávio da Costa Eduardo, mas é necessário frisar que Nunes Pereira não faz referências à esse culto e tampouco a associação feita pelo povo da casa com o mal.

signifique dar uma interpretação que vincule os antepassados da família real do Daomé aos santos católicos a partir do século XVII.

Dando prosseguimento às suas reflexões sobre a Casa das Minas, Nunes Pereira escreve.

Escrevi que após a cerimônia de imolação de um chibarro [bode] propiciatório no pégi da Casa das Minas, a sua pele era dada para ser posta na Caixa do Espírito Santo, ou simplesmente Divino. Cabe aqui um esclarecimento.

Em todo o País o elemento afro-brasileiro sempre esteve ligado às irmandades católicas: de S. Benedito, de N. S. da Conceição, do Divino Espírito Santo, de N. S. do Rosário de S. Lázaro. Fazendo parte dessas irmandades não fugiam nem fogem, decerto, os da Casa de Andresa Maria, a essa tradição.

[...]

Por ocasião da festa católica do Divino, na Casa das Minas, também a comemoram, concorrendo os fiéis do culto mina-jeje tanto para aquela como para esta. Não quero ver, entretanto, nesta tradição, apenas o domínio daqueles sentimentos religiosos sobre os instintos e concepções sociais e políticas do Negro.

A esse é que atribuo a força que os congrega em associações, em irmandades católicas, de extraordinária influência social e política, não raro, no meio em que vivem. Não podendo impor aos brancos os deuses da sua mítica e criar, em roda do seu Quêrêbetan, o prestígio social e político que deveria aqui desfrutar, como necessariamente o desfrutaria no Continente, os Negros entravam para as associações e irmandades católicas; em pouco tempo, iam absorvendo a direção, o mando e as vantagens que disso resultam.

Essa oferenda da pele de chibarro e outras mais estão ligadas a uma tradição secular, menos de caráter religioso do que social e político.

Apreciando-se, em conjunto ou isoladamente, as figuras da teogonia africana aqui enumerada páginas atrás, verifica-se que os Minas jejes do Quêrêbetan de São Luís do Maranhão não as assimila aos santos do catolicismo de moda a podermos falar, rigorosamente, em sincretismo religioso e simbiose espiritual. (PEREIRA, 1979, p. 52-53).

Longa, porém não menos necessária, a citação dessa passagem do livro, nos mostra que, para Nunes Pereira, a Festa do Divino Espírito Santo é realizada, mas não integra o panteão sagrado da casa. Segundo o autor não há assimilação dessa festa com nenhum tipo de ritual ou devoção de origem africana da Casa das Minas, sendo, o que ele chama de uma estratégia política sem sentimentos religiosos ligados à cosmogonia da casa.

Segundo Carlos de Lima (2002a; 2002b), a Festa do Divino Espírito Santo foi instituída em torno da ideia da caridade praticada pelos ricos em favor dos pobres, sendo organizada em torno da ideia de sacralidade da realeza, centrada na figura da coroa do imperador. (LIMA, 2002a). Esta festa aos poucos foi se espalhando por todo o território de Portugal, se popularizando e, por conta da expansão marítima portuguesa, teria chegado ao Brasil ainda no século XVI.

A devoção à terceira pessoa da santíssima trindade, teria se difundido no Brasil e passou a ser reproduzida das mais diversas formas e pelos mais diversos grupos sociais de acordo com as suas possibilidades. No Maranhão, o que se observa é que a festa em torno de um simbolismo da realeza passou a ser realizada pela população afrodescendente, como destaca Sergio Ferretti.

Em São Luís o Divino é praticamente uma festa relacionada à religião de origem africana e incluída no ritual das casas de culto afro. É realizada em terreiros de tambor de mina ou em casas de pessoas ligadas a terreiros. Costuma ser oferecida em pagamento de promessa, em homenagem a entidade sobrenatural que é devota do Divino e aprecia a realização desta festa. (FERRETTI, S., 1997, p. 2)

Em 1880, o jornal A Flecha publicou uma imagem de uma mulher negra carregando a bandeira e a coroa do divino, sobre a legenda *Esmola em Louvor do Divino*. A prática de “tirar esmolos” era comum para angariar fundos para realização da festa.

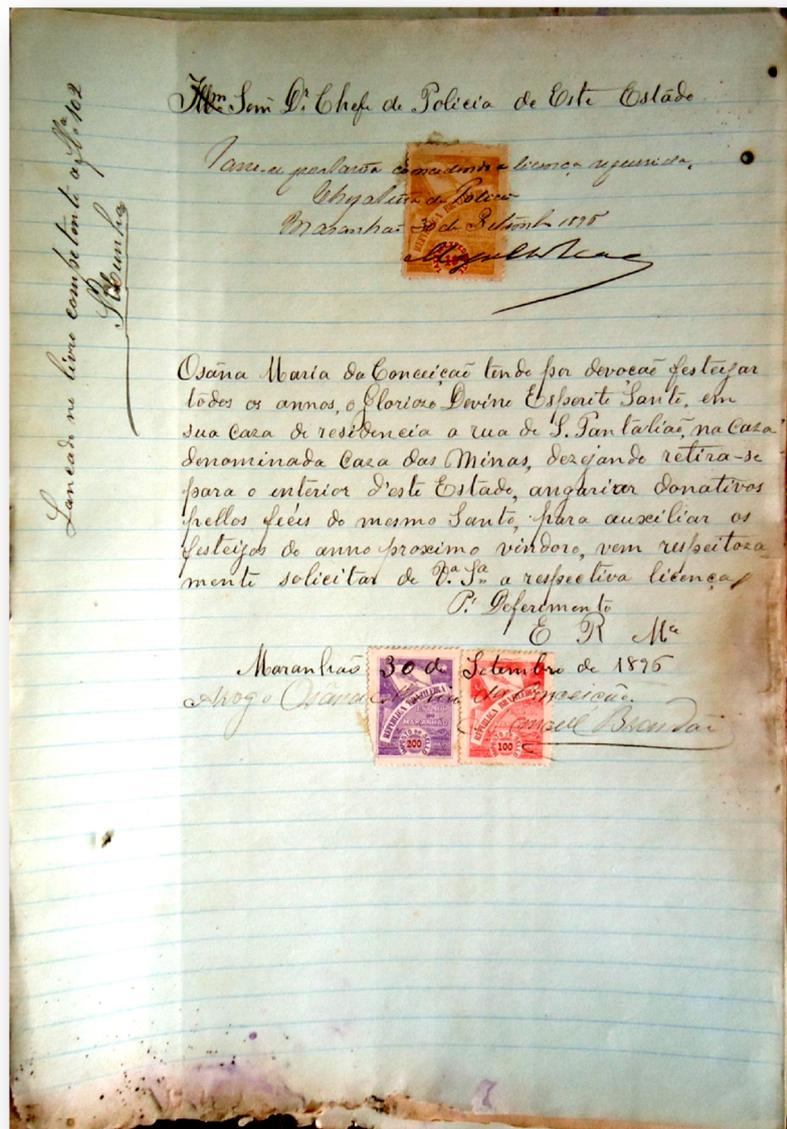
Figura 10 Bandeira do Divino Espírito Santo – (Jornal *A Flecha* 30/04/1880).



A julgar pela data da imagem (1880) podemos afirmar que a relação entre a população negra e a festa do Divino já era conhecida pelo menos desde o último quarto do século XIX, o que se confirmou em pesquisa anterior, realizada nos arquivos de polícia onde foram encontrados 81 pedidos de licenças para realização do Divino Espírito Santo entre os anos de 1890 e 1910.

Do total de pedidos de licenças encontradas, três tinham origem na Casa das Minas e foram emitidas por (ou a mando de) Mãe Hosana, como da imagem seguinte.

Figura 11 Pedido de Licença Policia para a Festa do Divino na Casa das Minas<sup>28</sup>



<sup>28</sup> Illmo. Senr. Dr. Chefe de Polícia de Este Estado  
 Passe-se portaria concedendo a licença requerida  
 Chefatura de Policia  
 Maranhão 30 de Setembro de 1896  
 [assinatura]

Osãna Maria da Conceição tendo por devoção festejar / todos os annos, o Glorioso Divino Espirito Santo, em / sua casa de residencia a rua de S. Pantalião, na Casa / denominada Casa das Minas, dezejando retirar-se / para o interior d'este Estado, angariar donativos / pellos fiéis do mesmo Santo, para auxiliar os / festejos de anno proximo vindouro, vem respeitosa\_ / mente solicitar de Va. Sa. a respectiva licença.

P. Deferimento

E R M<sup>ce</sup>.

Maranhão 30 de Setembro de 1896

A rogo Osãna Maria da Conceição

Manoel Brandão.

A entidade espiritual de Mãe Hosana teria sido responsável por dar início a essa comemoração, conforme informação coletada por Sergio Ferretti.

**Segundo D. Celeste, a festa do Divino foi iniciada, lá por sua dona, no ché Sepazim**, carregada por Mãe Hosana, a terceira chefe, que dirigiu a casa em inícios deste século, até falecer em 1914, sucedida por Mãe Andressa. É provável que com poucos, anos de interrupção, venha sendo feita regularmente, desde o fim do século passado. (FERRETTI, S. 1995, p. 168-169, grifo meu).

A separação que Nunes Pereira faz entre o que teria sido uma estratégia política de inserção da população africana na sociedade branca e a religião jeje se aproxima bastante da leitura que Reginaldo Prandi faz do cenário de organização das religiões dos africanos no Brasil.

Se a religião negra, ainda que em sua reconstrução fragmentada, era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, africana, de origem, que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade, perdidas para sempre na diáspora, era através do catolicismo, contudo, que ele podia se encontrar e se mover no mundo real do dia-a-dia, na sociedade dos brancos dominadores, responsável pela garantia da sua existência, não importa em que condições de privação e dor. Qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco. (PRANDI, 1995, p. 96).

Nunes Pereira, ao abordar a festa do Divino, utiliza um raciocínio semelhante à ideia da ilusão da catequese para fazer menção à separação do que era crença e do que era estratégia política. Segundo o autor, o negro teria entrado nas associações católicas como uma forma de buscar prestígio social, muito provavelmente para criar um ambiente favorável à sua inserção na sociedade branca, como demonstra Reginaldo Prandi.

Inserir-se no mundo dos brancos para buscar aceitação e legitimidade não é efeito de outra causa senão da violência do choque de civilizações por ocasião da construção da colônia. Assim, a participação de uma comunidade de afrodescendentes em uma associação que promove festas católicas seria fruto de toda essa pressão pela conversão e ordenamento social buscado pelos administradores coloniais desde os mais remotos tempos do processo de contato Brasil-África.

No entanto, as referências do autor não são de um passado distante, ocorrido nos momentos iniciais da Casa das Minas, mas sim do espaço temporal contemporâneo à suas observações e lembranças (início do século XX). Ademais o autor afirma que no período da escravidão não havia perseguição ao terreiro jeje.

Suas solenidades são francas e a elas assistem o povo e as pessoas de maior representação na sociedade de São Luís. Deve-se a essa clima naturalmente, o conceito que desfruta a Casa e a sua Dona. Ao tempo da escravidão a Casa das Minas não era perseguida, nada obstante a crueldade típica dos senhores e senhoras de escravos que se celebrizam no Maranhão.

A maioria dos escravos que a frequentava era composta de forros<sup>29</sup> tendo os mesmos direitos e as mesmas obrigações diante da <<Lei de Jeje>>. Já na República, autoridades prepotentes pretenderam, diversas vezes, combater as reuniões das Minas, proibir as suas festas, apurar acusações falsas que contra ela levantavam certos inimigos. Essas autoridades chegaram mesmo a promover sérios conflitos, mas tiveram de ceder em face da reação produzida não só entre o povo como entre os que o dirigiam. (PERREIRA, 1979, p. 47-48).

Aqui reside então uma contradição situada no aspecto temporal. Se não havia perseguição no passado, não haveria também a necessidade de “iludir” o sistema dominante, escapando à sua pressão e perseguição (uma vez que esta era inexistente, segundo Nunes Pereira). Além disso, é sabido que as perseguições eram marcas do sistema social dominado pelos brancos que criaram uma série de dispositivos que buscavam interditar as sociabilidades dos grupos subalternos, como os códigos de posturas que impediam a reunião e a circulação de escravos<sup>30</sup>.

Seguindo então as linhas implícitas em seu raciocínio, seria a inexistência de perseguição, a justificativa para não haver qualquer sincretismo, já que não havia uma pressão para o controle social e cultural dessas pessoas, algo que, conseqüentemente, teria proporcionado a manutenção da africanidade da Casa das Minas.

A intenção de Nunes Pereira em mostrar essa pureza africana se choca com o fato de que, pelo menos desde a década de 1890 – uma vez que a informação presente no documento de 1896 é que a festa se realiza todos os anos –, a festa é realizada

---

<sup>29</sup> Cabe a questão (embora sem muita importância): eram escravos ou forros, afinal?

<sup>30</sup> Código de Posturas Municipal de São Luís, ano de 1842:

Postura 86ª – Nenhum escravo depois do toque de recolher sahirá à rua sem escripto assignado por seu senhor, administrador, ou que suas vezes fizer: pena de ser recolhido á prisão para ser entregue no outro dia ao senhor, administrador &c. que será obrigado a castigallo publicamente; e não o fazendo incorrerá na multa de mil reis.

Postura 87ª – Fica prohibido o ajuntamento nas ruas, e praças desta Cidade de mais de trez escravos, excepto para algum serviço reconhecido, que será logo dispersado pelas rondas; e no caso de reincidência serão presos para serem entregues a seus senhores, administradores ou quem suas vezes fizer para os punir publicamente, e não o fazendo incorrerá na multa de quatro mil reis.

Código de Posturas de Municipal de São Luís, ano de 1866:

Art. 124 – Os batuques e danças de preto são prohibidas fora dos lugares permittidos pela auctoridade. Aos contraventores, que serão os encontrados em flagrante infração desta postura, multa de cinco mil reis por cada um que for encontrado, ou seis dias de prisão.

seguindo uma devoção religiosa que segundo informações da casa seria do vodum (entidade africana) e não das vodunsis.

Não se trata de negar possíveis estratégias de resistência dos indivíduos, na tentativa de burlarem os olhares policiais das elites dominantes em um determinado período. Porém, creio que observar os fatos unicamente pelo prisma da ilusão da catequese – e reduzir o fenômeno à uma estratégia política de uma crença católica apartada de um crença “genuinamente” africana – acabou por esvaziar a possibilidade de entender os sentidos e significados das festas.

Isso se torna ainda mais significativo se levarmos em consideração que no período em que Nunes Pereira tinha pleno acesso à Casa das Minas, o terreiro estava no auge de seu funcionamento e ainda com a forte influência das últimas levas de africanos e provavelmente de pessoas próximas às fundadoras da casa. Tudo isso parece ter passado ao largo dos olhos do pesquisador.

Ainda na tentativa de entender a referência de Nunes Pereira à ideia de ilusão da catequese (e as eventuais contradições de suas análises), penso que realizar uma festa “estritamente católica” em um terreiro considerado “estritamente africano” seria um investimento muito alto sem o retorno “devido”. Como destaca João Leal, sobre a Festa do Divino.

In São Luís, too, feasting as a work is an aspect particularly emphasized by the leaders – known as the mothers and fathers of saint – of the African-Brazilian cult houses who organize the feasts. They refer to Holy Ghost feasts not only as the "the greatest feast of the (Tambor de Mina) cult houses", but also as a *mais trabalhosa*, that is, “the one that requires a larger amount of work”. (LEAL, 2017, p. 3).<sup>31</sup>

Todo esse trabalho só seria realizado se fosse, de fato, necessário para a manutenção do grupo, seja em relação à pressão pela sociedade branca – o que por si só significa mudanças sensíveis de adaptação na estrutura ritual – seja pela incorporação de elementos rituais vindos de outros sistemas religiosos, o que as fontes consultadas nos demonstram com maior grau de segurança.

O antropólogo português, especialista no assunto, destaca que a importância do culto ao divino está ligada direto à manutenção do grupo religioso, porque reforça os laços entre os sujeitos do grupo e entre estes e as divindades. A festa também possibilita

---

<sup>31</sup> “Em São Luís, também, festejar como uma obrigação é um aspecto particular enfatizado pelos líderes – conhecidos como mães e pais de santo – das casas de culto afro brasileiras que organização a festa. Eles se referem à Festa do Espírito Santo não somente como a “maior festa do terreiro (Tambor de Mina), mas também como a *mais trabalhosa*, ou seja, que requer a maior quantidade de trabalho” (tradução livre).

a conexão dos terreiros com outros indivíduos em uma rede social ampla que vai além da própria casa.

[...] [a festa do divino] play a decisive role in the opening up of Tambor de Mina cult houses to larger networks of social relations and to the public sphere. That is why they are defined by their organizers and participants as a festa maior dos terreiros ("the greatest feast of the Tambor de Mina cult houses"). (LEAL, 2017, p. 3).<sup>32</sup>

Entendendo que a ilusão da catequese seria uma estratégia política de disfarce, concentrar esforços em torno da organização de uma festa do porte do Divino Espírito Santo e que não é africana – e que, portanto, não disfarçaria nada – seria um grande desperdício de toda sorte de recurso. Nesse caso, o mais adequado para a comunidade africana, seria empreender estratégias de disfarce daquilo que era “de fato” africano em torno de uma aparência católica, como a referência aos santos. Infelizmente essas inferências são por demais genéricas, visto que a única chave de acesso para a organização sócio-ritual da Casa das Minas no período inicial do século XX são as informações escritas pelo próprio autor.

Trata-se de situar Nunes Pereira dentro de um modelo de interpretação bem maior que se utiliza uma abordagem estática da cultura na relação Brasil-África. Segundo essa abordagem é possível falar de uma ou várias Áfricas no Brasil, por que os autores que partilham desse raciocínio entendem que a origem dos africanos escravizados pressupõe certa unidade cultural, mantida ao longo do tempo, principalmente por meio das comunidades de terreiro.

Sobre isso MINTZ e PRICE (2003) dizem:

Embora imensas quantidades de conhecimento, informações e crenças devam ter sido transportadas na mente dos escravos, estes não puderam transpor o complemento humano de suas instituições tradicionais para o Novo Mundo. Membros de grupos étnicos de *status* diferentes, sim, mas sistemas de *status* diferentes, não. Sacerdotes e sacerdotisas, sim, mas o corpo sacerdotal e os templos, não. Príncipes e princesas, sim, mas cortes e monarquias, não. Em suma, o pessoal responsável pela perpetuação ordeira das instituições específicas das sociedades africanas não se transferiu intacto (em nenhum caso que tenha chegado ao nosso conhecimento) para o novo meio. (Repetimos que o mesmo problema também foi enfrentado, embora em grau diferente na maioria dos casos, pelos imigrantes europeus). Portanto, a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições – instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da

---

<sup>32</sup> [A festa do Divino] “desempenha um papel decisivo na abertura das casas de culto de Tambor de Mina a grandes redes de relações sociais e à esfera pública. É por isso que eles são definidos por seus organizadores e participantes como a festa maior dos terreiros ("a maior festa das casas de culto de Tambor de Mina")”

vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhe impunha. (MINTZ e PRICE, 2003, p. 38)

As formulações de Nunes Pereira são consequências desse tipo de abordagem que busca afirmar a pureza africana de certos espaços e comunidades sobre toda evidência de hibridismo ou entrecruzamentos de elementos de religiões distintas. Por sua vez, suas afirmações contribuíram para a formação da ideia do Tambor de Mina como religião essencialmente africana, algo que foi reforçado de diversas maneiras nas pesquisas que se seguiram.

#### 1.4 Roger Bastide e a “área religiosa do Maranhão”.

Neste tópico abordarei alguns pontos de um pequeno trecho da obra *As religiões africanas no Brasil*, publicada inicialmente em 1960. Ressalto aqui, a ideia do Tambor de Mina puramente africano nas palavras de Roger Bastide.

Em meio a esta zona de influencia indígena existe uma ilha de resistência africana, mais especificamente daomeana, a cidade de São Luís do Maranhão e em torno dela uma zona de transição onde o catimbó e o Tambor de Mina abandonam-se às mais estranhas uniões.

Esta área do Maranhão, coisa curiosa, não obstante o apelo de S. Froes Abreu – declarando que todo aquele que quisesse estudar as sobrevivências africanas no Brasil devia escolher, de preferência a qualquer outra, a terra do Maranhão, onde os negros estiveram mais isolados do contato com as civilizações europeias, e apesar das primeiras tentativas de pesquisa de Raymundo Lopes, manuscritas e não encontradas – permaneceu muito tempo abandonada pelos africanistas. O fato é tanto mais curioso se levar em conta que todos os africanistas brasileiros estavam possuídos pelo desejo de descobrir em seu país vestígios das civilizações daomeanas; este é um *leitmotiv* que vai de Nina Rodrigues a Arthur Ramos e de Ramos a Couto Ferraz, Gonçalves Fernandes, Abelardo Duarte, Édison Carneiro ou Waldemar Valente. (BASTIDE, 1971, p. 256).

Gostaria de esclarecer que não pretendo fazer nenhum tipo de relação sequencial ou de influência de um autor sobre o outro. Isso seria possível se o objetivo desse trabalho fosse perscrutar esse fluxo e entrecruzamento de informações, tentando observar, por exemplo, quais as leituras realizadas pelos autores, quais foram os seus informantes em campo, quais os caminhos metodológicos trilhados.

No entanto, minha intenção ao falar de um *continuum* seria mostrar como a ideia permanece na leitura dos autores e, no caso de Roger Bastide, como também é

reforçada de forma categórica ao fazer alusão a uma delimitação geográfica. Identificar uma *ilha de resistência daomeana* é afirmar uma identidade africana circunscrita a uma fronteira que liga o nordeste do Brasil ao centro-oeste da África.

Ademais, a referência ao Daomé reforça a identidade do Tambor de Mina restrito ao espaço da Casa das Minas, na medida em que a Casa de Nagô não é de origem Daomeana e que possui incorporado em sua estrutura (assim como a Casa das Minas), uma série de elementos do catolicismo e das culturas locais. Bastide nesse sentido generaliza a africanidade da Casa das Minas ao passo que exclui, dentro de seu próprio recorte geográfico as variantes que colocariam em xeque a sua reflexão.

No entendimento de Roger Bastide, os estudos sobre as “seitas ou ‘nações’ autenticamente daomeanas” (BASTIDE, 1971, p. 257) no Maranhão começaram tarde, pois entre a década de 1930 e 1960 apenas cinco pesquisadores haviam se dedicado ao tema (Correia Lopes, Oneyda Alvarenga, Nunes Pereira, Costa Eduardo, Verger e o próprio Bastide).

Destaca também que as informações de Oneyda Alvarenga devem ser tomadas com precaução, talvez porque a Missão de Pesquisa Folclórica coordenada por Mário de Andrade tenha realizado seus registros no Maranhão em 1938, momento em que não havia nenhum tipo de publicação com o cuidado de levantar informações mais precisas sobre o Tambor de Mina (o que ocorreu apenas em 1942 com a publicação de *O Kpoli de Mãe Andressa*, de Edmundo Correia Lopes).

A Missão Folclórica concentrou seus esforços no registro das manifestações culturais, motivo pelo qual a publicação de Oneyda Alvarenga não tivesse como objetivo realizar qualquer escrita etnográfica ou coisa do tipo apesar de mostrar o cuidado metodológico em suas afirmações.

Não nos cabe aqui, nesta publicação, meramente expositiva dos textos necessário à utilização dos discos, traçar um quadro dos cultos fetichistas afro-brasileiros. Por outro lado, pareceu-nos inútil fornecer dados gerais sobre as religiões populares afro-brasileiras porque: a) ao que nos conste, os cultos apresentados nestes discos ainda não possuem documentação bibliográfica; b) sendo poucos os dados de que sobre ele dispomos, não poderíamos indicar pelo menos com relativa segurança, quais os elementos que unem o *Tambor-de-Mina* e o *Tambor-de-Crioulo* ao conjunto das manifestações religiosas populares do Brasil e quais os elementos que os distinguem desse conjunto. (ALVARENGA, 1948, p. 4)

Ao abordar a forma como foram transcritas as letras dos cânticos rituais faz o seguinte comentário sobre a utilização da palavra VODUM, que teria lugar no

Maranhão e seria indicativo de uma particularidade deste território, já que em outros lugares do Brasil ela não é verificada.

O emprego frequente dessa palavra empresta a este documentário singular importância, por revelar no *Tambor-de-Mina* uma **possível origem** daomeiana embora os seus textos em geral demonstrem ter ele sofrido influências várias. Enquanto os negros iorubanos dão aos seus deuses o nome de *orixá*, *vodum* é a palavra com que os negros gêges designam as divindades de seu culto, entre as quais *Dan* ou *Dangbé*, a serpente sagrada, o arco-íris, ocupa o lugar de relevo; [...] No Brasil os cultos negro-africanos procedentes de Ioruba e de Daomé misturaram-se em e maior e menor escala e a palavra vodum desapareceu dos cultos afro-brasileiros mais conhecidos, cedendo lugar à sua correspondente nagô *orixá*. Do culto da serpente sagrada dos gêges permaneceram nesses cultos apenas resquícios e infelizmente os textos que os discos FM. 15 e 27-A nos fornecem são absolutamente mudos a tal respeito. (ALVARENGA, 1948, p. 5, grifo meu)

As referências de Oneyda Alvarenga dizem respeito ao Tambor de Mina registrado no Terreiro Fé-em-Deus de Mãe Maximiliana na década de 1930. Muito provavelmente a Missão Folclórica não teve contato com a Casa das Minas e a Casa de Nagô, referências essas que não aparecem na publicação. Tendo como base apenas o registro realizado nesse terreiro, as considerações da autora não avançam para generalizações, indicando também os entrecruzamentos culturais.

Quanto às divindades cultuadas no Tambor-de-Mina, os textos nos indicam que entre elas existem deuses nagôs, gêges e uma larga série de deuses de nomes nacionais, com uma insistência grande na palavra “caboclo”, a documentar que, pelo menos neste estado atual, o terreiro de Tambor de Mina em que foram gravados os discos representa uma mistura de tradições negro africanas e de religiões já aqui formadas e inspiradas em reminiscências ameríndias: catimbó, pagelança, candomblé-de-caboclo, etc. (ALVARENGA, 1948, p. 5)

A Casa das Minas não aparece nos registros da Missão Folclórica de Mário de Andrade, motivo pelo qual o registro realizado fala de maneira vaga sobre a utilização da palavra vodum que seria de possível origem daomeana e que teria se perdido com o passar do tempo. Essas afirmações tomadas com base no terreiro em que foi feito o registro audiovisual, e apresentadas por Oneyda Alvarenga podem ter sido interpretadas, por Roger Bastide, como um esforço pouco válido por não concentrar esforços na busca do que era africano.

Mas, uma vez mais, trata-se apenas e sempre de um enfraquecimento, pois toda vida real para durar há necessidade de criar um mínimo de ordem e aqui esta ordem é dada pelo que pode sobreviver das tradições da África através da longa noite da escravidão. [...] Deste modo, criou-se uma religião onde os espíritos são mais índios ou santos católicos que deuses africanos, mas onde, contudo, o ritual, como se vê, se afasta sensivelmente da tradição da

pajelança pura para nela incorporar o do cerimonial africano (BASTIDE, 1971, p. 260).

Para Bastide, o que subsiste em termos de “ordem” seriam os elementos considerados africanos, ou que se aproximam de uma ideia ortodoxa de uma religião africana no Brasil. Tal análise poderia ser simplificada da seguinte forma: há terreiros com alto grau ou nível de africanidade (puros) e há terreiros em que esse grau vai se enfraquecendo dando origem a uma série de práticas que não podem ser consideradas africanas.

É provável que essa seja a origem da desconfiança de Bastide com as informações da Missão Folclórica, pois, segundo ele, essas religiões, por falta de africanidade, não teriam como subsidiar pesquisas sobre religiões africanas no Brasil porque não o são. Nas palavras do próprio Bastide.

Tendo o livro aparecido antes dos trabalhos de Nunes Pereira e de Octávio da Costa Eduardo, a interpretação dada aos documentos da missão folclórica deve ser feita da seguinte maneira: os textos de cânticos Tambor de Mina pertencem a uma seita “nagô” degenerada (e não daomeana se bem que aí haja influências daomeanas). Quanto ao Tambor de Crioulo é mera sociedade recreativa que não tem nada, em absoluto, de religioso; pode-se compará-la, *mutatis mutandis*, às “escolas de samba” do Rio de Janeiro. (BASTIDE, 1979, p. 257 – nota 31).

O adjetivo “degenerado” diz respeito ao processo de mudança em certos aspectos rituais e cosmológicos dos terreiros que, na leitura de Roger Bastide, foram perdendo sua autenticidade africana. Essa compreensão pode ter tido origem em suas pesquisas sobre o tambor de mina no Maranhão realizadas na década de 1950, uma vez que na Casa das Minas as mudanças realizadas na estrutura ritual considerada como padrão não eram muito bem vistas. Sobre isso Sergio Ferretti escreve.

Dona Zuleide Amorim, paraense que vivia no Rio de Janeiro, veio à Casa das Minas à procura de tratamento, à época de Dona Manoca, e recebeu tói Poliboji. Depois que Dona Filomana morreu, Zuleide resolveu fundar um terreiro de Mina em Jacarepaguá, semelhante à Casa das Minas, pretendendo reunir as filhas da Casa que viviam no Rio. Zuleide veio algumas vezes à São Luís e levou mudas do pé de cajá e do pé de ginja da Casa, e fez uma viagem pela África com o marido, que trabalha em embarcação. Nunes Pereira, na segunda edição de sua obra, cita diversos cânticos em jeje que conseguiu lá e chegou a fazer um filme, que foi mostrada na televisão em São Luís e provocou muita polêmica na Casa. Disseram que Zuleide copiara alguns rituais da Casa das Minas e os **deturpara** [...]. (FERRETTI, 2009, p. 79, grifo meu).

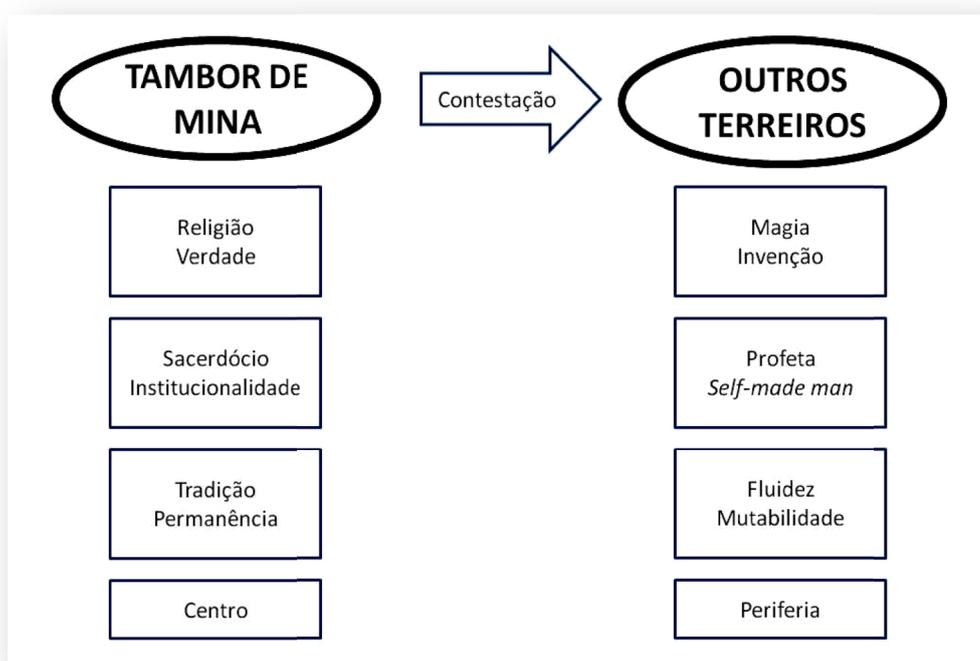
A ideia de *deturpado* ou *degenerado* são muito próximas, na medida em que dizem respeito ao mesmo processo de diferenciação que causa um distanciamento entre modelos rituais considerados puros – para alguns autores a Casa das Minas seria o principal exemplo – e outros modelos sincréticos. Essa classificação gera um entendimento espacial da configuração religiosa, que distingue pelo menos dois polos, o *centro* e a *periferia*.

No centro estão os seus líderes “burocráticos”, para usar o conceito de Weber, e a doutrina, a ortodoxia; na periferia estão os fiéis, um grande número dos quais se localizam também nas fronteiras da heterodoxia, contrabandeando elementos de outros registros religiosos, enfim os que “pecam” a roldão. Obviamente entre centro e periferia muita coisa acontece, mas é nesta última que se verifica o que existe de mais interessante, é onde ocorrem com maior intensidade as mudanças, as trocas culturais, é o espaço mais dinâmico das religiões, o lugar inclusive do cisma, do surgimento do líder carismático. Pois bem, essa periferia passou a ser melhor estudada. Acrescente-se, pelo menos no caso do Brasil, a “descoberta” de fontes novas, como inqueritos inquisitoriais, que permitem uma penetração mais profunda na alma do homem e da mulher comuns, perseguidos por desvios estritamente da fé ou de comportamento, estes também julgados pela ótica da religião oficial. (REIS, 2001, p. 1).

Guardadas as devidas proporções creio que algo semelhante se processa no caso da relação entre terreiros. No centro da configuração estão os terreiros históricos, valorizados por sua estrutura ritual considerada pura (seja esta constatação uma autoatribuição do próprio grupo ou construída pelos intelectuais) e na periferia estão aqueles que são considerados mais heterodoxos, que fogem ao ritual dos terreiros centrais e que por isso são contestados.

Essa contestação pode ser visualizada nos discursos dos próprios terreiros, como afirmado anteriormente, mas também na lógica interpretativa de Bastide, que compreende a importância dos terreiros do centro da “*ilha daomeana*” para a percepção dos aspectos centrais das tradições religiosas africanas, não encontrados nos terreiros das periferias/margens.

Figura 12 Relação entre Terreiros - Centro / Periferia



Coincidentemente, em São Luís, essa configuração situa-se não somente no plano de um esquema explicativo, mas no plano urbano. Enquanto a Casa das Minas e a Casa de Nagô localizam-se no centro da Cidade, os demais terreiros fundados a partir do século XX deslocaram-se para áreas consideradas como subúrbios, ou distantes do núcleo central da cidade que pouco havia crescido para as regiões além da estrutura formada em tempos coloniais.

Como podemos ver no mapa a seguir, o ponto mais escuro (S. LUIZ) era onde estava o núcleo urbano de São Luís durante no período entre o fim do século XIX e a primeira metade do século XX. Todas as demais áreas da ilha não haviam passados por um processo de ocupação maciço, sendo em sua maioria povoados, comunidades afastadas e áreas de sítios em que a movimentação de pessoas ainda era bastante restrita.

Figura 13 Distribuição Geográfica dos Terreiros em São Luís (1920-1940)  
(FARIAS FILHO in FERRETTI. M., 2015, p. 112a)



Destaca-se também que a relação entre centro e perifeira era bastante presente na fala das vodunsis jeje, como registrou Mundicarmo Ferretti em diversos momentos.

Minha velha!...

Não se impressione com esse negócio de encantado, dessas coisas..., que encantado baixa em você...

Acende uma vela, em casa, para o encantado que vem na sua mente, ou que a senhora gosta...

Ou acende três e diz: essa é prá linha de ‘bêta’, essa é pra jeje, essa pra nagô...” (Dona Joana – Casa das Minas/SL. Entrev. 06/1984). (FERRETTI, M., 2000, p. 73)

Sobre a palavra “bêta”, Mundicarmo Ferretti comenta.

De acordo com Dona Joana (Casa das Minas), a linha ‘bêta’ é de caboclo, mas não é de pajelança e nem derivada da casa das Minas e de Nagô (das ‘casas grandes’) – foi organizada antes da Mina-jeje e da Mina-nagô mas é inferior àquelas [...]. Olivier Gbegan, africano do Benin, analisando o emprego do termo ‘beta’, na Casa das Minas, para designar terreiros de Mina, com exceção da casa jeje e a Casa de Nagô, lembra que na língua evê-fon (da Mina-jeje) a palavra ‘beta’ significa: baixar a cabeça diante de um superior. (FERRETTI, M., 2000, p. 73, nota 1).

A referência à uma noção de inferior e superior mostra como os integrantes da Casa das Minas criaram um sistema de diferenciação apresentado por uma tipologia que era marcada pela divisão entre “linhas” e suas respectivas características, como apresentado por Dona Joana e registrado por Mundicarmo Ferretti.

Na Mina tem caboclo daqui e essas pessoas mais ou menos que ‘só quer ser’...

A linha de índio é uma linha separada.

A linha de Nagô é uma e a nossa (jeje) é outra.

A nossa é uma linha ‘dotada’ – de reis, rainha, de estrangeiros.

Os terreiros de ‘bêta’ são de Mina e não de Cura.

Essa linha já foi feita aqui. Já é os caboclos.

(Dona Joana – Casa das Minas/SL. Entrev. 06/1984).

(FERRETTI, M., 2000, p. 73).

As distinções entre as “linhas” reforçam a ideia presente no conceito “bêta”, mas nesse caso fazendo referência ao que é africano (estrangeiro) e o que é brasileiro. É justamente essa distinção que vai se encaixar perfeitamente com os interesses dos pesquisadores em procurar uma África pura e conservada em alguns terreiros de São Luís.

No caso de Bastide, as afirmações categóricas sobre um processo de degeneração acabam por escamotear a percepção das particularidades dos inúmeros processos de mudança. Ou indicativo da reprodução do pensamento difundido na Casa das Minas e a Casa de Nagô sobre os demais terreiros que se afastam de um tipo de ritual que era considerado como puro/correto/modelo pelas casas mais antigas.

As modificações não devem ser lidas em termos de desconstrução, mas sim em termos de construção de uma miríade de saberes e práticas que compõe o Tambor de Mina – não em sua essência africana idealizada – construído nas experiências dos indivíduos, que nos permitem perscrutar os processos sociais pelos quais passam cotidianamente.

De todos os autores desse grupo de pesquisadores, que podemos chamar de precursores, Otavio da Costa Eduardo talvez tenha sido o que mais se distanciou do modelo idealizado do Tambor de Mina enquanto puro e africano. Os escritos do autor podem ser vistas como um “ponto fora da curva” das análises idealizadas do Tambor de Mina.

### **1.5 Aculturação e a dinâmica dos grupos: os estudo de Octavio Eduardo.**

Octavio da Costa Eduardo esteve no Maranhão por um período de oito meses entre os anos de 1943 e 1944, para realizar pesquisas para o curso de Doutorado realizado na Northwestern University sob a orientação de Melville Herskovits. Sua tese, intitulada *The Negro in Northern Brazil: a study in Acculturation*, deu origem a um livro que leva o mesmo nome, mas que ainda não foi publicado em português, apesar de sua importância.

Como destaca o autor, o objetivo do livro é estudar o problema da aculturação tendo como campo de estudos o que ele chamou de duas comunidades no Maranhão, uma rural (Santo Antonio dos Pretos, na cidade de Codó) e uma urbana, na qual incluiu alguns grupos de negros organizados em torno dos terreiros na cidade de São Luís, capital do Estado.

Enquanto um dos problemas centrais do saber antropológico de então, o processo de *aculturação* mobilizou não só os esforços de quem buscava compreender as mudanças nos padrões culturais de determinados grupos, mas também daqueles que

buscaram contrapor o processo de mudança ao mostrar que ainda era possível observar a manutenção de padrões originais e puros de cultura.

Nesse sentido, parece-me que os precursores dos estudos sobre o Tambor de Mina acabaram dialogando, direta ou indiretamente, por estarem realizando pesquisas, cujos objetivos orbitavam em torno das ideias de *mudanças / sobrevivência / permanência* de certos elementos culturais africanos no mundo americano durante e após o processo de colonização.

Octavio Eduardo afirma em seu livro, que irá trabalhar a questão da aculturação a partir de vários pontos.

[...] the preservation of African ways of life, the acceptance of European customs and institutions, the degrees of integration which have been achieved between African and European traditions to form the present culture of the Maranhão Negroes, and the condition and **process** which have worked to make this culture what it is today. Answers to these questions should make some contribution to our knowledge of what happens to African cultures in contact and to the wider problems of **cultural dynamics**, either confirming, modifying or denying assumptions or conclusions which have been reached concerning these specialized and general fields of study. (EDUARDO, 1948,p. 1-2, grifo meu).<sup>33</sup>

O processo de preservação ou não de elementos das culturas africanas é o ponto central a partir do qual Eduardo vai observar a dinâmica cultural. Pois, segundo ele, tão importante quanto os níveis de amalgamação das culturas, era perceber o processo pelo qual as amalgamas foram criadas (Eduardo, 1948, p. 3). Como conclusões de sua pesquisa escreve:

The Negroes of the rural and the urban communities in the state of Maranhão in northeastern Brazil, studied in the course of the research on which this account of their lives has been based, have made successful adaptation to the acculturative situation into which they were plunged in this New World setting. They preserved many African patterns, accepted many traits of the European culture of the masters, borrowed from indigenous Indians and combined all into a new body of custom that is a going concern. In the economic sphere, while they have preserved the African traditions of cooperative work, and economic independence of the women, they also successfully participate in the Western economic system. In the realm of family organization, they have translated their aboriginal polygynous (sic) patterns into one of successive unions, thus making a workable accommodation to the monogamous tradition. In religion, they have maintained African or **African-like** belief and practices syncretizing them

---

<sup>33</sup> [...] a preservação dos modos de vida africanos, a aceitação dos costumes e instituições europeias, os graus de integração alcançados entre as tradições africanas e europeias para formar a atual cultura dos negros do Maranhão e a condição e processo que fizeram dessa cultura o que é hoje. As respostas a essas questões devem contribuir com o conhecimento sobre o que aconteceu com as culturas africanas em contato e com os problemas mais amplos da dinâmica cultural, confirmando, modificando ou negando pressupostos ou conclusões sobre esses campos de estudo especializados e gerais. (tradução livre).

with the many Catholic beliefs and rites they have adopted and reinterpreted. (EDUARDO, 1948, p. 124, grifo meu).<sup>34</sup>

Vê-se que Costa Eduardo não considera a cultura como algo estanque e o seu foco está no processo/dinâmica cultural. Segundo o autor, aqueles elementos das tradições africanas que sobreviveram poderiam ter passado por um processo de adaptação – ou de tradução (*translated*) em suas próprias palavras. Ressalta ainda que no aspecto religioso algumas crenças e práticas africanas – ou que guardam alguma relação com as práticas africanas (*african-like*) – foram mantidas em sincretismo com o catolicismo.

A palavra *sobrevivência*, no sentido que foi utilizada pelo autor, não diz respeito à conservação de algo africano, pois está muito mais relacionada com o ato de sobreviver ao violento processo de imposição da lógica colonial escravagista. Aqui, sobrevivência e mudança não são conceitos excludentes como pode parecer nos trabalhos de Bastide e Nunes Pereira.

Costa Eduardo vai abordar alguns aspectos da vida das comunidades negras com o objetivo de pontuar em que medida houve mudanças e aferir o grau de perda das tradições africanas no Brasil. Segundo o autor (e semelhante ao que observa Bastide), em alguns desses aspectos vai ocorrer a *dilution of African custom* (diluição dos costumes africanos) dando origem a outros padrões culturais.

Em certa medida podemos entrever a reificação da cultura, na medida em que Eduardo concebe um padrão cultural primevo que vai sofrendo mudanças e perdendo elementos originais. Essa concepção é inerente à epistemologia construída pela escola culturalista norte-americana, que tinha como um dos seus maiores representantes Melville Herskovits.

No entanto, o que observamos, na prática, a partir da leitura do livro de Costa Eduardo é que muito mais do que uma leitura reificada e estanque do campo de pesquisa, o autor mostra os processos de mudança por meio da resignificação dos

---

<sup>34</sup> Os negros das comunidades rurais e urbanas do estado do Maranhão, no Nordeste do Brasil, estudados no decurso dessa pesquisa que se baseou em suas vidas, fizeram uma adaptação bem-sucedida à situação aculturativa em que foram mergulhados na configuração do Novo Mundo. Eles preservaram muitos padrões africanos, aceitaram muitos traços da cultura europeia dos senhores, emprestaram dos indígenas e combinaram em um novo corpo de costume (preocupação deste trabalho). Na esfera econômica, enquanto preservaram as tradições africanas de trabalho cooperativo e a independência econômica das mulheres, também participam com sucesso no sistema econômico ocidental. No âmbito da organização familiar, eles traduziram seus padrões poligâmicos aborígenes em uma das uniões sucessivas, tornando assim uma acomodação viável para a tradição monógama. Na religião, eles mantiveram crenças e práticas africanas ou africanas sincretizando-as com as muitas crenças e ritos católicos que adotaram e reinterpretaram. (tradução livre).

elementos, seja na vida econômica, nos modos de vida cotidiana e nos aspectos familiares, ainda que sua reflexão estivesse presa às amarras epistemológicas do seu tempo e que é marca dos trabalhos anteriormente citados.

Dessa forma, a etnografia de Costa Eduardo poderia ser considerada muito mais detalhista do que preocupada com aspectos exóticos, como Nunes Pereira, como podemos ver nas observações sobre a vida urbana das mulheres.

The women are cooks and housemaids in the houses of middle and upper class whites; they prepare cakes and confectionery to be sold in the streets or in the market place by themselves or by they children; they do laundry for the white people; and a considerable number of them work in the factories. A large proportion of vendors in the market places are women, and they make a picturesque sight in São Luiz, as they sit on the stools at the street corners selling cakes and fruits. (EDUARDO, 1948, p. 25).<sup>35</sup>

Para o leitor atento, fica claro que Eduardo está falando das mulheres no contexto urbano, mostrando como as atividades econômicas estruturavam um modo de vida muito particular e sugerindo como estas mantinham não só as suas vidas, mas também proporcionavam o desenvolvimento das atividades religiosas através de outras atividades.

Não é demais lembrar que a vida religiosa era vista como o espaço privilegiado para se estudar os costumes africanos, uma vez que o próprio autor destaca como os aspectos da vida material foram quase que completamente açambarcados pelo modo de vida econômico ocidental<sup>36</sup>. Isso também se comprova pelo fato de bem mais da metade do livro ser dedicada para falar do assunto religião.

Ao abordar o contexto da comunidade negra de São Luís, Costa Eduardo afirma no livro que havia 20 terreiros em funcionamento. Uma casa daomeana (Casa

---

<sup>35</sup> As mulheres são cozinheiras e empregadas domésticas nas casas de brancos de classe média e alta; eles preparam bolos e confeitaria para serem vendidos nas ruas ou no mercado por elas ou seus filhos; eles lavam roupa para os brancos; e um número considerável deles trabalha nas fábricas. Uma grande proporção de vendedores nos mercados são mulheres, e eles fazem uma vista pitoresca em São Luís, enquanto se sentam nos banquinhos nos cantos da rua vendendo bolos e frutas. (Tradução livre)

<sup>36</sup> We may now turn our attention to the problem of identifying what is African and what is European or, better, Brazilian in the economic life of Maranhão Negroes. It is evident that they participate in a typically western economic system. Even the rural group, which enjoys a relative self-sufficiency as regards food, is an integral part of the Brazilian economy, and it's through commercial transactions, both within the community and outside it, that the village people satisfy many of their needs, such as those for clothing, food, and medicines. (EDUARDO, 1948, p. 27). Podemos agora voltar a atenção para o problema de identificar o que é africano e o que é europeu, ou melhor, brasileiro na vida econômica dos negros do Maranhão. É evidente que eles participam de um sistema econômico tipicamente ocidental. Mesmo o grupo rural, que goza de uma auto-suficiência relativa em relação aos alimentos, é parte integrante da economia brasileira, e é através de transações comerciais, tanto dentro da comunidade como fora dela, que as pessoas da aldeia satisfazem muitas de suas necessidades, como a roupa, comida e medicamentos (Tradução livre).

das Minas) e uma iorubana (Casa de Nagô), ambas localizadas no centro da cidade e sendo as mais antigas. Entre os 18 terreiros mais novos, nove se localizavam em áreas urbanas e nove em áreas rurais.

Dos terreiros urbanos, todos de origem iorubana, três foram fundados entre 1910-1920 e seis foram fundados entre 1938-1943. Havia ainda, segundo o autor, três terreiros que deixaram de funcionar entre os anos 1910-1920. Entre os terreiros na área rural de São Luís, quatro tinham origem iorubana e os outros cinco eram terreiros de cura.

Ao abordar os terreiros mais antigos, Costa Eduardo não faz reflexões específicas sobre a Casa das Minas e sempre que trata desta o faz em comparação com a Casa de Nagô<sup>37</sup>, provavelmente por entender que estas casas possuíam, juntas, um diferencial em relação aos terreiros mais recentes que já haviam *diluído* e se afastando das práticas religiosas africanas.

While all the Cult houses have merged African and European belief, the Dahomean and the Yoruban houses are, **from an African point of view, the most orthodox**, though integration of African and Catholic beliefs and practices have been achieved in these houses as in the others, where, however, Indian elements have also been added to the rituals, a matter that merits further consideration in terms of the tradition of the use of magic called *pagelança* or *cura*.<sup>38</sup> (EDUARDO, 1948, p. 48).

Há uma sutil diferença entre considerar um terreiro como puro e considerá-lo mais ortodoxo. Ainda que chamasse as casa de *daomeana* e de *iorubana*, Octavio Eduardo, baseado em bibliografia sobre o tema das religiões em África, afirma que nestes terreiros havia certas práticas que aproximavam mais de um contexto africano, ainda que isso não significasse um distanciamento completo do contexto colonial e pós-colonial brasileiro.

[...] it may be pointed out that African beliefs concerning nature deities, personal spirits, the cult of the dead and magic have their counterparts in Catholicism. Nature deities are equated with the saints who control natural phenomena and sickness, concepts of the soul and the guardian angel with personal spirits, and beliefs regarding the souls of the dead with the cult of

---

<sup>37</sup> Em certos momentos a leitura torna-se bastante demorada, uma vez que o autor, a todo o momento, faz questão de referenciar a diferença entre ambas as casas, razão pela qual a classificação *daomeana* (Dahomean) e *iorubana* (Yoruban) é constante, como é possível ver nas citações e traduções realizadas nas notas de rodapé.

<sup>38</sup> Enquanto todas as casas do culto fundiram a crença africana e europeia, as casas daoemana e iorubana são, do ponto de vista africano, as mais ortodoxas, embora a integração das crenças e práticas africanas e católicas tenha sido alcançadas nessas casas como nas outras, onde, no entanto, elementos indianos também foram adicionados aos rituais, uma questão que merece maior consideração em termos da tradição do uso da magia chamada pajelança ou cura. (Tradução livre)

the dead. European magical beliefs and practices are also very similar to those of Africa. In Brazil, the African slave encountered among the Whites a religious attitude very similar to this own. The saints were felt to be close to human beings, and to be easily reached not only in situations of crisis but also under ordinary circumstances. (EDUARDO, 1948, p. 49).<sup>39</sup>

Como exemplo de elementos considerados ainda africanos seria o princípio da senioridade, que segundo ele é seguido rigorosamente como em África (*rigorously followed as in Africa*) (EDUARDO, 1948, p. 69) e alguns elementos do culto como as danças.

Worship of the *encantados* closely follows African patterns only in the two “orthodox” houses. Of these two, the Dahomean cult house shows purer African forms of ritual than the Yoruban, while the other houses, as is to be inferred from the preceding discussion, tend to manifest non African elements in still greater measure. In the Dahomean cult houses, **the songs and drum rhythms which accompany the dances are pure African**, as are the words to the songs, which are in Fõ, the language of Dahomey. (EDUARDO, 1948, p. 85-86).<sup>40</sup>

Aqui vemos que Costa Eduardo faz uma constatação e não a construção de alguma identidade africana sobre inferências gerais e vagas. Por meio de um olhar comparado entre Brasil e África, o autor afirma que a linguagem e os ritmos dos rituais permanecem porque não se aproximaram de algo europeu ou indígena, o que configuraria um processo de aculturação.

Essa é uma das poucas passagens do livro que a palavra “puro” aparece como adjetivo de uma prática religiosa africana, sendo sua utilização, restrita a um contexto comparativo muito bem definido. Comparações como essa são possíveis devido a observação de certos paralelismos no contexto do mundo atlântico, como nos mostra Parés.

---

<sup>39</sup> Pode-se ressaltar que as crenças africanas relativas às divindades da natureza, aos espíritos pessoais, ao culto dos mortos e da magia têm seus homólogos no catolicismo. As divindades da natureza são equiparadas aos santos que controlam fenômenos e doenças naturais, conceitos da alma e anjo da guarda com espíritos pessoais e crenças sobre as almas dos mortos com o culto dos mortos. As crenças e práticas mágicas europeias também são muito semelhantes às da África. No Brasil, o escravo africano encontrou entre os brancos uma atitude religiosa muito parecida com essa. Os santos eram sentidos como próximos dos seres humanos e de ser facilmente alcançados não apenas em situações de crise, mas também em circunstâncias comuns. (Tradução Livre).

<sup>40</sup> O culto dos encantados segue de perto os padrões africanos apenas nas duas casas mais "ortodoxas". Destas duas, a casa de culto de daomeana mostra formas de ritual africanas mais puras do que a iorubana, enquanto as outras casas, como é inferido da discussão anterior, tendem a manifestar elementos não africanos em maior medida. Nas casas de culto daomeana, as músicas e os ritmos de bateria que acompanham as danças são africanos puros, assim como as palavras para as músicas, que estão em Fõ, a linguagem do Daomé. (Tradução Livre).

[...] trata-se não apenas de um objeto, mas de um gesto ritual, que consiste no uso simultâneo de uma bengala e um lenço por parte dos voduns Nesuhue e dos *tohosu*, tanto nos cultos reais de Abomé como na casa das Minas de São Luís do Maranhão.

O uso de bengalas pelos voduns se explica por serem os Nesuhue manifestações de espíritos dos príncipes e altos dignitários da corte, e por serem as bengalas um bem de prestígio e distinção da aristocracia daomeana. (PARÉS, 2015, p. 340-341).

Adiante, Parés realiza a comparação entre a utilização dessas bengalas como objeto e gestual dos rituais no Tambor de Mina por meio de duas fotografias.

Fotografia de Pierre Verger dos anos 1950 [figura 20], desenho dos *tohosu* nos templos Nesuhue e a etnografia ritual contemporânea confirma a persistência desse gesto ritual no Benim. No Brasil, fotografias [figura 18] publicadas por Nunes Pereira mostram o uso da bengala, do lençol e do pano sobre o ombro na Casa das Minas na década de 1940, uso que persistia na década de 1970. Em ambos os contextos, além do paralelismo dos elementos físicos (a bengala e o lençol), observa-se a mesma postura com o bastão às vezes sobre o ombro, o que descarta a possibilidade de uma convergência fortuita. (PARÉS, 2016, p. 343)

**Figura 14 Voduns Nesuhue – Pierre Verger (PARÉS, 2016, p. 344).**



Figura 15 Voduns da Casa das Minas (Museu Afro Digital do Maranhão)



Poderíamos fazer uma comparação do mesmo tipo levando em consideração os *recádes* reais (bastões que por sua semelhança a certos eram insígnias de poder) e *aguidavis* (bastões usados para tocar os tambores na Casa das Minas) pela semelhança em seus formatos, mas não pelo seu uso, que são completamente diferentes.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Mais fotos que possibilitam esta comparação encontram-se nos anexos 03 e 04.

Figura 16 *Récades* Daomeanos (PARÉS, 2016, p. 342)



Figura 17 Tocadores de Tambor com o auxílio dos *aguidavis* – Casa das Minas (Museu Afro Digital do Maranhão).



É necessário destacar, ainda, que esse tipo de abordagem comparativa, como a realizada acima pode ter as suas falhas devido às mudanças nas estruturas dos grupos e dos recursos que estes dispõem para reorganizar os seus sistemas religiosos. Ao que

parece Octavio Eduardo, para retomar o ponto central deste tópico, estava atento às diversas mudanças que ocorreram ao longo do tempo.

Creio ser possível afirmar que para a escrita do livro houve um processo de refinamento de suas ideias, que distam relativamente das informações enviadas ao seu orientador via correspondência<sup>42</sup>.

Numa das minhas cartas anteriores, descrevi-lhe em geral a situação aqui quanto à conservação das crenças e práticas religiosas africanas e sua mistura com crenças católicas e indígenas. Penso poder agora ampliar este quadro. A única casa que realmente guarda os padrões africanos é a Casa das Jêjes. Isto é tacitamente reconhecido pois que a casa é denominada Casa das Minas, denotando a preservação da tradição africana. **Desde os nomes dos instrumentos até a teologia, tudo é daomeano.** Senão vejamos: os tambores são ocos, de uma só boca, sendo o couro mantido por calços de madeira. A orquestra é constituída por três e mais o ferro e duas ou três cabeças. O tambor maior é o [hum], o médio é o [gumpli] e o menor é o [rumpli]. O tocador é chamado [humto]. O maior é batido com a mão esquerda e uma varinha resistente que termina num gancho, chamada [agudávi]. Os outros dois são batidos com as varinhas, podendo o médio ser batido com a mão também. O tocador do [hum] toca com a varinha ora na boca, ora no corpo do tambor. O ferro é chamado [gã] e a pessoa que toca, uma mulher, é a [ganto]. A cabaça é o [sekjere]. Os músicos são excelentes e o ritmo é alguma coisa que eu nunca tinha ouvido antes. (EDUARDO, [1943], carta nº6, 2017, p. 255, grifo meu).

Afirmações tão peremptórias não são vistas no livro, pelo menos não sem o cuidado de abordar as fontes e bases sobre as quais as afirmações são construídas<sup>43</sup>. No livro verifica-se, assim como nas cartas a preocupação maior de Costa Eduardo em tentar entender os processos de mudança, como afirma ao constatar que o vodum Legba ou Elegbara (divindade correlata ao orixá Exu) está ausente do culto da casa das Minas.

In the light of the fact that the Dahomean tradition concerning the trickster has thus been so strongly maintained, it is surprising to find that the complex of beliefs and practices surrounding Legba, the Dahomean trickster *par*

<sup>42</sup> A correspondência trocada entre Octavio da Costa Eduardo e Melville Herskovits foi localizada pelo antropólogo Rodrigo Ramassote em sua pesquisa de pós-doutorado nos arquivos pessoais de Herskovits depositados na Northwestern University Archives. “Trata-se do acervo “Melville J. Herskovits (1895-1963) Papers, 1906-1963”, composto por 188 Caixas (Boxes) contendo, em sua maior parte, correspondência profissional e manuscritos de publicações do autor, organizados em Pastas (Folders). As cartas de Costa Eduardo, bem como as respostas de Herskovits, estão arquivadas na Box 27, Folder 34 – Eduardo Octávio Costa. Na biblioteca da Northwestern University há, ainda, o acervo “Octávio da Costa Eduardo Papers”, doado pelo próprio Costa Eduardo e composto de três caixas com documentação produzida pelo autor entre os anos de 1938-1945”. (RAMASSOTE, 2017, p. 232, nota 1).

<sup>43</sup> Talvez o grau de certeza das afirmações de Costa Eduardo fosse condizente não só com o contexto de descoberta dos paralelismos e aproximações, como também pelo otimismo das frases de Herskovits com as informações passadas por seu orientando: It was find to get your letter of December 10, and I am greatly pleased at the amount and kind of materials you are getting. The sort of Dahomean survivals you are finding do not, as far as I know, exist anywhere else in the New World, and as I said before, it is particularly fascinating that the cult of the Royal Ancestors has been so fully preserved. It looks like you are going to have a very nice thesis indeed. (HERSKOVITS, [1944], 2017, p. 260, nota 22).

*excellence*, has apparently been lost by the Dahomean cult group in São Luiz. Though repeated attempts were made when talking to members of this group to clarify this puzzling fact, nothing comparable to Dahomean material could be obtained, nor did the observation of cult ceremonies adduce any evidence that Legba is worshipped by these people. This is still more striking when consideration is given to the fact, established beyond any doubt, that not only is this being known in the interior, where African cult practices are much weaker, but that the Yoruban group worships Lebara, the Yoruban counterpart of the Dahomean trickster, about whom they have developed an elaborate complex of ideas and rituals. Yet cult initiates in the Dahomean house stated again and again that no sacrifice were made there to this spirit in early times and none are made now to keep him away since the *vodun* themselves see to this. This not mean that the deity Lebara, worshipped in the Yoruban cult houses is unknown to the Dahomean group, who with the Yoruban group, believe him to be an evil spirit identified with the Devil. But this is as far as the members of the Dahomean group go in their discussion about Lebara. (EDUARDO, 1948 p. 79-80).<sup>44</sup>

Costa Eduardo apresenta todo o contexto sobre o qual pairava seus questionamentos, uma vez que o *quebra-cabeça* sobre Legba mostrava a complexidade do contexto de ressignificação das práticas e crenças dos grupos religiosos desse lado do atlântico, mesmo quando essas mudanças iam contra qualquer evidência – apesar de ser conhecido no interior e na Casa de Nagô, vizinha à Casa das Minas, o *trickster* sumiu, “inexplicavelmente” entre os daomeanos.

Essas mudanças não dizem respeito apenas ao tempo, mas aos múltiplos processos temporais e espaciais que marcaram a vida dos povos africanos no contexto colonial, seja do lado brasileiro ou do lado africano do Atlântico. Não é exagero lembrar que em nenhum dos lados os grupos humanos estiveram estáticos, preservando sem nenhum tipo de mudança suas tradições culturais.

A tendência mais clássica nos estudos afro-brasileiros tem sido imaginar a formação do candomblé, tambor de mina e outras variantes como resultado de um movimento unidirecional, intrinsecamente ligado ao tráfico de escravos, indo da África para o Brasil. Nessa visão, a África estaria associada ao passado e a um ali distante, enquanto o Brasil representaria o presente e o

---

<sup>44</sup> À luz do fato de que a tradição daomeana sobre o *trickster* [entidade "trapaceira"] foi tão fortemente mantida, é surpreendente achar que o complexo de crenças e práticas em torno de Legba, o *trickster* daomeano por excelência, aparentemente foi perdido pelo grupo de culto Daomeano em São Luís. Apesar das repetidas tentativas de esclarecimento desse fato instigante, nada de comparável ao material daomeano pode ser obtido com o grupo, nem a observação de cerimônias de culto induziu qualquer evidência de que Legba é adorado por essas pessoas. Isso torna-se mais marcante quando se considera o fato, estabelecido além de qualquer dúvida, que Legba é conhecido no interior, onde as práticas de culto africano são muito mais fracas, e também que o grupo iorubano adora Lebara, a contraparte iorubana do *trickster* daomeano, sobre quem desenvolveram um elaborado complexo de ideias e rituais. No entanto, os iniciados na casa daomeana declararam todas as vezes que indagados, que nenhum sacrifício foi feito lá para este espírito, nem nos princípios e nem agora para mantê-lo afastado, já que o próprios voduns se encarregam disso. Isso não significa que a divindade Lebara, adorada nas casas de culto iorubanas, é desconhecida do grupo daomeano, que, assim como o grupo iorubano, acredita que ele seja um espírito maligno, identificado com o Diabo. Mas isso é o máximo que os membros do grupo daomeano tratam sobre Lebara. (Tradução livre).

aqui. Na esteira da pesquisa pioneira de Pierre Verger, estudos mais recentes têm questionado esse modelo unidirecional, propondo como alternativa uma dinâmica de circularidade atlântica, em que as práticas e discursos geograficamente distantes teriam se constituído mutuamente através do fluxo e refluxo de pessoas, ideais e mercadorias. (PARÉS, 2016, p. 325).

Acredito que nesses fluxos comentados por Nicolau Parés estão presentes também o as ideias sobre as religiões a partir do estudo dos diversos pesquisadores, cuja presença nos terreiros não passou incólume, assim como as suas ideias. Nesse sentido, creio que a presença de Costa Eduardo também não passou despercebida para os grupos que visitou.

No entanto, a sua obra é sensivelmente desconhecida nos meios letrados locais que se puseram a escrever sobre as religiões afro-brasileiras, muito provavelmente por não ter sido traduzida. Dessa forma podemos classificar a obra de Costa Eduardo como uma *não presença* no escopo de produção sobre o Tambor de Mina.

Isso pode ser percebido pelo fato de que o autor ter descortinado um rico cenário de práticas e saberes marcado pelo cruzamento de culturas diversas, que fogem a qualquer caracterização mais rígida, como o ideal de pureza africana. Além disso, Costa Eduardo não focou unicamente na Casa das Minas, tendo, a todo o momento feito referência à Casa de Nagô, naquilo que ela tinha preservado ou mudado (assim como o fez com a Casa das Minas).

Caso a obra tivesse sido publicada ainda na década de 1950 e circulado no meio intelectual maranhense, mais pesquisas sobre a Casa de Nagô tivessem sido realizadas, ou aquelas desenvolvidas sobre a Casa das Minas tivessem se preocupado em relativizar o discurso da pureza e compreendido mais a fundo alguns fenômenos daquele terreiro, como o sincretismo entre os santos e voduns.

Isso só viria acontecer décadas depois com os trabalhos de Sergio e Mundicarmo Ferretti, ainda que presos a amarras da produção científica de então tentavam construir algo além de caracterizações até então criadas e que ainda eram mantidas como podemos ver nos trabalhos de Maria Amália Barreto, Rosário Santos, Manoel dos Santos Neto e o Olavo Correia, para citar alguns que são considerados leituras obrigatórias para quem quer se dedicar ao tema.

Destaca-se ainda, da obra de Octavio da Costa Eduardo o espaço dedicado à falar da pajelança, tema a ser abordado no próximo capítulo, e que somente muito

recente ocupou a produção acadêmica local, ainda presa ao *continuum* interpretativo sobre o Tambor de Mina.

## 2. O QUE AS FONTES PODEM NOS DIZER SOBRE AS RELIGIÕES AFRO-MARANHENSES.

Em dois de junho de 1899, o jornal Pacotilha publicou na coluna *Flanando*, um relato de uma conversa ocorrida entre duas pessoas, uma de nome *Barbosa* e outra denominada *Japiassú*, provavelmente algum pseudônimo de um dos jornalistas do periódico ou apelido de pessoas da cidade.

Fundado em 1880, a Pacotilha tinha como característica publicar críticas à política e ao cotidiano de São Luís. A coluna *Flanando*, com o objetivo de narrar os fatos ocorridos na cidade, usava um tom jocoso e debochado ao falar de personagens públicas em suas peripécias cotidianas. *Japiassú* usa a sua pena para escrever um diário original e pouco convencional sobre São Luís, utilizando situações vexatórias como forma de analisar o panorama social.

Parte dos fatos narrados na matéria citada acima dá conta do envolvimento de pessoas com a pajelança. Tais indivíduos, fictícios ou não, julgo ser funcionários público, políticos ou pessoas conhecidas na cidade, ainda que tratados de forma indireta.

[...] Quero fazer-lhe uma alta revelação policial, disse-me elle [Barbosa] e sem esperar resposta explicou-se:

O Ali ficou outro dia zangado com o Mingo porque o interrompeo n'uma sessão de pagelança onde elle encommendava mandiga a Manoel Teo Santo para ser deputado.

- Ouvindo isso, redobrei de atenção:

- Descoberto o paradeiro Ali, quando ás noites varava desfarçando para as bandas da rua do Norte e Cemitério, e aborrecido com Manoel Teo Santo porque não livrou das espremidellas o seo intencional abdomen, que se vio atrapalhado por tantas cercas e cercados, o Ali estava triste e com vergonha de confessar o motivo dos seos pesares.

O Mingo adivinhou e resolveo mandar buscar de vez em quando, a noite, um sacerdote ou uma sacerdotisa da pagelança para consolal-o.

Encafua o pagé em S. João, e o Ali entrando muito lampeiro pela chefatura, desce a escada do quintal e vae visital-o e encommendar a suas mandingas.

- Mas isso é serio? perguntei.

- Ora se é serio! Ainda na terça-feira á noite foi se buscar a Amelia pagé pelas nove horas para satisfazel-o e você não calcula o prazer do Ali quando sobre que a pagé esta em lugar especial á sua espera, munida de dentes de besouro, pennas de papagaio, papos de aranha, osso de jacaré, cabelo de venta de cachorro e uma porção de bugingangas empregadas no ritual.

E sabe o que a pagé vio logo que botou a palha n'um copo de fundo grosso? perguntou-me com ar de riso.

Advinhe!

- Não posso advinhar.

- Vio ou pelo menos disse que vio o Ali vermelho como uma berigenla disputando com o Mestre que o mandava plantar favas.

Mas, disse o venerando, não diga nada a ninguem.

Eu prometti e cumpro a promessa de minha bocca ninguém saberá nada.  
Agora de penna isso é outra cousa.

Japiassú  
(Pacotilha, 02/06/1899).

Uma série de questões surgiu a partir da leitura do que foi escrito na coluna. Entre elas pairavam dúvidas sobre a veracidade dos fatos narrados e dos personagens: existiriam realmente Mingo, Barbosa, Ali – mesmo que ainda em codinomes disfarçando a real identidade desses sujeitos? *Mingo* consultava os pajés buscando benefícios em sua carreira política e Ali realmente os levava para a Chefatura de Polícia para que *Mingo* pudesse consultá-los?

Levei bastante tempo na tentativa de depurar ficção de realidade nesse texto e confesso que boa parte desse esforço foi em vão. Embora partisse de personagens que eu já conhecia, como Amélia Rosa e Manoel Teu Santo, conhecidos sacerdotes dos rituais de pajelança no século XIX, algumas informações pareciam sem conexão ou sem um lastro de plausibilidade.

Primeiramente chamava atenção o fato de que não tinha a mínima ideia de quem poderia ser *Mingo*, *Ali*, *Barbosa* e *Japiassú*, que provavelmente estavam escondidos atrás de pseudônimos. Minha compreensão, logo de início, era que se não fosse verdadeira seria no mínimo uma das várias anedotas ou histórias inventadas sobre o cotidiano das cidades.

Assim sendo, minha indagação se voltou para o fato de tentar compreender o interesse do jornal em reservar parte de seu espaço – que poderia ser utilizado com fins mais lucrativos ou noticiosos –, para uma grande história inventada. Ainda que a postura do jornal fosse crítica à seu tempo e lugar, uma ficção “sem pé nem cabeça” importaria ao seu tipo de público? Ou essa história não seria tão inventada ou fora de lógica?

Seguindo o rastro deixado pelas dúvidas e até torcendo para que fosse verdade – imaginar um pajé sendo falsamente preso para dar consultas na chefatura de polícia seria um fato impressionante! –, parti de personagens que eu já conhecia na tentativa de encontrar o *fio da meada* e tentar interpretar a história dentro de seu próprio contexto social.

Manoel Zeferino dos Santos era conhecido no meio religioso afro-maranhense como Manoel Teu Santo. Seu nome aparece na documentação de Polícia entre os anos de 1896 e 1898 solicitando licenças para realização de Tambor de Mina

em seu terreiro que se localizava na Rua do Passeio, nº 72, Bairro da Madre Deus, subúrbio da cidade de São Luís àquela época.

Pouco se sabe sobre ele, apesar de sua importância para o cenário religioso afro-maranhense. Seus filhos e filhas de santo deram continuidade a uma linhagem religiosa cuja origem é incerta. Pai Euclides Ferreira, falecido pai de santo e grande curioso sobre a história dos terreiros afirmava que Manoel Teu Santo era nigeriano e o seu ritual era nagô, originado da cidade de Tapa-Nupe (FERREIRA, 2008).

No entanto, como veremos, não há, na documentação, muitos indícios que possam corroborar com a tese da africanidade, pois, o que se sabe, de fato é que Manoel Teu Santo pedia licenças como *mineiro* e era acusado de realizar curas como *pajé*. Ademais, é necessário registrar, que uma de suas filhas, Anastácia Lúcia, ou Mãe Anastácia, teve sua iniciação orientada pelo seu guia o Rei da Turquia, mostrando as características sincréticas do terreiro de Manoel Teu Santo.

Sergio Ferretti (2009) informa que na Casa das Minas não se recebe entidades que não tivessem origem daomeana (africanas) e quando alguém entrava em transe com entidades não africanas era destinado a outros terreiros. Ainda segundo ele<sup>45</sup>, mãe Anastácia passou um tempo hospedada na Casa das Minas até abrir o seu próprio terreiro (Terreiro da Turquia).

Isso mostra que ainda no final do século XIX já haviam modelos ou tipos de religião de terreiro que não seguiam o padrão mina-nagô, cuja origem é incerta, mas que comportavam uma série de entrecruzamentos em seu panteão sagrado e nas suas práticas rituais. Tais terreiros deram origem a outros, não apenas em São Luís, mas também no Pará como o de Mãe Doca em Belém (SANTOS e SANTOS NETO, 1989) e foram de grande representatividade para o que chamamos de *história do Tambor de Mina*.

Isso não significa que os terreiros eram mundos isolados e fechados em si. Foram encontrados seis pedidos em nome de Manoel Zeferino dos Santos em que eram solicitadas licenças para Tambor de Mina. Comparativamente, o calendário ritual (ou parte dele) que foi possível identificar a partir da documentação se aproxima bastante da Casa das Minas. Coincidência ou não, Sergio Ferretti informou que dançantes antigas

---

<sup>45</sup> Durante o processo de orientação e correção da tese, o prof. Sergio Ferretti me passou algumas informações por ele coletada nos terreiros de São Luís, principalmente sobre a Casa das Minas. Nesse caso não se trataram de entrevistas no sentido estrito do termo, mas de informações orais que serviram de complementação à alguns dados trazidos na tese.

da Casa das Minas falavam que Manoel Teu Santo costumava frequentar os rituais da Casa.

O mesmo Manoel Teu Santo que solicitava licenças para Tambor de Mina também era conhecido como pajé. Nos jornais pesquisados era unânime a crítica aos rituais de Manoel Teu Santo, também chamado de *grande sacerdote*, *sumo pontífice*, *santíssimo*, *sumo sacerdote*, *taumaturgo* e *chefe supremo da pajelança*, palavras e expressões utilizadas com a intenção de depreciar sua imagem.

Como destaca Antonio Evaldo, os rituais eram tomados de forma negativa nos jornais.

Viam-se o tambor de mina e a pajelança como sinais ou evidências de degeneração e decadência, como manifestações de primitivismo e barbarismo. Os rituais e festas realizados em terreiros, casas ou a céu aberto, expressos como tambor de mina, pajelança, macumba, feitiçaria, bruxaria, canjerê, magia negra, mandinga, eram descritos como “arte diabólica” (CRZ, 21/6/1947), “prática nociva” (OGB, 30/7/1941, p. 6), “pagodes fetichistas” (CRZ, 21/6/1947), “crenças supersticiosas” (CRZ, 21/6/1947), “imbecilidade que provém do analfabetismo” (JPQ, 18/8/1951), brutalizadores da índole do povo (OGB, 30/05/1948), “meio de exploração torpe” (OGB, 09/06/1947), “válvula de escape” cujo efeito seria o mesmo da diamba e da tiquira, “narcóticos que nutrem a fantasia dos que vivem na pobreza” (OGB, 9/6/1947), dilaceradores da mentalidade “de nossa gente pobre” (OGB, 30/5/1948), práticas gestadas e alimentadas pelo “desamparo da assistência dos poderes públicos” (CRZ, 21/6/1947), motivo do atraso social “de um povo que vive no obscurantismo” (OGB, 30/5/1948), manchas nos “nossos foros de povo civilizado” (PGB, 18/4/1950, p. 4), ocasião de “cachaçadas” (DNT, 16/1/1941, p. 6), incentivos ao crime (OGB, 30/05/1948), “fanatismo prejudicial à ordem social e ao bem estar coletivo” (CRZ, 28/6/1937, p. 4), desintegrantes sociais (OGB, 30/05/1948), meio “de depravação de costumes” (OGB, 09/06/1947), “costumes grosseiros à formação moral do nosso povo” (CRZ, 28/6/1937, p. 4), “a mais completa anulação da dignidade humana, do bom senso e da moral” (CRZ, 21/6/1947), “um problema de regeneração social” (OGB, 7/4/1947). (BARROS, 2007, p. 190).<sup>46</sup>

Foi nesse ponto que comecei a cruzar as informações na tentativa de desenrolar um grande novelo de histórias. Tendo a certeza que Manoel Teu Santo era um pajé bastante conhecido na cidade, isso seria um bom indício de que ele poderia ser consultado por qualquer pessoa interessada em seus serviços, mesmo que a ideia de ser conduzido à delegacia para dar consultas soasse estranha.

O segundo ponto para desvendar a história foi *por meio* de Amélia Rosa, conhecida pajé de São Luís e que esteve presa pelo menos em 1876 e 1877. Desta

---

<sup>46</sup> Apesar da diferença de recortes entre esta pesquisa e a realizada por Antonio Evaldo, percebe-se que as representações sobre a pajelança permanecem as mesmas em certa medida. Siglas dos periódicos utilizados: CRZ (Cruzeiro), DNT (Diário do Norte), JPQ (Jornal Pequeno), OGB (O Globo), PGB (Pacotilha – O Globo).

última prisão teve origem um longo processo crime que culminou com a sua condenação por mais de nove anos (FERRETTI, M., 2004).

Sobre o caso de Amelia Rosa, gostaria de destacar que neste processo foi aventada a possibilidade de que Amélia teria enlouquecido na cadeia por apresentar durante os interrogatórios um comportamento considerado como alienação mental (gestos e movimentos corporais acompanhados de fala em uma língua estranha), o que poderia ser algum tipo de transe, como destacou Mundicarmo Ferretti (2004).

Após o julgamento, os documentos que trazem notícia sobre a prisão e soltura de Amélia encontram-se transcritos em recente publicação organizada por Mundicarmo Ferretti.

[...] Por essa ocasião tive o desprazer de nota não só que em geral se achava a cadeia e mau estado de asseio, como que muitos presos achavão-se fora de suas cellulas e nos salões e corredores dos raios, uns abrindo palha de carnahuba para a confecção de chapéus, outros trabalhando de sapateiro e outros, finalmente, passeiando sem nada fazerem

Na prisão das mulheres verifiquei, que alem de viverem juntas as setenciadas Amelia e suas duas cúmplices conhecidas por pagés, e de estar a primeira com a cabeça enfeitadas de flores naturaes, o que é realmente escandaloso consentir em uma casa destinada á expiação de culpas, encontrei alguns menores, em numero superior a três, filhos de presas alli morando com suas mães, cuja companhia em tais condições não lhes pode ser proveitosa. [...] (Ofício do Secretário de Polícia ao Presidente de Província em 13/09/1880, reproduzido em Diário do Maranhão 27/09/1880 in FERRETTI, M., 2015, p. 220-223).

O jornal O PAIZ, publicou em 12/08/1887 uma notícia comunicando a soltura de Amelia.

#### NOTICIÁRIO

A celeberrima Amelia esta limpa de culpa e pena.

Depois de uma longa hospedagem de nova anos, pouco mais ou menos, no palacete do largo da Cadeia, eil-a de novo aos braços de numerosas amigas que conta.

Hotem, em linda carruagem puxada por dous possantes ginetes, deixou, enfasiada, a morada que lhe fora dada por menagem.

Pas de pajelança, são os nossos votos. (O PAIZ, 12/08/1887 in FERRETTI, M., 2015, p. 229)

Outra notícia no jornal Diário do Maranhão que informava sobre uma pajé de nome Amelia.

Escrevem-nos de Iguayba, no interior da Ilha, comunicando estar ali uma mulher de nome Amelia, que se emprega de curar, percebendo e exigindo por cada fornecimento milagroso a quantia de 20\$000.

Bom será que esse medico de nova espécie venha mostrar-se habilitado perante o poder publico. (Diário do Maranhão 02/03/1898 *in* FERRETTI, M. 2004, p. 54).

A falta de controle por parte dos administradores da cadeia poderia ser por incapacidade ou até mesmo por simpatia à pajé, de certa forma isso teria “facilitado” a sua estada na prisão e é de suspeitar que tivesse facilitado até mesmo a continuidade da oferta de seus serviços religiosos, pois como cita o officio, havia uma grande circulação de pessoas dentro da cadeia que poderiam servir de auxílio aos rituais.

As matérias transcritas dão entender que Amelia manteve seu grupo, que gozava de certo prestígio e que não deixou de ser reconhecida após o tempo em que esteve na cadeia. Muito provavelmente retomou as suas práticas, mesmo após todo o trauma do julgamento e prisão, como indica a matéria do Jornal Diário do Maranhão do ano de 1898.

A questão que se faz é se ela chegaria até a situação de ir ao prédio da Chefatura de Polícia para dar consultas. Me fiz a mesma pergunta sobre Manoel Teu Santo. Um pajé condenado pela opinião pública e que foi preso diversas vezes se disponibilizaria a dar consultas na Chefatura de Polícia?

O absurdo da situação fez surgir indagações baseadas a partir de análises anteriores sobre o ordenamento da sociedade ludovicence da passagem do século XIX para o XX. De acordo com esse ordenamento, a pajelança era considerada ilegal e não deveria ser tratada com certa deferência por um funcionário público de uma instituição responsável por combatê-la.

Figura 18 Prédio da Chefatura de Polícia. Centro de São Luís (CUNHA, 1908).



Mas era justamente disso que o texto da coluna tratava: do *absurdo*. Não da ficção em si ou de sua aparente falta de lastro com a realidade, mas justamente da sua conexão com a realidade por meio de uma história que poderia ser fictícia, mas não falsa. Aqui é necessário refletir sobre o projeto de modernização da sociedade e distinguir ou apontar a distância entre o *projeto* e o *processo*.

Como destaca Raymundo Faoro (2007) modernização é o *processo* de conexão entre dois polos que se situam em extremos de uma linha. Aquele que está atrás busca chegar ao mesmo patamar do que está à frente. Para tanto é necessário um projeto político de organização das instituições e do ordenamento social, o que será definido aqui como um *projeto*.

Uniforme, rigidamente controlado, cada vez mais veloz e pautado pela eficiência, o tempo é visto como um *continuum* entre dois pólos que especificam o seu ponto de partida e o seu *telos*, situado no polo que assinala a sempre renovada conquista do *progresso* e da *civilização*, marcado com um sinal de positividade e oposto ao polo do *atraso* e da *barbárie*, negativado. Nesse tempo retilíneo e direcionado mover-se-iam todas as nações, que se viam e eram vistas como modernas na medida em que se situassem no limiar

das mais recentes conquistas da época, consideradas como manifestações inequívocas da primazia de seu engenho e arte (NEVES, 2008, p. 23).

O que a historiografia é unanime em destacar (CHALHOUB, 1996; CARVALHO, 1987, 1990; SCHWARCZ, 1993, 2012) é que o projeto de modernização possuía todas as linhas do cientificismo e do positivismo em voga. Isso é facilmente percebido não só pela leitura das fontes como pela legislação que foi implementada a partir de 1890.

As fontes são, em sua maioria, fruto desse esforço de imposição de um *projeto* ao passo que registros do *processo*. Os jornais mostram o que as elites pretendiam e o que estava ocorrendo, além do grande esforço de corrigir os inúmeros desvios nesse caminho que pretendia impor uma normatização a uma sociedade marcadamente heterodoxa.

Mas bastaram apenas alguns anos para que a República mostrasse sua verdadeira face. A instabilidade e a indefinição gerada pelos primeiros governos militares e a consolidação da República com os governos civis mostraram que a realidade do Brasil estava muito distante das projeções de sua vanguarda intelectual: o regime continuou republicano na forma, mas oligárquico no conteúdo e a sociedade tornou-se liberal no vestuário, mas profundamente conservadora na realidade. (SALIBA, 2012, p.241)

A questão é que entre o que dizia esse projeto encampado pelas elites e o que de fato aconteceu no cotidiano dos brasileiros há uma distância a ser pensada e que, creio eu, se materializa justamente nesse grande número de falhas e desacertos do projeto em vista da grande dificuldade de fazê-lo funcionar tal e qual foi pensado e desenhado.

Entendo que o *absurdo* da matéria transcrita no início do capítulo é um retrato do *processo* de modernização brasileiro, que é dual em controverso em diversos sentidos, pois ao passo que reprime a pajelança também crê e faz uso dela. Esse arranjo social e cultural é que deve ser compreendido, pois na medida em que mantivermos o foco apenas nas instituições continuaremos presos na análise dos diversos projetos de modernização e que muitas vezes falharam.

O caso e os personagens daquela história poderiam não existir, mas tão somente naquela história, uma vez que “*na vida real*” muitos sujeitos poderiam se assemelhar com alguns personagens e muitas situações como a que foi narrada por *Japiassú* poderiam se repetir costumeiramente. A crítica aos personagens poderia ser real (em se tratando de indivíduos reais) ou simbólica (em se tratando de personagens

fictícios), em ambos os casos o que o escrito trás e uma reflexão sobre a contradição das vivências cotidianas.

Essa é apenas uma de várias matérias que se utilizam da mesma linguagem para fazer referência aos pajés em São Luís. Em todo caso as matérias ficcionais não significam desprezar o jornal como fonte de informações sobre a pajelança, muito embora seja necessário um esforço maior para conseguir compreender a mensagem passada.

Segundo Tânia Regina de Luca, foi por essa razão que os historiadores relutaram por algum tempo em utilizar os jornais como fonte.

Vários fatores explicam tal situação, que não constituía particularidade brasileira. Não se pode desprezar o peso de certa tradição, dominante durante o século XIX e as décadas iniciais do XX, associada ao ideal de busca da verdade dos fatos, que se julgava atingível por intermédio dos documentos, cuja natureza estava longe de ser irrelevante. Para trazer à luz o acontecido, o historiador, livre de qualquer envolvimento com seu objeto de estudo e senhor de métodos de crítica textual precisa, deveria valer-se de fontes marcadas pela objetividade, neutralidade, fidedignidade, credibilidade, além de suficiente distanciadas de seu próprio tempo. Estabeleceu-se uma hierarquia qualitativa dos documentos para a qual o especialista deveria estar atento. Nesse contexto, os jornais pareciam pouco adequadas para a recuperação do passado, uma vez que essas “enciclopédias do cotidiano” continham registros fragmentários do presente, realizados sob o influxo de interesses, compromissos e paixões. Em vez de permitirem captar o ocorrido dele forneciam imagens parciais, distorcidas e subjetivas. (LUCA, 2008, p. 112).

Pode-se argumentar também que a utilização dos jornais perpassa por uma questão de compreensão dos códigos de linguagem da época. Não somente porque a distância temporal em relação ao passado se faz presente na variação do emprego de certos termos, expressões ou mesmo na grafia das palavras, mas, sobretudo, pelo que cada expressão significa em seu tempo.

O pesquisador dos jornais e revistas trabalha com o que se tornou notícia, o que por si só já abarca um espectro de questões, pois será precisa **dar conta das motivações que levaram à decisão de dar publicidade a alguma coisa**. Entretanto, ter sido publicado implica **atentar para o destaque do conferido ao acontecimento**, assim como para o local em que se deu a publicação: é muito diverso o peso do que figura na capa de uma revista semanal ou na principal manchete de um grande matutino e o que fica relegado às páginas internas. Estas, por sua vez, também são atravessadas por hierarquias: trata-se, por exemplo, da seção “política nacional” ou da “policia””? (Já se mostrou como greves e movimentos sociais são sistematicamente alocados na última). O assunto retorna à baila ou foi abandonado no dia seguinte? Em síntese, **os discursos adquirem significados de muitas formas**, inclusive pelos procedimentos tipográficos e de ilustração que os cercam. A ênfase em certos temas, a **linguagem** e a **natureza do conteúdo** tampouco se dissociam do

**público que o jornal ou revista pretende atingir.** (LUCA, 2008, p. 140, grifo meu).

Por essa razão o conteúdo das matérias jornalísticas não será tratado necessariamente em tom de *verdade*, mas a partir de sua ligação com uma realidade que pretende abordar. Dessa forma, *Ali*, um dos personagens da coluna *Flanando*, poderia ser o apelido do Chefe de Polícia do Estado, que beneficiava um amigo pretense candidato à deputado fornecendo um espaço e uma condição para que este consultasse aos pajés.

Por outro lado nenhum desses nomes poderia estar fazendo referência a uma pessoa e sequer ter existido uma situação como a que foi narrada. A matéria publicada poderia estar fazendo referência indireta a outras situações vivenciadas no contexto da cidade naquele momento, como a busca pelos pajés por todos os grupos sociais (inclusive daqueles que tinha a responsabilidade de combatê-los), a fraca ação da polícia que não conseguia controlar a pajelança, a gama de serviços prometidos pelos pajés, entre outros.

Entender o sentido da narrativa, nesses casos, torna-se primordial, já que não é possível afirmar, com um mínimo de certeza, que tais fatos narrados ocorreram. Como dito anteriormente, seria surpreendente poder trabalhar com algum fato semelhante a um pajé dando consultas dentro de um órgão policial, mas após observar com calma todo o cenário passei a crer que isso pouco importava.

A história tonou-se verdadeira em si mesma, pois faz referência a um cenário vivido pelos redatores, que observavam a sociedade ludovicense e a sua relação com os pajés a partir de um prisma crítico e com certo teor de sarcasmo, ou como afirmava a máxima latina *ridendo castigat mores*. Assim, dedicar o espaço de um jornal, com uma identidade crítica, para uma matéria fictícia representaria uma forma distinta de atingir o público, com uma linguagem menos formal, mas com o mesmo teor crítico.

Assumindo a pouca probabilidade da matéria estar narrando um fato que teria ocorrido, ainda assim o esforço interpretativo não seria inválido, uma vez que o ato de narrar e a forma como algo é narrado pode ser suficiente para se entender o contexto

que se quer estudar e principalmente o ordenamento social que está presente nas ideias organizadas em palavras<sup>47</sup>.

Os jornais devem ser encarados como veículo de impressões que os indivíduos de um determinado período têm sobre o seu próprio mundo e não que os textos escritos carregam a narração final sobre os fatos. Essa característica faz com que o trabalho de lidar com as fontes históricas não distancie muito o trabalho do historiador e do antropólogo.

Trabalhando com as premissas metodológicas da antropologia, Clifford Geertz faz referência à obra de Malinowisk (*Os Argonautas do Pacífico Ocidental*) e mais precisamente ao abalo sofrido após a sua esposa ter publicado os seus diários de campo repletos com as suas impressões pessoais sobre os nativos. No esteio do debate que se seguiu, Geertz afirma que questões fundamentais sobre a antropologia foram deixadas de lado ao se focar unicamente na análise de questões pessoais sobre Malinowisk

A questão que o diário introduz, com uma seriedade que talvez só o um etnógrafo da ativa possa apreciar totalmente, não é uma questão ética. (A idealização oral de pesquisadores de campo é, em si mesma, puro sentimentalismo, quando não uma forma de autoparabenizar-se ou uma pretensão exagerada). A questão é epistemológica. Se é que vamos insistir – na minha opinião, devemos insistir – que é necessário que os antropólogos vejam o mundo do ponto de vista dos nativos onde ficaremos quando não pudermos mais arrogar-nos alguma forma unicamente nossa de proximidade psicológica, ou algum tipo de identificação transcultural com nossos sujeitos? (GEERTZ, 2013, p.61).

No entendimento de Geertz, tentou-se salvar a antropologia acusando unicamente o autor, pois o que o diário revelou foi justamente a impossibilidade de se manter as velhas premissas desse pensamento, que creditava no antropólogo uma “capacidade quase sobrenatural de pesar, sentir e perceber o mundo como um nativo” (GEERTZ, 2013, p.61) ainda que essa não existisse, pois

A meu vez, o etnógrafo não percebe – principalmente não é capaz de perceber – aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é o “com que”, ou “por meio de que”, ou “através de que” (ou seja lá qual for a expressão) os outros percebem. Em país de cegos, que por sinal, são mais observadores que parecem, quem tem um olho não é rei, é um espectador. (GEERTZ, 2013, p.61)

---

<sup>47</sup> Como afirma Merleau-Ponty (1989, p. 93), “a linguagem diz peremptoriamente quando renuncia dizer a coisa mesma”.

Para Geertz essa questão é epistemológica, pois se trata, sobretudo, da mediação de conceitos entre sistemas de conhecimento e de mundo distintos. O que o antropólogo diz ter visto e entendido é, no mais das vezes, uma interpretação que o nativo faz das suas experiências lançando mão de conceitos que podem não ter paralelos com o mundo do antropólogo.

Nesse sentido, *fazer campo* (no sentido estrito da expressão antropológica) e *fazer pesquisas em arquivos* são atividades que guardam algumas semelhanças, como aponta Fraya Frehse.

O que implica, num primeiro momento, definir algumas peculiaridades que envolvem a investigação quando o arquivo é o campo, cenário físico amplo e diversificado onde podem ser buscados os objetos de reflexão do antropólogo. Veremos que se trata de um campo bem específico, que nutre muitas diferenças, mas também possui algumas importantes semelhanças, com a noção de "campo" em seu sentido clássico na antropologia: a de um cenário físico no qual o antropólogo realiza, frente a frente com os sujeitos que estuda, a observação participante das práticas culturais cujos significados lhe interessa apreender (FREHSE, 2005, p. 132).

Segundo a autora, nas pesquisas em arquivos também há informantes, ainda que em uma qualidade distinta dos informantes dos antropólogos, pois no primeiro caso os informantes são construídos pelo pesquisador. No bojo das reflexões geertzianas, os informantes do antropólogo também são construídos, na medida em que não estão predispostos com respostas prontas para dar ao pesquisador.

O informante não é, ele *vem a ser* a partir da relação com o pesquisador. A questão é relacional, ou dialógica. Sem pesquisador não haveria porque haver informantes e estes continuariam sendo indivíduos de seus grupos, vivendo sem a tarefa de elaborar respostas sobre algo que para ele é cotidiano.

O informante é, de fato, testemunho localizado no tempo e no espaço, dotado de um modo de inserção bem específico na realidade local a ser estudada pelo antropólogo. Um testemunho a ser considerado criticamente, a fim de compreender o que ele pode ou não revelar acerca da realidade social contemplada. (FREHSE, 2005, p. 137).

Os seres do passado não existiram com o objetivo de criar explicações para as futuras gerações sobre os seus atos, eles simplesmente agiram no cotidiano sem a preocupação de serem entendidos por indivíduos exteriores ao seu contexto (de culturas e grupos sociais distintos ou de tempos distintos). As críticas que os jornais faziam por meio de anedotas ou apelidos não foram feitas para a posteridade, mas para os eu

próprio tempo. Seus códigos são correntes e relacionados em uma teia de significados muito própria, sendo, portanto, localizada temporalmente e espacialmente.

Informantes e pesquisadores são pares de uma mesma situação, portanto os indivíduos que escreveram nos jornais tornam-se informantes para os pesquisadores a partir do momento que estes buscam compreender a forma como eles inscreveram suas visões de mundo nos textos escritos nos documentos.

Além disso, o arquivo é um campo com sua dinâmica própria e para nele entrar é preciso identificar suas regras.

A permanência nos arquivos é possível apenas em horários específicos predeterminados pelas respectivas instituições. Ou seja: existe uma rotina institucional, sujeita a vicissitudes como greves, por exemplo, que acabam interferindo no "convívio" do pesquisador com a documentação. Ademais, há a interferência da técnica, no caso de se depender de máquinas de microfilmagem, por exemplo, para ler jornais; ou de lupas para apreender detalhes contidos em fotografias de época. Enfim, certamente o mais determinante: se o campo convencionado do trabalho antropológico é inevitavelmente marcado pela presença de intermediários – para a insatisfação de Malinowski, que sugeria que o antropólogo deveria tentar se afastar o máximo possível dos "homens brancos" –, no arquivo o campo que o antropólogo tem à sua frente para investigação é, de fato, resultante da influência de intermediários vários. (FREHSE, 2005, p. 135).

Nesse caso, é preciso resaltar que o imperativo do contato com o nativo torna-se impossível quando o campo de pesquisa é o arquivo, mas que não anula a questão etnográfica. Para a satisfação dos positivistas, talvez seja essa a forma perfeita de pesquisa antropológica, uma vez que não há a mínima possibilidade de interferência no campo.

Para o antropólogo em pesquisa nos arquivos (que souber fazer as perguntas adequadas aos seus informantes) obterá respostas sem a menor possibilidade de influenciar no seu campo. Seria isso verdade? Creio igualmente que não. Pois a influência do pesquisador será sempre uma constante independente do seu tipo de campo.

Quando o campo é o arquivo as respostas serão construídas pelo pesquisador a partir da interpretação dos documentos. No "*campo malinowiskano*", as respostas são dadas pelo nativo, mas trabalhadas pelo pesquisador em um processo de tradução que as valida antropológicamente, por isso a preocupação de Evans-Pritchard em explicar o que significava a bruxaria para o Azande, quais as situações em que era acionada e como ela ordenava as relações sociais.

Se essas mediações todas constituem o pressuposto daquilo que será o, trabalho antropológico de pesquisa nos arquivos, elas não o impedem. E a partir desse ponto que o antropólogo, munido de uma perspectiva epistemológica bem própria da disciplina, constituirá o "seu" campo. Embora sem poder *participar* fisicamente, o pesquisador *observa* ... Lança mão da visão e, por meio dela, lê textos, contempla imagens, inquire a materialidade da documentação e o seu conteúdo. Vai conformando assim, no corpo a corpo com o arquivo - cruzamento de dados de fontes diversas entre si e com aqueles que a leitura das fontes secundárias lhe fornece – um segundo campo, por assim dizer, campo mais restrito. Refiro-me a um campo imaginário de interlocuções com os autores e personagens que integram a documentação. E aí vem à tona outro aspecto que integra também o trabalho de campo convencional, por menos ressaltado que seja neste contexto. Em seu contato com os sujeitos que estuda, é inevitável que o antropólogo imagine, seja "quando o campo é o campo", seja "quando o campo é o arquivo". (FREHSE, 2005, p. 136).

Durval Muniz Albuquerque entende que o historiador imagina ao criar suas narrativas, porque cria relação entre os dados que faz surgir a partir de seus questionamentos.

O historiador conta uma história, narra; apenas não inventando os dados de suas histórias. Consultando arquivos, compila uma série de textos, leituras e imagens deixados pelas gerações passadas, que, no entanto, são reescritos e revistos a partir dos problemas do presente e de novos pressupostos, o que termina transformando tais documentos em monumentos esculpidos pelo próprio historiador, ou seja, o dado não é dado, mas recriado pelo especialista em História. O que chama de evidência é fruto das perguntas que se fazem ao documento e ao fato de que, ao serem problematizados pelo historiador transforma-se, em larga medida, em sua criação. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 62-63).

Um antropólogo imagina e cria teias de relações entre os dados que produz, que são forjadas no momento da interação entre ele o informante. Seus questionamentos já são fruto dessa imaginação que atribui a um determinado evento ou assunto uma relevância, mas que para o *nativo* é apenas parte de sua cultura e ações cotidianas.

A forma como ele observa o mundo do informante é completamente diferente daquela que o informante vê seu próprio mundo. Fazer com que uma informação passe do universo do informante ao universo do pesquisador na forma de dados científicos também é um exercício de criação, na medida em que o resultado dessa operação é uma narrativa que forja sentidos e explicações a partir do material que é gerado na pesquisa.

O conhecimento histórico torna-se assim, a invenção de uma cultura particular, num determinado momento, que, embora se mantenha colado aos monumentos deixados pelo passado, à sua textualidade e à sua visibilidade tem que lançar mão da imaginação para imprimir um novo significado a estes fragmentos. A interpretação em história é a imaginação de uma intriga, de um

enredo para os fragmentos do passado que se tem na mão. Esta intriga para ser narrada requer o uso de recursos literários como as metáforas, as alegorias, os diálogos, etc. Embora a narrativa histórica não possa ter jamais a liberdade de criação de uma narrativa ficcional ela nunca poderá se distanciar do fato de que é narrativa e, portanto, guarda uma relação de proximidade com o fazer artístico, quando recorta seus objetos e constrói, em torno deles, uma intriga. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 62-63).

Essa tarefa torna-se ainda mais significativa quando trabalhamos com os sujeitos silenciados ou cuja fala é mediada pelos dominantes, como no caso da inquisição. Observo que, de alguma maneira, as matérias de jornais que fazem referências aos pajés podem ser encaixadas nesse mesmo contexto, pois o que temos, na maior parte das vezes é uma leitura que os dominantes fazem da pajelança e que tornam pública por meio dos jornais.

Digo dominantes em termos gerais porque acredito que os jornais, enquanto meios de comunicação, são mediadores de uma linguagem corrente, muito mais do que “formadores de opinião”, como é lugar comum afirmar. Entendo os jornais como um artefato criado para construir um diálogo entre o *publicador* e o *público* que se desenvolve na esfera da leitura e não da fala.

O que os jornais fazem, grosso modo, não é inventar uma linguagem ou uma ideia, pois isso dificultaria o processo de diálogo e inviabilizaria a existência do jornal, pois não haveria penetração no público. A conceituação mais adequada, penso eu, para as fontes trabalhadas aqui é que os jornais são, sobretudo, “ordenadores de opinião”, pois efetuam a transmissão de ideias correntes, mas com uma organização baseada em um determinado fim.

Não estou negando a possibilidade dos jornais “inventarem” ideias, mas acredito que não seja esse o principal objetivo de um jornal ao falar da pajelança. O que se vê nas páginas dos periódicos são processos de adjetivação das práticas dos pajés, que servem como caixas amplificadoras dos ruídos cotidianos da cidade. Para isso, o jornal precisa falar a linguagem do grupo.

Por essa razão, retomando um pouco da lógica interpretativa de Foucault sobre os discursos, analisada por Durval Muniz Albuquerque (2007), penso que, de certa forma, a tarefa do historiador está ligado à interpretação desses emaranhados de discursos partilhados pelos grupos sociais e que engendram as realidades vividas em um espaço e tempo. Isso faz, do historiador alguém que interpreta esses discursos, mas em um tempo diferente para uma linguagem corrente diferente, fazendo, assim como um antropólogo uma espécie de tradução.

O antropólogo em campo deve fazer um imenso esforço de tradução, no sentido de que tem que aproximar conceitos que não possuem correlatos em um mundo distinto daquele no qual fez o seu campo. Seguindo esse caminho o que ele faz passa a ser uma nova narrativa sobre narrativas que viu ou ouviu, despejando sobre a aparente neutralidade toda uma *episteme* que lhe é própria. O antropólogo não vê as coisas do ponto de vista do nativo, muito embora consiga ver as formas conceituais pelas quais o nativo vê seu mundo.

O trabalho com os jornais não deixa de ser diferente, pois o que o texto dos periódicos nos permite enxergar são quadros conceituais a partir dos quais uma realidade foi construída e dada a ler. Isso não significa dizer que os jornais permitem ver apenas o viés pelo qual a pessoa que escreve vê o seu mundo. Era sobre isso que Ginzburg chamava atenção na comparação do inquisidor como antropólogo, pois as informações escritas nos processos/cadernos de campo eram relativas aos quadros conceituais com os quais os indivíduos viam o mundo.

A produção de uma matéria de jornal leva em consideração a futura e possível interação entre quem escreve e quem lê e, nesse sentido, é um esforço construído dentro de um contexto social com o qual o jornal dialoga.

Outros aspectos podem ser acrescidos. O historiador Jean-François Sirinelli bem observou que “uma revista é antes de tudo lugar de fermentação intelectual e de adesão afetiva, ao mesmo tempo viveiro de espaço de sociabilidade”, observação extensiva aos jornais. De fato, jornais e revistas são, no mais das vezes, obras solitárias, mas empreendimentos que reúnem um conjunto de indivíduos, o que os torna projetos coletivos por agregarem pessoas em torno de ideias, crenças, valores que se pretende difundir a partir da palavra escrita. Por isso Sirinelli os caracteriza como “ponto de encontro de itinerários individuais unidos em torno de um credo comum”. [...] Ou seja, à análise da materialidade e do conteúdo é preciso acrescentar aspectos nem sempre imediatos e necessariamente patentes nas páginas desses impressos. (LUCA, 2008, p. 140).

Um registro policial, uma matéria de jornal, um ofício entre repartições ou qualquer tipo de documento tem muito a revelar se parássemos para seguir os fluxos conceituais que permitiram a interação entre os indivíduos em um determinado espaço temporal e geográfico. Por essa razão, os jornais nos oferecem os “*olhos de ver*”, o *ordenamento*, o *processo de conceituação* pelos quais os sujeitos do passado viam o seu mundo e o expressavam na linguagem escrita, que pode ser de fácil ou difícil acesso ao pesquisador.

A forma mais simples e direta de colocar a questão é, talvez, vê-la nos termos de uma distinção, formulada pelo psicanalista Heinz Kohut para seu próprio uso, entre o que ele chamou de conceito da “experiência próxima” e da “experiência-distante”. Um conceito de “experiência próxima é, mais ou menos, aquele que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes veem, sentem, pensam, imaginam etc. e que ele próprio entenderia facilmente, sem outros utilizassem da mesma maneira. Um conceito de “experiência-distante” é aquele que especialistas de qualquer tipo – um analista, um pesquisador, um etnógrafo, ou até um padre ou um ideologista – utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos. Amor é um conceito de experiência-próxima; “catexia em um objeto” de experiência-distante<sup>48</sup>. (GEERTZ, 2013, p.61).

Pretendo observar, portanto, os jornais como um conjunto de conceitos que podem ser considerados como experiência-próxima para os sujeitos leitores do recorte temporal estudado ou experiência-distante para aqueles que não dominam os códigos utilizados. Como exemplo gostaria de citar o caso dos dois pajés citados na matéria.

Como já afirmado, seria improvável (mas não impossível) que Manoel Teu Santo e Amélia Rosa estivessem dispostos a dar consultas dentro da Chefatura de Polícia. Lendo as páginas do Jornal Pacotilha sabe-se da prisão de ambos e da forma como a polícia tratava os pajés, razão pela qual, uma situação como essa parece ser absurda.

Então, o que está em jogo na coluna *Flanando* (e especificamente na publicação em questão) não são os fatos em si – pois não se sabe se eles ocorreram da forma como são narrados –, mas o ordenamento das ideias presentes na narrativa. Para não taxar a narrativa de absurda como forma de excluí-la de qualquer possibilidade de análise é preciso dedicar atenção aos conceitos.

Se partirmos da ideia de que toda a trama é fictícia e aborda de forma figurada os sujeitos e fatos, Amélia Rosa e Manoel Teu Santo poderiam não ser os sujeitos de “carne e osso” que viviam em São Luís e desenvolviam atividades de pajelança no final do século XIX e sim conceitos de experiências-próximas, pois são tratados naturalmente por quem escreve a coluna.

As pessoas usam conceitos de experiência-próxima espontaneamente, naturalmente, por assim dizer, coloquialmente; não reconhecem a não de forma passageira e ocasional que o que disseram envolve “conceitos”. Isto é exatamente o que experiência-próxima significa – as ideias e as realidades

---

<sup>48</sup> Catexia é um termo oriundo da psicanálise freudiana e diz respeito à concentração de energia instintiva (como a libido) para um determinado fim, portanto, um termo de um universo científico restrito e, portanto, um conceito de experiência distante, na medida em que a sua utilização não pode ser feita sem a devida explicação fora desse mesmo universo.

que elas representam estão natural e indissolavelmente unidas. (GEERTZ, 2013, p.62-63).

Os pajés são “conceitos de experiência-próxima”, pois a ideia e pajelança que aparece nos jornais não diz respeito unicamente aos rituais de cura e transe com encantados, mas também uma referência à um determinado arranjo social que de certa forma pode ser visualizado por meio da utilização dos conceitos nas matérias jornalísticas.

Dessa forma, proponho ampliar o espectro da noção de *operação historiográfica* de Michel de Certeau, para fazer referência às operações de escrita que objetivam transmitir ideias sobre um determinado arranjo social com o sentido de enquadrá-lo dentro de certo número de conceitos. Essa escrita, por sua vez condiciona o olhar sobre a realidade (ou constrói uma nova realidade) que se tornar compreensível a partir desses mesmos conceitos.

#### Segundo Certeau

Encarar a história como uma operação será tentar, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos*, de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura). É admitir que ela faz parte da “realidade” da qual trata, e que essa realidade pode ser apropriada “enquanto atividade humana”, “enquanto prática”. Nesta perspectiva, gostaria de mostrar que a operação histórica se refere à combinação de um *lugar* social, de *práticas* científicas e de uma escrita. (CERTEAU, 2008, p. 66).

Pensando no lastro social que sustenta todo tipo de produção escrita (seja ela historiográfica, sociológica, antropológica ou jornalística), os redatores dos jornais também escrevem a partir de um lugar social – e para um lugar social – seguindo formas de organização das ideias que são suficientemente consideradas como legítimas por quem irá ler um texto contido em um contexto.

Em certa medida isso é característica de todas as fontes. Os registros históricos foram transformados em fonte pelos historiadores por reunir informações sobre determinado contexto, revelando as formas de organização social que estão inscritos nesses registros. Com os jornais não é diferente. São considerados como fontes porque tem algo a dizer sobre um tempo histórico.

Segundo Carlo Ginzburg, as fontes inquisitoriais são marcadas por algo que Mikhail Bakhtin chamou de dialogia ou polifonia. Ou seja, o texto do documento nunca é apenas a fala de quem escreve, mas, sobretudo, uma reunião de falas que interagem e que influenciam na “redação” final.

*A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski. Não é a multiplicidade de caracteres e destinos que, em um mundo objetivo uno, à luz da consciência uma do autor, se desenvolve nos seus romances; é precisamente a multiplicidade de consciências equipolentes e seus mundos que aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade. (BAKHTIN, 2013, p. 4-5).<sup>49</sup>*

Na análise de Ginzburg, o inquisidor dialoga com o contexto e com todos aqueles sujeitos imbricados nos processos inquisitoriais. A ação de inquirir nunca é unilateral, uma vez que ao seu lado (em termos não físicos) encontra-se certo número de pessoas que pensa com os mesmos conceitos que aquele que, momentaneamente, ocupa o espaço da fala.

As matérias de jornais podem ser observadas da mesma forma. Os redatores das notas, crônicas, colunas e matérias em geral não estão sós, pois na sua escrita há uma reunião de sujeitos que aparentemente falam juntamente com o “jornalista”, inclusive aqueles que estão lendo.

Isso serviria para desmistificar a percepção da fonte jornalística como um mecanismo que visa unicamente convencer o leitor, no sentido de ludibriá-lo com as ideias de um grupo dominante e se o faz é porque utiliza conceitos chaves que não são desconexos da realidade de quem lê. Isso nos mostra, embora não pareça, que as ideias não circulam apenas em um único sentido no processo de comunicação estabelecido pelos jornais.

Há uma voz que prepondera na comunicação jornalística, que é a voz do redator que tenta inscrever um ordenamento de ideias. Mas isso não significa que essa voz preponderante cria as ideias e quando as cria está relacionando-as com tantas outras socialmente difundidas. O redator de matérias nesse sentido dialoga com vozes que lhe são *equipolentes* e por essa razão os jornais nos permitem ver as formas com as quais os sujeitos históricos enquadram a sua própria realidade.

Em síntese, o historiador-antropólogo (ou o antropólogo-historiador) busca conceitos de experiência que fazem com que ele enxergue não “do ponto de” vista, mas “o ponto de” vista do nativo, seja esse nativo um informante no conceito mais clássico da Antropologia, ou seja, um sujeito histórico no conceito mais clássico da História –

---

<sup>49</sup> Notas do Tradutor: PLENIVALENTES: “plenas de valor, que mantêm com as outras vozes do discurso uma relação de absoluta igualdade como participantes do grande diálogo”. EQUIPOLENTES: “são consciências e vozes que participam do diálogo com as outras vozes em pé de absoluta igualdade; não se objetificam, isto é, não perdem o seu SER como vozes e consciências autônomas”.

entendendo que ambos os conceitos não são excludentes, mas complementares (embora que por longo tempo as duas áreas do saber tenham sido vistas como diametralmente opostas).

Ainda assim reside uma questão que considero central: como fugir do olhar preponderante daquele que fala (ou escreve)?

Por mais que o texto seja plenivalente, observa-se que em as vozes da matéria de jornal sejam de um grupo que se situa no espaço de dominância em um plano de relação de forças em nível mais macro. Sobre isso, Ginzburg dá uma pista.

As palavras, os gestos, o corar súbito do rosto, até os silêncios – tudo era registrado com meticolosa precisão pelos escrivães do santo ofício. De fato, para os inquisidores, sempre tão profundamente desconfiados, qualquer pequena pista podia constituir um avanço considerável no sentido da verdade. [...] Para a decifrar, temos que aprender a captar para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos, de ataques e recuos. Temos, por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos. (GINZBURG, 1989, p. 209).

Aqui se situa a influência do olhar antropológico de Geertz, para quem a cultura deve ser encarada como um conceito semiótico e interpretá-la requer, sobretudo, a compreensão dos significados atribuídos aos símbolos e ritos pesquisados.

O conceito de cultura que eu defendo e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa a procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação. (GEERTZ, 2011, p. 4).

O exemplo dado por Geertz é o ato de *piscar*, em que a ação de contrair a pálpebra pode ter diversos significados dependendo dos significados socialmente distribuídos e atribuídos à uma ação. O processo de socialização dos significados faz do sujeito agente quase um autômato, no sentido de que age “naturalmente” sem precisar revisar mentalmente e confirmar para si e para os outros os sentidos das ações, isso garante a coesão social.

Assim, o trabalho dos antropólogos – e em certa medida dos historiadores pós *Escola dos Annales* – não está focado no fato (pois piscar é piscar e nunca deixará de ser), mas na interação social permitida pelas teias de significado. Buscar esse significado altera sobremaneira a ação dos indivíduos, que passam a refletir sobre seus

atos na tentativa de explicar os conceitos de experiência-próxima para alguém de fora do grupo.

Uma explicação organizada daquilo que significa a ação social sempre vai ser uma resposta à interferência no campo, seja ela sutil ou invasiva. Nas pesquisas cujas fontes são jornais, essa interferência será ainda maior, pois as respostas buscadas deverão ser organizadas pela ação do próprio pesquisador sobre um texto que não é neutro, porque carregado dos significados sociais.

Geertz ajuda na quebra do paradigma positivista, mostrando que o texto do antropólogo não é neutro e que a objetividade tão buscada é mais um espectro metodológico do que um fim alcançável. Essa questão – já resolvida se seguirmos Michel de Certeau – mostra como é possível transitar com certa liberdade, e menos culpa, entre as possibilidades de interpretação dos documentos desde que haja um rigor metodológico condizente com os objetivos propostos pela pesquisa.

O exercício de análise sobre os jornais seguirá essa perspectiva teórica metodológica, na qual o documento não guarda a verdade, muito menos o pesquisador que o utiliza. Segue-se também a perspectiva de que os jornais operam com um conceito de verdade que é, em última instância, um meio de enquadrar o mundo utilizado pelos redatores de textos nos jornais.

O pesquisador, por sua vez, faz um exercício de reflexão baseado em outros tantos conceitos de seu tempo e de sua área, com outros objetivos de enquadrar e permitir a compreensão sobre a forma com os sujeitos do passado viam o seu próprio tempo. Nesse sentido, o próximo capítulo toma como documentos alguns dos textos já produzidos sobre as religiões afro-brasileiras no Maranhão com o intuito de observar as formas como os pesquisadores enquadraram as manifestações religiosas das populações afro-descendentes e quais as consequências desses procedimentos metodológicos.

Para este trabalho foram utilizadas matérias dos jornais pesquisadas a partir do material microfilmado na Biblioteca Pública Benedito Leite em São Luís e disponibilizada em formato digital pela Biblioteca Nacional, por meio da plataforma Hemeroteca Digital Brasileira que reúne uma boa quantidade de jornais Maranhenses, fora os títulos nacionais e até internacionais.<sup>50</sup>

A plataforma digital permite a leitura completa das edições digitalizadas como também a busca por palavras ou expressões específicas (por meio de um sistema

---

<sup>50</sup> Pode ser consultada em < <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx> >

de reconhecimento de caracteres), embora esse sistema não seja bastante seguro, pois as edições microfilmadas nos arquivos possuem tanto as falhas de impressão, quando aquelas ocasionadas pelo desgaste ao longo do tempo. Em todo caso, essa ferramenta se mostra um excelente recurso para localização rápida de informações.

Utilizando a ferramenta da busca por palavras, elencou-se uma série de *entradas de referência*, ou seja, palavras chaves para localizar os jornais que registram a ocorrência de manifestações da vida religiosa afro-brasileira. Seguiu-se também a lógica da repressão conhecida por meio de outros trabalhos sobre religiões e cultura afro-brasileira contemplando algumas *entradas secundárias* presentes no quadro a seguir.

**Quadro 2 Entradas utilizadas para pesquisa nos periódicos**

<b>ENTRADA</b>	<b>PRINCIPAL</b>	<b>DERIVADAS</b>
<b>Entradas de referência</b>	Pajé	Pagé / Page
	Pajelança	Pagelança
	Tambor de mina	Casa das Minas
		Casa de Nagô
		Brincadeira de Minas
		Brinquedo de Minas
<b>Entradas secundárias</b>	Cura	Curador
		Curandeiro
	Bruxaria	
	Feitiçaria	

Dando destaque principalmente as entradas de referência, no período entre 1889 e 1910, alguns jornais apresentaram um quantitativo maior de palavras localizadas. Entre eles **O paiz**, **Pacotilha**, **A campanha**, **Correio da Tarde** e **O Combate** e **Diário do Maranhão**. Pelo maior número de entradas localizadas dei destaque para os jornais **A Campanha**, **Pacotilha** e **Diário do Maranhão**

Figura 19 Jornal Pacotilha – 1905.



Fundado em 1880 o jornal Pacotilha, teve poucas interrupções em sua circulação, que durou até 1938. Abolicionista, republicano e com certo viés progressista, o periódico mantinha um teor crítico aos governantes ao passo que cobrava ações mais enérgicas das autoridades quando o assunto dizia respeito aos serviços públicos.

O Diário do Maranhão foi o segundo jornal com maior número de ocorrências sobre pajelança. Foi fundado em 1855 e circulando até 1920 apresentava um formato extenso abordando não só questões do cotidiano do Estado, mas destacando o movimento das atividades produtivas, como designa o seu subtítulo *Jornal do commercio, lavoura e industria*. Em diversos momentos o Diário do Maranhão se mostra defensor dos governos republicanos, razão pela qual estava na linha de frente das críticas realizadas pela Pacotilha.

Figura 20 Diário do Maranhão - 1896



O jornal A Campanha foi fundado no dia 02 de abril de 1902 tendo funcionado até 1914 (MARANHÃO, 1981). Segundo o primeiro editorial, o objetivo do jornal era ser uma publicação a favor do povo que sofria com os problemas políticos da República.

**Figura 21** Jornal A Campanha - 1902



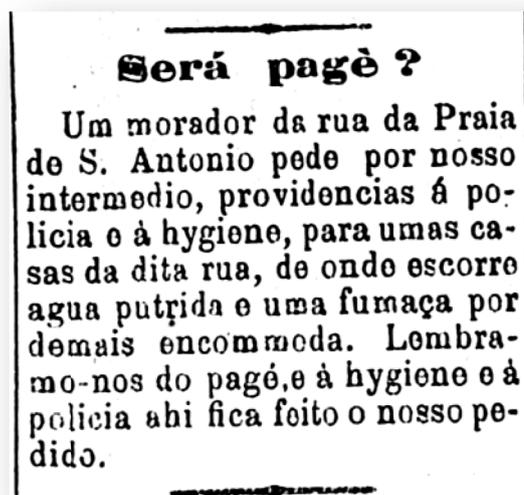
Nestes três periódicos foi localizada quase uma centena de referências aos pajés. Algumas matérias eram extensas, como a que foi transcrita em parte no início do capítulo, outras apenas de poucas linhas. Para registrar as ocorrências nos jornais foi elaborado um pequeno quadro, como uma espécie de ficha catalográfica que foi inserida sequencialmente em um documento intitulado com o nome de cada periódico.

**Quadro 3** Ficha Catalográfica dos Periódicos.

<b>Nº do Jornal</b>		<b>Data</b>	
<b>Informações</b>			
<b>Comentários</b>			

Nesta ficha foram incluídos dados como o número e a data da edição, as informações relevantes e comentários eventuais sobre detalhes que deveriam ser levados em consideração na análise. O item *informações* foi utilizado também para incluir a transcrição das matérias mais importantes e que seriam utilizadas de alguma forma mais detida durante a pesquisa. Assim, para cada um dos três jornais citados criou-se uma lista de fichas catalográficas que registravam as referências aos pajés.

Figura 22 Matéria Sobre Pajé (Pacotilha 19/03/1902)



As referências muito vagas aos pajés ou que não seriam efetivamente utilizadas neste trabalho foram apenas catalogadas e a sua transcrição não realizada. O registro da existência de pajés no interior do Estado também foi catalogado, mas não serão utilizadas.

A referência aos pajés, como a da figura 5 (acima), pode ser considerada como uma típica matéria sobre pajelança. Matérias com suspeitas, denúncias ou apenas registrando a prisão de pessoas devido à prática de pajelança são as matérias mais recorrentes. São pontuais e objetivas, que muitas vezes apenas tratam o nome do indivíduo e nada mais, como na matéria abaixo.

Figura 23 Registro Policial (Pacotilha 19/09/1905)<sup>51</sup>

Fala-se muito sobre as páginas ou policiais, onde os diversos eventos ligados ao desrespeito às leis vigentes eram registrados, inclusive aqueles ligados às manifestações afro-brasileiras. Nos periódicos pesquisados as referências aos pajés não estão concentradas unicamente em espaços destinados para as ocorrências policiais, pois

<sup>51</sup> Registro policial  
Occorrencias dos dias 16 e 17

A' ordem do subdelegado de policia do 1º districto foram recolhidos ao xadrez da estação de S. João os individuos Manoel de Freitas, Gervasio da Silva Mendes, Benedicto Gomes de Menezes, Manoel J. Rebello, Raimundo d'Assumpção Brandão e as mulheres Izabel Maria da Conceição e Maria Alvez de Lima, todos por distúrbios.

A mesma auctoridade mandou também recolher á prisão o individuo Manoel Maria do Nascimento, por gatunice, Victorina Ephigenia do Rosario, por pagelança e José Francisco de Souza, para indagações policiaes, sendo postos em liberdade Raimundo de Souza e Maria Alves de Lima.

em sua maioria estão distribuídas ao largo das páginas entre os demais registros do cotidiano da cidade (o que mostra como a prática era enraizada).

Muitas vezes as matérias sobre os pajés tomavam um lugar de destaque. Algumas foram publicadas na primeira página e com letras grandes e chamativas. Muito interessante seria poder trabalhar com as imagens das matérias, transmitindo um pouco do trabalho de leitura das fontes e tendo ideia do mundo da edição. Infelizmente com não são matérias com tamanhos padronizados e as falhas presentes nos jornais impedem a leitura com facilidade, optou-se por fazer a transcrição da matéria ou de trechos dela.

À semelhança da distribuição e da recorrência das referências nos jornais assim eram os pajés na cidade de São Luís. Conhecidos e perseguidos estavam ocupando o espaço público com suas práticas, que se mostravam não só adaptadas ao cotidiano dos indivíduos que os procuravam, mas indicavam para uma longa e resistente ação que perdurou ao longo dos séculos.

Embora conhecidos e presentes no dia a dia, os pajés não foram vistos como algum elemento da identidade brasileira, afro-brasileira ou qualquer coisa nesse sentido. O Maranhão que ficou mais conhecido como terra do Tambor de Mina também é a terra dos Pajés.

### 3. PAJÉS, PAJELANÇAS E JORNAIS.

Em 22 de abril de 1910, Raimunda Francisca da Paz, moradora do lugar denominado Furo, Termo de São Joaquim do Bacanga, deu entrada em um pedido de licença para festas, na Chefatura de Polícia do Estado do Maranhão. Dois dias depois, como consta no mesmo documento obteve a autorização do chefe de polícia para a sua brincadeira.

Esse Pedido de Licença para Festa se destacou dos demais da série documental estudada durante o mestrado<sup>52</sup> pelo objeto do pedido em si. Raimunda Francisca pedia licença para realizar uma “brincadeira de toques de maracás”. Dentro do recorte estudado, esse foi o único pedido que fazia referência a algo ligado aos rituais de pajelança, notadamente proibidos e perseguidos como veremos nas páginas que se seguem.

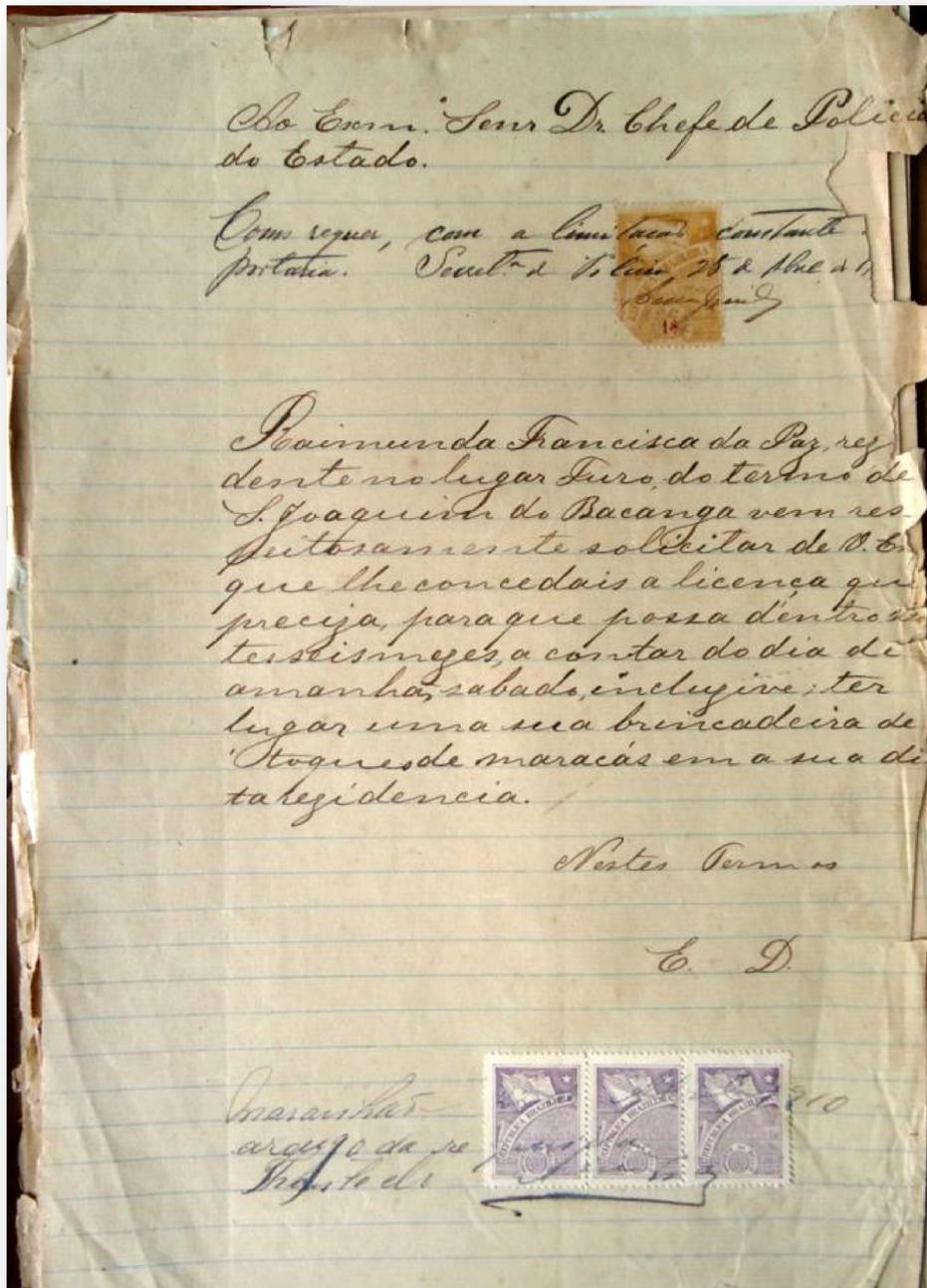
Destaca-se que o maracá é um dos objetos rituais centrais das práticas religiosas de cura realizadas pelos pajés, muito embora não se fale em cura ou pajelança no pedido.

**Figura 24 Maracá e Penacho. (FERREIRA, 2003, p. 75)**



---

<sup>52</sup> Trata-se da série Requerimentos e Licenças da Chefatura de Polícia. Disponível para consulta no Arquivo Público na Sessão de Documentos Avulsos. Desta série, recortou-se o período entre 1890 e 1910, em que mais de 500 requerimentos foram lidos, digitalizados e fichados. A maior parte desses documentos diz respeito a pedidos de licença para bailes, festas e brincadeiras carnavalescas, bumba meu boi e Tambor de Mina, também citada como brincadeira de tambor de minas e brincadeira de dança de minas.

Figura 25 Pedido de Licença Para Festa<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Raimunda Francisca da Paz, residente no lugar Furo, do termo de S. Joaquim do Bacanga vem respeitosamente solicitar de Vossa Excelência que lhe concedais a licença que precisa, para que possa d'entro destes seis mezes, a contar do dia de amanhã, sabado, inclusive, ter lugar uma sua brincadeira de toques de maracás em sua dita rezidencia.

Nestes Termos

Espera Deferimento

Maranhão 22 de abril de 1910

Figura 26

Pai Euclides em Ritual de Cura usando o maracá  
(Museu Afro Digital do Maranhão)



Figura 27

Pajé usando maracá (Museu Afro Digital do Maranhão)



Algumas possibilidades podem ser aventadas para interpretar esse documento. A liberação de festas por meio da emissão de portarias de licenças não significava a conseqüente realização das mesmas. Uma série de interdições poderia ocorrer e as licenças poderiam ser cassadas caso uma autoridade policial considerasse que a festa estivesse em desacordo com o sossego, a moral e os bons costumes.

Sossego, moral e bons costumes eram categorias de ampla interpretação, ficando a cargo dos policiais decidirem se algo ia contra estes parâmetros. É provável que muitas festas – mesmo aquelas com licença da chefatura de polícia – tivessem sido interrompidas por não estarem seguindo os padrões sociais impostos pela legislação ou mesmo porque as autoridades interpretavam que a festa estava em desacordo com a moral e bons costumes. Em outras palavras, havia uma distância entre a concessão da licença policial e a realização da festa, o que nos leva a compreender que a simples liberação desse pedido não significa que a festa se realizou.

É necessário lembrar ainda que, de acordo com a legislação vigente, as práticas de cura não executadas por médicos ou pessoa autorizadas para tal fim eram expressamente proibidas, como previa os artigos 156, 157 e 158 do Código Criminal de 1890 (Anexo 05), bastante trabalhados por Emerson Giumbelli (1997 e 1997a) e Ivonne Maggie (1992).

Essas proibições foram ratificadas pela Lei Estadual Nº 358 de 9 de junho de 1904, que organizava o Serviço Sanitário do Estado do Maranhão (Anexo 06), e

também estavam presentes no Código de Posturas de São Luís de 1903, que segundo o Capítulo XIII (*Exercício da Medicina*), no artigo 110 era proibido “exercer a medicina sem diploma”, o que nesse caso incluía o exercício da cura por meios mágicos, como declarava o Código Criminal acima citado.

A liberação do pedido de licença para festa em questão reflete algumas possibilidades:

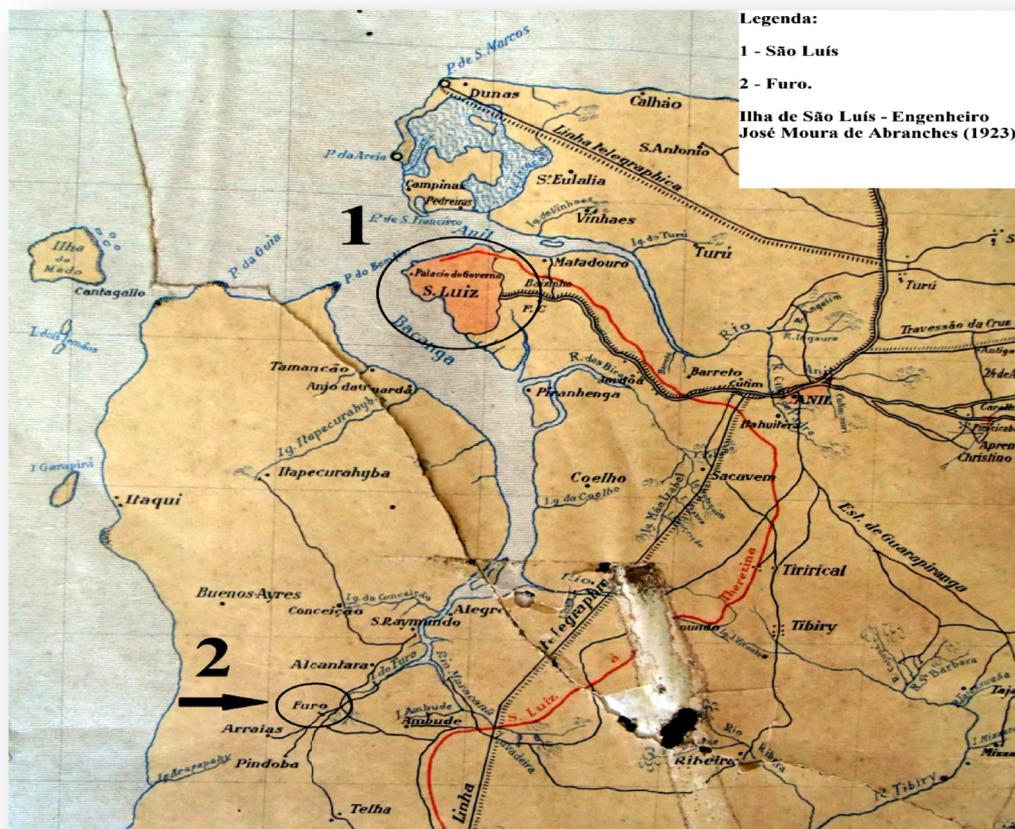
- a) o chefe de polícia não dominava a legislação local;
- b) o local em que ocorreria a brincadeira de toque de maracá não representava um perigo à ordem e ao sossego público<sup>54</sup>, uma vez que era distante do centro urbano<sup>55</sup> (ver mapa abaixo; Figura 29);
- c) o chefe de polícia não identificou o significado da palavra maracá e não o associou com os rituais de pajelança e com as práticas de cura;
- d) a palavra brincadeira não foi identificada como sinônimo de ritual.

---

<sup>54</sup> Essa possibilidade liga-se ao fato de que a ideia de ordem pública era um dos requisitos analisados pelos chefes de polícia para liberar licenças. Leva-se em consideração que na memória sobre o Bumba Meu Boi – algo que é bastante reproduzido por estudiosos da cultura popular – afirma-se que as brincadeiras de Bumba meu Boi eram proibidas por conta das ameaças ao sossego público. Destaca-se que, na pesquisa realizada nos documentos de polícia, as licenças para o bumba meu boi foram, em sua maioria, emitidas pela Chefatura de Polícia o que indica que a brincadeira em si não era proibida, mas outras circunstâncias em torno das mesmas pesavam para a liberação ou não por parte do chefe de polícia.

<sup>55</sup> É preciso levar em consideração dois fatores. Primeiro, o mapa não é do mesmo ano do pedido de licença, o que poderia significar que não se tratava necessariamente do mesmo lugar, fora as imprecisões no processo de elaboração do mesmo. Segundo, a palavra *FURO* é utilizada como sinônimo de riacho, ou das reintrâncias que se projetam do rio para dentro das matas.

Figura 28 Mapa da Ilha de São Luís (1923)



Infelizmente não há subsídios para apontar qual hipótese ou até mesmo uma conjunção de hipóteses que melhor explicaria essa situação. Ambas poderiam ser negadas seguindo um parâmetro de plausibilidade, pois seria de desconfiar:

a-a) que um delegado não conhecesse a legislação que seria de sua responsabilidade aplicar (ainda mais com tantos casos que eram enquadrados nos artigos referentes ao exercício ilegal de medicina);

b-b) que uma ação expressamente proibida pela lei fosse permitida porque seria realizada em um local distante;

c-c) que o chefe de polícia não identificasse o maracá como objeto ligado às práticas de cura, uma vez que a associação entre ambos era conhecida largamente como é possível identificar nos jornais;

d-d) que a ideia de brincadeira não era compreendida como sinônimo de rituais religiosos.

A categoria *brincadeira* é utilizada amplamente nas licenças policiais e está associada à ideia de festa, inclusive àquelas que possuem o caráter religioso. Essas ideias aparentam certa contradição se tomarmos como base o sistema ocidental e binário de classificação que diferencia a noção de festa (como algo profano) e a de religião (como algo sagrado).

Sobre essas diferenças culturais, Reginaldo Prandi observa as dificuldades em compreender os saberes africanos com base no saber ocidental ao abordar as concepções de tempo.

Muitos dos conceitos básicos que dão sustentação à organização da religião dos orixás em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem do conceito de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associados. Assim, muitos aspectos das religiões afro-brasileiras podem ser melhor compreendidos quando se consideram as noções básicas de origem africana que os fundamentam. Da mesma maneira se pode ampliar o conhecimento sobre valores e modos de agir observáveis entre os seguidores dessas religiões quando consideramos a herança africana original em oposição a concepções ocidentais com que a religião africana teve e tem de se confrontar no Brasil, sobretudo nas situações em que concepções de diferentes origens culturais se opõem e provocam ou propiciam mudanças naquilo que os próprios religiosos acreditam ser a tradição afro-brasileira, seja ela doutrinária, seja ritual. As noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade, que são as bases do poder sacerdotal no candomblé, de caráter iniciático, podem ser lidas em uma mesma chave, capaz de dar conta das contradições em que uma religião que é parte constitutiva de uma cultura mítica, isto é a-histórica, se envolve ao se reconstituir como religião numa sociedade de cultura predominantemente ocidental, na América, onde tempo e saber têm outros significados. (PRANDI, 2001, p. 43-44).

Ainda sobre as concepções de tempo, Nicolau Parés observa:

A cadeia de sucessivas lideranças religiosas, o que poderíamos chamar de genealogia do axé, funciona como um mecanismo mnemotécnico, pois divide e pauta o tempo social do terreiro. Diz-se que as coisas aconteceram no tempo de tal mãe de santo, antes ou depois de tal mãe-de-santo. Poderíamos falar, assim, de uma cronologia de gerações, ou de um “tempo dinástico” dos terreiros, similar ao das cadeias de antepassados que pautam a memória das linhagens, ou, na versão ampliada, a sequência dos reis que organiza a história de reinos como o do Daomé. (PARÉS, 2016, p. 332)<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Em sua etnografia sobre a Casa das Minas, Sergio Ferretti mostra como a temporalidade está marcada pelo tempo que cada mãe de santo passou na chefia da casa. No entanto, essa marcação não está relacionada ao tempo cronológico (que o pesquisador tenta descobrir ao alinhar alguns fatos às narrativas das pessoas do grupo). Se o tempo é marcado pela lembrança dos indivíduos que estiveram à frente do terreiro, esse é mais um motivo para se buscar mais indícios sobre as hipóteses de fundação da casa, já que a lembrança da primeira chefe, Maria Jesuína, é vaga e não relacionada com nenhuma referência a sua origem real.

Essas diferenças entre ideias aparecem novamente na categorização das ações que o grupo faz de suas ações. Sergio Ferretti informa que as obrigações religiosas da Casa das Minas e de alguns terreiros são caracterizadas como brincadeiras.

Um tocador de outra casa nos disse que tocar tambor é uma obrigação para ele, mas também é uma brincadeira. As festas de terreiro são, pois, uma obrigação realizada por devoção e promessa, ao mesmo tempo que uma brincadeira em compensação ao seu caráter penoso de obrigação. (FERRETTI, S., 2009, p. 140).

Compreendo, como Mundicarmo Ferretti (2000), que a utilização da noção de brincadeira para os rituais religiosos também poderia funcionar como um mecanismo de proteção aos rituais do terreiro. Falar em brincadeira seria uma forma de apresentá-los sem a conotação religiosa, para tentar convencer as autoridades policiais que não havia uma associação direta entre a noção de ritual religioso e os eventos para os quais buscavam licença.

Além disso, a conotação religiosa que os terreiros apresentavam em seus pedidos de licença em muitos casos estava associada ao catolicismo, como vimos no segundo capítulo. Por fim usar a noção de brincadeira poderia afastar também a associação entre a Mina e a pajelança, visto que esta última implicava na crença em seres espirituais capazes de curar, se aproximando assim mais do exercício da medicina e mais suscetível à ação da polícia – apesar de que os rituais de cura também sejam conhecidos por brinquedo.

Brinquedo de cura é uma expressão usada com frequência para se referir aos rituais festivos dos pajés maranhenses, e creio que expressa de forma bastante feliz o ethos da pajelança. O uso de expressões como brinquedo ou brincadeira, como já mostrou Mundicarmo Ferretti, está ligado a estratégias de proteção contra a perseguição policial, na medida em que era utilizado, desde pelo menos o final do século XIX, para encobrir práticas religiosas sob o manto de diversões profanas (M. Ferretti 2000a). Por outro lado, a expressão brinquedo enfatiza de modo muito apropriado o caráter lúdico dos rituais de cura. Essa ludicidade, contudo, deve ser colocada em seu devido contexto: trata-se de uma brincadeira séria. Nesse sentido, a pajelança tem muito em comum com diversos folguedos populares maranhenses que envolvem devoção religiosa, como o bumba-meu-boi e o tambor de crioula, que também são chamados por seus praticantes de brinquedo ou brincadeira. Como ocorre em muitas outras formas de cura ditas “tradicionalistas” ou “alternativas” – isto é, aquelas que estão à margem da biomedicina – na pajelança maranhense é muito difícil distinguir com precisão onde termina o “sagrado” e onde começa o “profano”. (PACHECO, 2004, p. 34).

Por essa razão não devemos considerar que o termo brincadeira foi utilizado unicamente como uma estratégia de resistência, pois essa relação não parece estar

presente no cotidiano afro-brasileiro, uma vez que a palavra ainda é utilizada para caracterizar tais rituais.

Segundo Sérgio Ferretti

No Maranhão, obrigação e brincadeira constituem duas categorias ou qualidade largamente utilizadas nesse domínio. Parecem termos que se opõem, mas na prática encontram-se inter-relacionados na realidade que estamos estudando. Segundo o Dicionário de Aurélio Buarque de Holanda, brincadeira implica divertimento, sobretudo infantil, significa passatempo, entretenimento, festa, diversão, gracejo, coisa que se faz irrefletidamente ou por ostentação. Obrigação tem, segundo o mesmo Dicionário, o caráter de imposição, preceito, dever, compromisso. Essas duas categorias, ao mesmo tempo opostas e complementares, mostram que, no Maranhão, festas religiosas populares possuem a dupla dimensão de divertimento e de compromisso, de ritual religioso e festivo.

[...]

Na realidade, estamos estudando, as quatro categorias – sagrado, profano, obrigação e brincadeiras – podem ser visualizadas simultaneamente num quadro, como semelhantes e opostas, mas mutuamente inter-relacionadas. O sagrado equivale a uma obrigação e a brincadeira inclui-se no domínio profano. Mas na realidade, esses domínios não se isolam em campos distintos. (FERRETTI, S., 2007, p. 93).

A partir das informações obtidas e do quadro referenciado pelo antropólogo, elaborei outro esquema explicativo, em que sagrado e profano, obrigação e brincadeira aparecem a partir da festa como elemento central que permite as relações entre ambas, sem que signifique oposições.

**Quadro 4 Esquema explicativo da junção de noções em torno da palavra Brincadeira.**



A noção de festa/brincadeira assume uma posição em que diversos sentidos podem estar contidos nela, ainda que aparentemente opostos para o nosso saber ocidental e cartesiano. Diferente das visões de mundo cristãs, nas religiões afro-maranhenses não há oposição direta ou fixa entre o domínio do sagrado e do profano, pois é dentro de uma festa aparentemente profana que são realizados rituais sagrados. Durkheim faz referência a proximidade entre religião e divertimento.

Ao mesmo tempo que nos fazem compreender melhor a natureza do culto, essas representações rituais põe em evidência um importante elemento da religião: o elemento recreativo e estético.

Já tivemos a oportunidade de mostrar que elas são parentes próximas das representações dramáticas. [...]. Com efeito, elas não somente empregam os mesmos procedimentos que o drama propriamente dito, como também perseguem como também perseguem um objetivo similar: estranhas a todo fim utilitário, fazem homens esquecerem o mundo real, transportando-os a um outro em que sua imaginação está mais a vontade. Elas distraem. Têm inclusive o aspecto exterior de uma recreação: os assistentes riem e se divertem abertamente. (DURKHEIM, 1996, p. 413-414)

Na documentação pesquisada essa relação está bem clara, como já foi especificado aqui. O Tambor de Mina é apresentado como brincadeira porque assim era visto – e ainda é até hoje –, e não só como uma espécie de disfarce, muito embora a forma de apresentar o objeto de licença (aquilo para o qual o requerente pretende obter permissão da polícia) possa dar entender.

É muito óbvio que os requerentes sabiam lidar com as interdições e se utilizavam de artifícios para negociar, ainda que implicitamente, formas para terem os seus pedidos atendidos. Nesse sentido, a ilusão da catequese, enquanto categoria, pode ser repensada como algo além de um disfarce, mas como um rearranjo simbólico das experiências religiosas.

No entanto, a discussão aqui não é especificamente sobre o Tambor de Mina e as licenças policiais, muito embora haja uma relação próxima entre esta religião e a pajelança. O intuito deste capítulo é abordar como a pajelança se fez presente na cidade de São Luís no contexto de passagem do século XIX para o XX, tentando compreender as experiências dos indivíduos e as relações sociais estabelecidas em torno dos pajés. Pretende-se também, seguindo uma perspectiva que orbita em torno das reflexões de Sahlins (2003) e Ginzburg (1989), caracterizar as ações dos pajés, apresentando subsídios para debates sobre o tema pensando em uma etnografia das fontes.

### **3.1 Os registros sobre a pajelança.**

Para os pesquisadores que se preocuparam em estudar a pajelança, é lugar comum atribuir sua origem aos rituais xamânicos dos índios da região entre os estados do Maranhão e Pará. Alguns elementos tidos como de origem indígenas como maracás,

penas e o ato de se extrair a origem do problema por meio da sucção bucal do local afetado se fazem presente nas narrativas mais antigas sobre os pajés.

Claude d'Abbeville, missionário capuchinho francês, faz referência aos rituais indígenas a partir de seu contato com as populações nativas em 1612.

Estes curandeiros, convem saber, são embusteiros de que se serve o Diabo para ter os Indios sempre superticiosos. São muito estimados pelos barbaros, que n'elles muito cree. Dão-lhes o nome de Pagés <<Curandeiro ou Feiticeiro.>>

Predizem a fertilidade e a seccura da terra, e promettem muitas chuvas e todos os bens, e fizeram persuadir ao povo que quando soprem n'um lugar doente, desaparece a dor, e por isso quando adoecem os Indios são elles procurados, e conhecendo o lugar do soffrimento principiam os taes Pagés a soprar, e pondo a bocca no logar fingem chupar o mal, e depois escarram-no, e fica bom o doente.

As vezes escondem na mão alguns ossos, pedras e pedaços de pau ou de ferro, e depois de haverem chupado o logar, mostram estas coisas, e persuadem ao doente havel-as tirado d'ahi.

Assim se curam por imaginação, superstição ou arte diabolica.

(ABBEVILLE, 1874, p 374-375).

Entre as características destacada por este missionário estão o uso do sopro e sucção com a boca para extrair a doença do corpo do doente e assim reestabelecer a sua saúde. Já o padre Yves d'Évreux, em sua estada no Maranhão entre os anos de 1613 e 1614 descreveu uma cerimônia de cura realizada por indígenas.

Estes bafejos lhes são muito particulares, com cerimonia necessaria para curar os enfermos, porque vós os vedes puchar pela bocca, como podem, o mal, dizem elles, do paciente, fazendo-o passar para a bocca e a garganta d'elle inchando muito as bochechas, e deixando d'ellas sahir de um so jacto o vento ahi contido, causando estampido igual ao de um tiro de pistola, e escarrando com grande força dizendo ser o mal, que haviam chupado, e fazendo acreditar ao doente.

A este respeito o Sr. de Pezieux e eu passamos um dia alegre na aldeia de Vsaap.

Um pobre moço selvagem estava atacado pela colica do pais.

Veio um d'estes feiticeiros exercer sua atração de espirito sobre o seo ventre, fazendo muitos tregeitos, e retrahindo-se por diversas vezes vendo-nos prestar-lhe muita attenção, e apesar de tudo isto o doente continuava a gritar. Veio o feiticeiro depois procurar-nos e mostrando-nos dois outros pregos nos disse - <<eis, o que lhe tirei do ventre, cujos intestinos estão cheios d'isto, é preciso tiral-os um por um. Si eu não os tirasse todos, lhe vravariam as tripas e a garganta.>> (Evreux, 1874, p. 273-274).

O referido padre em questão não caracteriza o indivíduo que oficiava o ritual como pajé, apesar de sua semelhança com o que foi descrito por Claude d'Abbeville. Em outras passagens do livro, Yves D'Evreux afirma que os pajés são tidos como responsáveis pelo contato com os espíritos e oficiantes de outros rituais. Essa é a

mesma descrição utilizada por Alfred Métraux ao falar do tratamento das moléstias entre os Tupinambás e da ação do feiticeiro.

Como todas as moléstias eram causadas por sortilégio, cabia aos feiticeiros o seu tratamento. Os mesmos conduziam-se exatamente como os **médicos-feiticeiros** em geral das regiões equatoriais, da América do Sul, começando por soprar energicamente o doente, fumigá-lo e em seguida, enfim, “sugar a parte molesta para extrair-lhe o mal”. (MÉTREAUX, 1979, p. 80, grifo meu).

Durante a primeira invasão do Quilombo do Limoeiro (região fronteira entre Maranhão e Pará) no início de 1878, o comandante da expedição relata a existência de casas destinadas à oração entre as construções encontradas no lugar.

Duas casas destinadas à oração, a que chamam casas de santo; sendo uma com imagens de Santos, e outra onde encontramos figuras extravagantes feitas de madeira, cabaças com ervas podres e uma porção de pedras de que em tempos muito remotos os indígenas se serviam como machados, as quais a maior parte dos mocambeiros venera com a invocação de Santa Bárbara, porém, não passa tudo isto de uma casa de pajés (ARAÚJO, 1992, p.28).

Pouco mais de três meses depois, durante a segunda invasão ao mesmo quilombo, o capitão das forças policiais descreveu um ritual por ele presenciado.

É para notar-se, que ocasião de sitiar-se a ranchada do preto Estevão, estava ele presidindo uma festa de pajés. Formados os calhambolas [quilombolas] em círculo, o preto Bernardo ocupava o centro, e batendo palmas, cantava - eu já vai no céu, eu já vem do céu - e os mais faziam coro. Tinha Bernardo na sua volta do céu de fingir-se sonâmbulo e, então, revelar o futuro; porque tudo lhe havia dito Santa Bárbara com quem havia conversado (ARAÚJO 1992, p. 55).

Quase na mesma época, em São Luís do Maranhão, noticiava-se a prisão de Amélia Rosa, liberta conhecida por suas práticas de pajelança (já citada anteriormente).

Tendo chegado ao conhecimento do sr. dr. chefe de polícia que, ao largo do Palácio, nos baixos do sobrado nº 23, em dias especiais reuniam-se diversas pessoas para consultar as *professias* de uma mulher-page – hontem às 2 horas da tarde para ali fez seguir uma escolta de guardas pedestres e, feito um cerco, prendeu 12 mulheres e um homem que dansavam semi-nús polvilhados de cinzas.

Dada uma busca foram encontrados: 1 lata de pimenta e alfazema, 3 pequenos canudos pintados, 1 tigella com aguardente e diversos rozarios de contas brancas e pretas.

O sr. dr. chefe de polícia mandou recolhê-los à cadeia.

Seria correção merecem estes indivíduos, principalmente a Pagé de nome Amélia, que dizem ser a dona do templo erguido junto, quase ao Paço municipal!... (DIÁRIO DO MARANHÃO 14/10/1876 in FERRETTI, M., 2004, p. 213).

Amelia Rosa seria presa novamente um ano depois, prisão esta que daria início a um processo que se estenderia até 1878 e que culminaria com a sua condenação por nove anos e quatro meses. Amelia foi acusada de causar ferimentos causados à uma escrava, durante supostos rituais de pajelança ocorridos em sua residência e com a ajuda de outras mulheres que faziam parte do ritual (FERRETTI, M., 2004).

Casos de prisões de pajés, semelhantes ao de Amélia Rosa, viriam a ser relatados rotineiramente nos jornais durante a segunda metade do século XIX. Mundicarmo Ferretti (2015), em recente publicação, reuniu centenas de transcrições de matérias de jornais que tratam do assunto tanto no século XIX quanto no XX. Esse material, ainda pouco explorado, permite perceber a presença dos pajés em meio a diversas acusações de feitiçaria, curandeirismo, macumba e etc.

Muitas vezes essas acusações partiam de uma condenação *a priori* de tais práticas. Classificadas como atentatórias à moral, bons costumes e sossego público, as ações dos pajés muitas vezes não eram muito bem detalhadas, pois a palavra pajé continha em si diversos significados, sem ser necessariamente preciso usar outros adjetivos.

Entretanto, tentando ler “sobre o ombro” (GINZBURG, 1989) dos jornalistas, é possível perceber as representações sociais do passado. É óbvio que muitas explicações são comparações com o que conhecemos atualmente na tentativa de criar explicações e descrições de certos eventos para que o *outro* (de um local e temporalidades distintas) passe a ter algum sentido para *nós*.

A partir de algumas matérias de jornais dos primeiros anos de República, é possível perceber que os acusados das práticas de pajelança eram negros ou mestiços e não indígenas, como nos casos relatados pelos missionários no começo do século XVII. Ressalta-se que essa é uma característica a ser observada com mais cuidado porque as classificações raciais (pela cor) dos indivíduos vão se tornando menos frequentes com o passar do tempo.

A presença do índio não é sequer tocada pelos jornais, fazendo parecer que esta prática seria algo exclusivo da “*população de cor*”, como eram denominados à época. A presença ou influência dos brancos aparecia quando estes buscavam os serviços dos pajés e tão logo eram criticados, como no caso da matéria que abre o segundo capítulo.

### 3.2 Empréstimos, apropriações e sincretismos.

A difusão da pajelança entre a população afrodescendente é um detalhe que chama atenção de pesquisadores. Afirmar que houve um contato em determinado momento e que trocas culturais ocorreram não explica muita coisa. Na verdade, não explica nada em absoluto porque afirmações genéricas tendem a passar ao largo dos processos e experiências simplificando-os, como vimos com as construções teóricas sobre o Tambor de Mina no capítulo anterior.

Na tentativa de explicar como uma prática atribuída aos índios tomou lugar nos sistemas de crença da população negra e aparentemente perde seu vínculo com as populações autóctones, alguns pesquisadores se puseram a pensar sobre o fato. No estado do Pará, onde os estudos sobre a pajelança são mais antigos e ocupam um número relativo de pesquisadores, a pajelança não é referenciada como um ritual indígena.

No Maranhão Octávio da Costa Eduardo afirma que os elementos da ritualística indígena foram tomados “emprestados” pelos curadores.

Some curadores engage in the pagelança [sic] dances of Indian origin, this being the outstanding activity which gives them their name. During the pagelança dances, which are held outside the city, the pagé is, as mentioned, possessed by an Indian spirit. Under this state of possession he cures a client by taking from his body, as in the interior, a small object, a thorn, a needle, fish scales, or a small animal, often a lizard, placed in him by black magic. The dance in which these practitioners engage reproduces with very slight changes shamanistic dances among the autochthonous Indians. Such a dance has been described by Wagley for the Guajajara, one of the tribes which apparently transmitted this shamanistic tradition to the city people through persons of mixed Indian-White or Indian-Negro descent who migrated to the city. Comparing Wagley's description with São Luiz practices, it becomes apparent that Indian ritual was borrowed in most details. For example, the Guajajara pagé smokes a cigar rolled of native tobacco with a covering of tauari leaf during the dance; in São Luiz, while the pagé during his dance smoked an ordinary commercial cigar, the name given to it is tauari. In São Luiz, as among the Guajajara, the dance of the pagé is accompanied by the rhythms of a small gourd rattle or maracá. With the Indians, it is the pagé's assistant who plays the maracá, whereas, in São Luiz it is the page himself who plays the rattle, which is referred to as his “guide”. As in the case of the city pagé, his indian counterpart when possessed sucks out the object which is bringing harm to his client. (EDUARDO, 1948, p. 102-103).<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Alguns curadores se envolveram nas danças de pagelança originárias dos índios, sendo esta a atividade excepcional que lhes dá o seu nome. Durante as danças de pagelança, que são realizadas fora da cidade, o pagé, como é mencionado, é possuído por um espírito indígena. Sob este estado de possessão, ele cura um cliente, como se tirando do interior de seu corpo, um pequeno objeto, um espinho, uma agulha, escamas de peixe, ou de um pequeno animal, muitas vezes, um lagarto, colocada nele por magia negra. A dança em que estes praticantes se envolvem reproduz com ligeiras alterações danças xamânicas entre os índios

Como afirmado anteriormente e como indica Costa Eduardo, o vínculo com as populações indígenas é apenas aparentemente perdido. Segundo ele, a dança reproduz gestuais dos ritos xamânicos dos índios, os curadores entram em estado de transe com espíritos indígenas e ainda reproduzem a técnica de extrair o mal do doente, materializado na forma de pequenos objetos.

Um detalhe de suma importância na análise deste autor é a distinção que ele faz entre os curadores e os pajés. Essa diferença sutil, mas importante, significa que na leitura de Costa Eduardo os rituais dos curadores faziam parte de um universo sensivelmente diferente do indígena e o que os aproxima foi o contato cultural levado à cabo durante séculos de colonização.

Como o foco do livro *The Negro in Northern Brazil* são as populações negras do Maranhão, essa diferenciação pensada por Costa Eduardo também perpassa por um critério racial. Nas análises do autor, os curadores seriam pajés negros, que tomaram ideias e rituais emprestados dos indígenas para executar dentro de suas próprias necessidades.

Existiria, portanto, uma *pajelança indígena* de onde alguns elementos passaram a ser utilizados em uma *pajelança de negros* (tomando o recorte racial da pesquisa de Costa Eduardo). Essa diferença é indicativa dos processos de mudança que teriam dado origem a algo que não pode ser considerado como especificamente indígena.

Seguindo a compreensão do autor, abordaremos os casos de pajelança do século XIX e início do século XX como sendo *pajelança de negros*. Oriunda dos contatos culturais e que se desenvolveu de forma específica, gerando uma diversidade de experiências religiosas que se aproximaram sensivelmente das práticas religiosas afrodescendentes.

---

autóctones. Tal dança foi descrita por Wagley para os Guajajara, uma das tribos que aparentemente transmitiu essa tradição xamânica às pessoas da cidade através de pessoas de descendência mista de índios-brancos ou índios-negros que migraram para a cidade. Comparando a descrição de Wagley com as práticas de São Luiz, torna-se evidente que o ritual indígena foi emprestado na maioria dos detalhes. Por exemplo, o pagé Guajajara fuma um cigarro feito de ervas locais com uma cobertura de folha de tauari durante a dança; em São Luiz, enquanto o page durante sua dança fumava um cigarro comum, o nome que lhe foi dado é também tauari. Em São Luiz, como entre os Guajajara, a dança do pagé é acompanhada pelos ritmos de um pequeno chocalho de cabacinha ou maracá. Entre os índios é o assistente do pagé que toca o maracá, enquanto que em São Luiz é o próprio pagé que toca o chocalho, que é referido como seu "guia". Como no caso do pagé da cidade, seu homólogo indígena quando possuía suga o objeto que está prejudicando seu cliente. (Tradução livre).

A noção de empréstimo, trabalhada por Costa Eduardo, parece ter sido utilizada por sua capacidade de explicar essa relação entre grupos de origens distintas, mas que partilhavam de um mesmo número ou tipo de rituais. Ruth e Seth Leacock (1975), ao falar dos batuques em Belém, afirmam que o ritual de cura dessa manifestação religiosa é idêntico à pajelança.

Batuque curing is in all essential respects identical with *pajelança*, the shamanistic tradition that has thrived in the Amazon Basin since the arrival of the first Europeans. ***Pajelança developed when curers among the European colonist borrowed a number of ideas and procedures from the indigenous Indian shamans***, especially those of the Tupí-speaking tribes. (LEACOCK e LEACOCK, 1975, p. 251, grifo meu).<sup>58</sup>

Os autores consideram que há uma distinção entre a pajelança indígena e a *cura no batuque* (ou batuque de cura). A primeira seria de origem nativa, já a segunda seria caracterizada pela mistura de elementos europeus e indígenas, o que não caberia a denominação como afro-brasileira, uma vez que preponderam elementos do catolicismo e das culturas indígenas da Amazônia.

Essa é a definição da “pajelança cabocla”, denominação cunhada por Eduardo Galvão para fazer referência aos rituais de cura que não seguem estritamente o modelo tupi.

Os processos de cura utilizados pelos pajés de Itá muito se aproximam daqueles de grupos indígenas brasileiros. Estimulado pelo fumo e pelo álcool o pajé entra em estado de transe, durante o qual é possuído pelo sobrenatural. Nesse estado ele defuma o paciente com a fumaça do cigarro, faz massagens, e termina por aplicar a boca no local afetado, para com fortes chupões extrair o objeto maligno. Que é a causa da doença ou do mal. O uso de fumo em grande cigarros enrolados em casca de tauari, é considerado indispensável. Também a cachaça. Maracás ou chocalhos, feitos de cabaça são usados para marcar o ritmo das canções que o pajé entoia durante a cura. Em Itá, substituiu-se algumas vezes o maracá, por um amarrado de penas vermelhas de arara ou um ramo de folhas de vassourinha. Esses traços, exceto o uso de álcool, são característicos do xamanismo, tupi-guarani. Inovações na **pajelança cabocla** são o uso de uma mesa, espécie de altar, o consumo de álcool, o uso de maracás para benzer e de orações cristãs que funcionam como fórmulas mágicas. (GALVÃO, 1976, p. 97-98, grifo meu).

Segundo Heraldo Maués, a pajelança cabocla está ligada diretamente ao catolicismo popular, construído pelas populações amazônicas rurais, muito embora seja constituído de influências diversas.

---

<sup>58</sup> A cura no Batuque é idêntica à pajelança em todos os aspectos essenciais, a tradição xamânica que tem prosperado na Bacia Amazônica desde a chegada dos primeiros europeus. Pajelança desenvolveu-se quando curandeiros entre o colono europeu tomou emprestado uma série de ideias e procedimentos dos índios xamãs indígenas, especialmente aqueles das tribos de língua Tupi. (Tradução livre).

Ao tratar do catolicismo popular, voltando minhas atenções especialmente para as populações rurais (ou urbanas de origem rural) da área investigada, não poderia deixar de lado a pajelança, considerando as especificidades locais. Chamo de “pajelança cabocla” a uma forma de culto mediúnico, constituída por um conjunto de crenças e práticas muito difundidas na Amazônia, que já tem sido estudada por vários pesquisadores. Tendo origem, segundo [Eduardo] Galvão (1976), na pajelança dos grupos tupis, esse culto, que hoje se integra em um novo sistema de relações sociais, incorporou crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas. Recebendo atualmente forte influência da umbanda. Seus praticantes, entretanto, não se vêem, como adeptos de uma religião diferente, considerando-se “bons católicos”, inclusive os pajés ou curadores que presidem as sessões xamanísticas, nas quais se deixam incorporar por um tipo especial de entidades (encantados ou caruanas). (MAUÉS, 1987, p. 4)

O tema do catolicismo popular é fundamental para se entender as práticas religiosas populares amazônicas, segundo Maués. Nesse sentido, reproduz o pensamento de Eduardo Galvão, segundo o qual a pajelança cabocla está situada dentro de uma crença católica que assume características bastante específicas na medida em que se desenvolve em um contexto regional igualmente específico.

O caboclo de Itá, como da Amazônia em geral, é católico. Não obstante, sua concepção do universo está impregnada de idéias e crenças que derivam do ancestral ameríndio. Essa maneira de ver o mundo não representa o simples produto da amalgamação de duas tradições, a ibérica e a do indígena. Essas duas fontes supriram o material básico de que evoluiu a forma contemporânea da religião do caboclo amazônico. Porém, o seu processo de desenvolvimento e a maneira como funciona esse sistema de idéias, não podem ser compreendidos através de uma simples enumeração e identificação dos elementos característicos às duas fontes primitivas. **O processo de fusão desses elementos foi consideravelmente afetado pelas condições especiais do ambiente físico** – a hiléia amazônica, no que diz respeito à adaptação do homem e às técnicas utilizadas para explorar esse ambiente, e em consequência, a estrutura da sociedade que aí desenvolveu. Na medida em que a organização sócio-econômica dos povoados e cidades se modificou sob o impacto de novas técnicas e novas modalidades de exploração do meio geográfico, essas mudanças se fizeram refletir nas idéias e instituições religiosas e imprimiu-lhes um caráter regional. A religião de um povo, a par de suas motivações psicológicas, mostra em suas instituições, como no processo de sua evolução, a influência de causas de natureza histórica e social. (GALVÃO, 1976, p. 3-4, grifo meu).

Galvão destaca, portanto, as características próprias desse sistema religioso de Itá, cujas particularidades passam a assumir a centralidade do seu trabalho a partir de então.

As instituições religiosas de Itá traduzem os padrões sócio-culturais característicos do ambiente regional. Organizado na base do pequeno grupo local, povoado, o sítio ou a “freguesia” devoção aos santos padroeiros da localidade e a um pequeno número de “santos de devoção” identificados à comunidade. O culto e os festivais organizados em honra desses santos são

organizados pela freguesia na maior parte das vezes, o dia de festa não coincide com o calendário oficial igreja católica, ou o próprio calendário local das outras dedicadas aos mesmos santos. O culto é dirigido pelas irmandades religiosas, instituições tradicionais que constituem o fulcro da organização local. Seus diretores e empregados são os homens de maior prestígio na comunidade.

Essa ênfase do culto dos santos e na organização de irmandades religiosas não constitui um característico exclusivo da religião do caboclo da Amazônia, dada a difusão dessas instituições em outras áreas brasileiras. Um característico regional é a forte influência ameríndia que se revela em crenças e práticas religiosas dessa origem. (GALVÃO, 1976, p. 4).

É importante destacar que os estudos sobre a pajelança no estado do Pará (desenvolvidos pelo menos desde o final da década de 1940) permitiram avanços no que tange a compreensão do fenômeno e do campo. Muito embora tenha havido pouca variação em torno das construções teóricas sobre a pajelança cabocla, como já destacou Aldrin Figueiredo (2009), é significativo destacar que o tema é foco de debates e pesquisas a mais de cinco décadas.

No Maranhão, a bibliografia sobre pajelança não é tão extensa quanto a paraense e o tema em si não recebe tanta atenção como o Tambor de Mina, como vimos no capítulo anterior. Mas, o cenário avança, principalmente com relação à tentativas de definir o que é a *pajelança de negros* no Maranhão, que, ao contrário do que informa Maués, não está situada em uma crença católica, mas dentro de um crença de origem africana, uma vez que irá se desenvolver por meio dos africanos e seus descendentes.

Creio que uma das dificuldades em pensar experiências religiosas tão heterodoxas quanto a pajelança, diz respeito à epistemologia das ciências sociais, construída em torno do esforço interpretativos de práticas marcadas pela institucionalização, tradição essa que vem desde Weber e Durkheim.

Por essa razão, o mais adequado seria buscar entender a *pajelança de negros* a partir de suas características, e, assim como fez Eduardo Galvão, compreender o ambiente no qual as práticas dos pajés se desenvolvem e, no caso aqui estudado, os jornais tornam-se os informantes disponíveis para a compreensão do problema.

Nesse sentido, gostaria de destacar algumas informações necessárias sobre o tema, como a descrição dos rituais de cura que ocorrem em terreiros, realizada por Mundicarmo Ferretti.

Cura é um ritual público e festivo da pajelança cabocla do Norte realizado em muitos terreiros de São Luís, onde o pajé (ou curador), incorporando entidades espirituais de diversas linhas, canta, dança e toca maracá durante a noite toda. Na Cura o pajé é acompanhado pela assistência (que canta e bate palmas), por tocadores de pandeiros e outros instrumentos musicais e “dá

passagem” (em um transe de pequena duração) a grande número de entidades espirituais. Durante o ritual, o pajé, ou curador é acompanhado por um auxiliar (“servente de Cura”), que defuma o salão, acende seu cigarro, serve-lhe uma bebida (às vezes chá de erva preparada pelo curador antes o ritual), entrega-lhe suas “panas” (bandeiras pequenas, de seda ou de veludo, que representam suas principais linhas de encantados). A cura incorpora muitos elementos do catolicismo popular (santos, rezas, benzimentos, devoção a Nossa Senhora) e da cultura indígena (presença de maracá, transe com animais encantados, uso de ervas medicinais, fumo e cigarro de tauari – preparado com diversas ervas e enrolado em folha típica da região etc) e parece corresponder ao Toré, realizado em terreiros nordestinos que tem linha de Jurema ou de Catimbó (de origem indígena). É também muito influenciado, em São Luís, pela Mina-nagô, o que explica porque ali muitos curadores abriam terreiros com linha de Cura e de Mina e porque em muitos terreiros de São Luís recebe-se entidades espirituais de cura em toque de Mina. (FERRETTI, M., 2000, p. 227).

A pajelança maranhense, na descrição da antropóloga, possui elementos de origem indígena e católica, mas está umbilicalmente ligada ao universo das religiões afro-brasileiras. Ainda segundo Mundicarmo Ferretti, os códigos de postura da Vila de Codó, em 1848, já indicavam para a possível existência de pajés negros no Maranhão, uma vez que proibia a prática de curar feitiços e aplicava multas específicas em caso dessas práticas serem realizadas por escravos (FERRETTI, M., 2001).

Em certos casos, o Tambor de Mina e a Pajelança dividem o mesmo espaço físico dos terreiros e também a estrutural ritual de culto. Entre as funções dos rituais de cura estão:

1) “dar passagem” a entidades espirituais da “linha de água doce” (de pajelança), possibilitando sua permanência na Terra, ou para agradecer um “trabalho” por elas realizado (tratamento de saúde etc.) – quando é também encarada como um brinquedo ou divertimento de/com encantado.

2) para resolver alguns problemas de pessoas ligadas à casa ou de clientes – quando é também encarada como um trabalho.

Embora a Cura não seja um ritual grupal (como o Tambor de Mina), quando realizada em terreiros de Mina, pode ser participada por várias pessoas da casa que têm linha de “água doce” – cada uma assumindo o comando do ritual em um determinado momento.

Nos terreiros maranhenses, o pajé apresenta-se no salão com um penacho de arara e um maracá nas mãos (daí porque o ritual é também denominado de “pena e maracá”) e com o corpo amarrado por várias faixas coloridas denominadas “glanchamas” (feitas por índios, como as usadas por Pai Euclides, feitas por ele mesmo ou por um de seus auxiliares [...] ou feitas com fitas comparadas no comércio, como as usadas por Mãe Elzita). Costuma também dançar segurando a “pana” de um de seus mestres (entidades espirituais principais na linha de Cura), que vai sendo substituída por outra durante o ritual, à medida que ele vai recebendo entidades espirituais de outras linhas. (FERRETTI, M. 2000, p. 227-228).

O pajé ou curador – a palavra curador é bastante difundida em São Luís, mais conhecida do que a palavra pajé e até mesmo usada como sinônimo de pai ou mãe

de santo – pode ser ou não iniciado no Tambor de Mina, sendo essa mais uma característica que aproxima Pajelança e Religiões Afro-Brasileiras. Sobre esse aspecto Christiane Mota afirma.

No Maranhão, mais que uma “colaboração”, a presença africana compôs um conjunto de representações e práticas que reúne elementos do catolicismo popular, da religiosidade afro-brasileira e das culturas indígenas, tendo como base procedimentos terapêuticos e a crença nos encantados. Esses elementos coadunam códigos religiosos genericamente denominados: pajelança. É importante certificar que a pajelança é permeada por ambigüidades e imprecisões e que não há como delimitar um modelo. Pensá-la como tema de pesquisa é, ao mesmo tempo, tratá-la como uma categoria flexível, postura essa que torna possível uma leitura bem mais aproximada desse universo de crenças. Apesar de alguns elementos e práticas rituais serem recorrentes, cada região, como a área aqui estudada, apresenta singularidades condizentes com sua formação histórica. (MOTA, 2007, p. 27).

Entre essas singularidades, a autora destaca.

A pajelança acontece em muitos terreiros de São Luís e do interior do Estado. Todavia, em São Luís concerne a rituais específicos realizados, anualmente, nos terreiros de mina, podendo ser rituais de obrigação e festejos para os encantados, onde também acontecem consultas e curas. No interior do Estado sobrepujam-se diferenciações. A ligação com o tambor de mina é presente, no entanto, parece haver, principalmente na região conhecida por Baixada Maranhense, uma autonomia da pajelança em relação ao tambor de mina, como se nessas localidades fosse mais “pura” ou mais “tradicional”. Embora a pajelança, hoje, seja resultado desse paralelismo, de acordo com muitos pajés isso teria aumentado significativamente nas últimas décadas. (MOTA, 2007, p. 29).

Essas especificidades, no entanto, não nos permite definir de forma muito rígida o que é a pajelança no Maranhão, muito menos tentar identificar uma origem muito precisa, uma vez que o atual cenário é extremamente complexo e heterodoxo. Como identifica MOTA (2007) e PACHECO (2004), é muito mais adequado falar em paralelismos entre as manifestações da pajelança e de outros sistemas de crença e rituais.

Acrescento que tais paralelismos fazem com que as fronteiras entre o Tambor de Mina e a Pajelança se tornem tênues, o que dificulta em alguns momentos identificar se as matérias estão falando de terreiros de Tambor de Mina e ou de locais em que ocorrem práticas de cura.

Não obstante as diferenças entre Tambor de Mina e Pajelança, creio que a dificuldade nas classificações é também epistemológica, como já informado acima. É necessário refinar e adaptar de forma contínua as nossas ferramentas conceituais para compreender esse universo religioso que escapa às análises muito rígidas.

Para compreender esse cenário, as reflexões de Nicolau Parés são bastante adequadas. Segundo o autor, podemos identificar a pajelança em pelo menos em três níveis, modalidades ou tipos. Uma pajelança indígena, uma cabocla – derivada do ritual indígena e com elementos do catolicismo popular ibérico (à semelhança do que aborda Eduardo Galvão) – e uma terceira pajelança que teria sido formada a partir da apropriação da pajelança cabocla pelos negros.

Essa última modalidade poderia ser utilizada para caracterizar a pajelança de São Luís à época do século XIX.

[...] podemos concluir que a pajelança cabocla, derivada da pajelança indígena, foi progressivamente apropriada pelos africanos e crioulos e que o processo de caboclicização e crioulicização foi favorecido pelo grande número de convergências existentes entre as tradições tupi-caboclas e as africanas, especialmente no que diz respeito à ideologia da cura e da feitiçaria. (PARÉS, 2011, p. 125).

Não se trata de uma visão esquemática que pode passar a ideia de exclusão, isto é, o que é pajelança cabocla não é indígena, e o que é indígena não é de origem africana. Entendo que o que está em jogo nessa questão é tentar perceber as várias formas de convergência dessas influências ou origens, como destaca o autor. Essa visão representa uma tentativa válida de organizar o entendimento do fenômeno, para que não se caia em grandes generalizações vazias, que não conseguem contribuir para a compreensão das especificidades.

Esse processo de apropriação teria sido facilitado pela convergência de orientações cognitivas, como a crença no infortúnio causado pela agência de forças do mundo invisível<sup>59</sup>.

Entre essas orientações cognitivas cabe destacar aquela que interpreta a doença ou infortúnio como sendo resultado da feitiçaria, ou seja, como tendo causa humana, muitas vezes mediada pela intervenção de forças do mundo invisível. Nesse sistema de pensamento, a cura é concebida, frequentemente, como um combate contra a feitiçaria, em que atores sociais diferenciados, *i. e.*, o feitiçeiro e o curador, com auxílio de seus guias espirituais, enfrentam-se numa dialética de ataque e defesa. (PARÉS, 2011, p. 117).

---

<sup>59</sup> A expressão *mundo invisível* é uma recorrente quando se faz referência às entidades espirituais no meio religioso afro-brasileiro. Mas as entidades não são invisíveis a todos, apenas para aqueles que não possuem a condição religiosa para vê-la, por essa razão proponho aqui fazer uso da noção de *encantaria* ou *mundo dos encantados* em vez de mundo invisível, já que esta última faz referência direta às entidades espirituais que agem por meio dos pajés. Outra analogia às entidades é a relação com o *fundo* dos rios, pois a encantaria maranhense está associada a linha de *água doce* enquanto o Tambor de Mina estaria associado à água salgada do mar (FERRETTI, M., 2001; BARBOSA, 2004).

Convergem também, além das crenças, algumas técnicas, como por exemplo, o uso do fumo e a sucção do mal do corpo do doente.

Diversos autores (Hambly 1934; Turner 1968; Janzen 1978) tem identificado. Em várias partes da África centras, a técnica terapêutica que consiste na aplicação, no corpo do paciente, de chifres que atuam como ventosas (*cupping-horn technique*). Entre os cokwes, no nordeste de Angola, por exemplo, quando o adivinho (tahi) diagnostica uma pessoa como possuída por um ancestral enfurecido (*hamba*), o curador (*mbuke*) é responsável pelo exorcismo. Do mesmo modo que na pajelança, o agente patogênico extraído do corpo é materializado simbolicamente na forma de um dente ou algum outro elemento (PARÉS, 2011, p. 120).

Tânia Salgado Pimenta aponta que durante o século XIX, a arte da *sangria* era bastante conhecida e praticada. Tendo sido registrado por Jean-Baptiste Debret, o ofício era realizado por negros nas ruas do Rio de Janeiro.

**Figura 29 “O Cirurgião Negro” – Jean-Baptiste Debret – 1835.**

(Google Imagens)



Ainda segundo a autora, a prática dos sangradores também foi registrada pelo reverendo Robert Walsh em sua estada no Brasil no final da década de 1820 e

envolvia o uso de chifres como ventosas, prática que se aproxima bastante da descrição feita por Nicolau Parés.

Para as dores reumáticas, eles usam de maneira singular as ventosas, que geralmente são aplicadas por um negro. Um dia, ao passar pela rua detrás do palácio, vi um médico negro aplicando esse tratamento em alguns pacientes sentados na escadaria de uma igreja. Ele amarrou o braço e o ombro de uma mulher que parecia sentir dores terríveis e, fazendo pequenas escarificações em vários pontos com um pedaço de lâmina de navalha, começou a bater levemente nesses locais com a parte plana da lâmina até que o sangue surgisse. Em seguida colocou pequenas ventosas feitas de chifres sobre elas e, aplicando sua boca numa abertura situada na extremidade, habilmente extraiu o ar de seu interior e fechou a abertura com argila, deixando-a firmemente presa à pele. Fazendo a mesma coisa, ele fixou mais sete ventosas do cotovelo ao ombro, onde elas tinham uma aparência muito estranha. Quando foram removidas, o braço estava coberto de sangue e a mulher disse que sentia um grande alívio. (WALSH, 1985 *apud* PIMENTA 1995).

Teria Debret registrado um desses rituais? A técnica de uso dos chifres como ventosas havia perdido o seu significado religioso e se aproximado mais da técnica médica da sangria? No Maranhão, teriam os chifres sido substituídos pela sucção sem o uso das ventosas e se aproximado da sucção pela boca realizada pelos pajés indígenas?

Como afirmado anteriormente, dizer que a pajelança surge do contato entre africanos e indígenas é uma explicação válida, porém pouco precisa, pois não responde satisfatoriamente as questões acima e acaba por não explicar muita coisa. Somente uma pesquisa mais a fundo na documentação referente aos séculos XVII e XVIII poderia alcançar ou apontar possíveis respostas.

O mais avançado que podemos chegar à compreensão desse problema seria pensar, como Parés, nas convergências de crenças e técnicas que teriam facilitado a “caboclicização e crioulicização” (PARÉS, 2011, p. 125) da pajelança indígena, que ocorreu em diversos níveis e espaços de forma distinta. Por essa razão é preciso deixar claro que os tipos classificatórios são ideais (WEBER, 1964) e que as pajelanças caboclas e crioulas comportam em si uma variabilidade de rituais, como destaca Didier Laveleye.

A "pajelança" refere-se a um conjunto de práticas e rituais e de representações da natureza e do corpo, típica das populações amazônicas, aplicada principalmente pelos pajés na cura das doenças e aflições. Habitualmente considera-se, em Antropologia, que um tal "conjunto" (de ritos e mitos) enraíza-se na cultura de cada povo. Existem, assim, tantas pajelanças quanto povos diferentes existem no Norte do Brasil, tanto nas sociedades indígenas quanto no mundo "caboclo" ou camponês. [...] Assim,

uma característica geral da pajelança está nessa flexibilidade cultural, permitindo uma importante heterogeneidade de conjuntos rituais e míticos, e uma larga distribuição em todo o espaço social. (LAVELEYE, 2008, p. 113).

Essa heterogeneidade torna-se ainda mais latente quando observamos o cenário cultural das cidades do século XIX, em que indivíduos de diferentes origens circulam e trocam informações e experiências ao largo dos logradouros, habitações e espaços livres. Por essa razão as observações de Eduardo Galvão (1976) sobre o ambiente em que as práticas se desenvolvem são tão preciosas.

O pajé urbano do século XIX é um agente da cura e da interferência imediata no cotidiano por meio de um poder religioso. Suas ações terapêuticas estavam direcionadas a atenuar problemas diários da população, englobando não só os problemas fisiológicos, mas também problemas da ordem do dia, como questões financeiras, amorosas, disputas por poder entre outras.

Ao que tudo indica, os pajés não eram parte do que poderíamos chamar de um modelo institucionalizado de religião. Embora algumas matérias façam referência a suas ações nos espaços que podem ser considerados como terreiros, o pajé poderiam circular por toda a cidade oficiando seus rituais, isso explicaria o grande número de registros nos jornais o que nos leva a concluir que havia um número relativamente grande de pajés na cidade<sup>60</sup>.

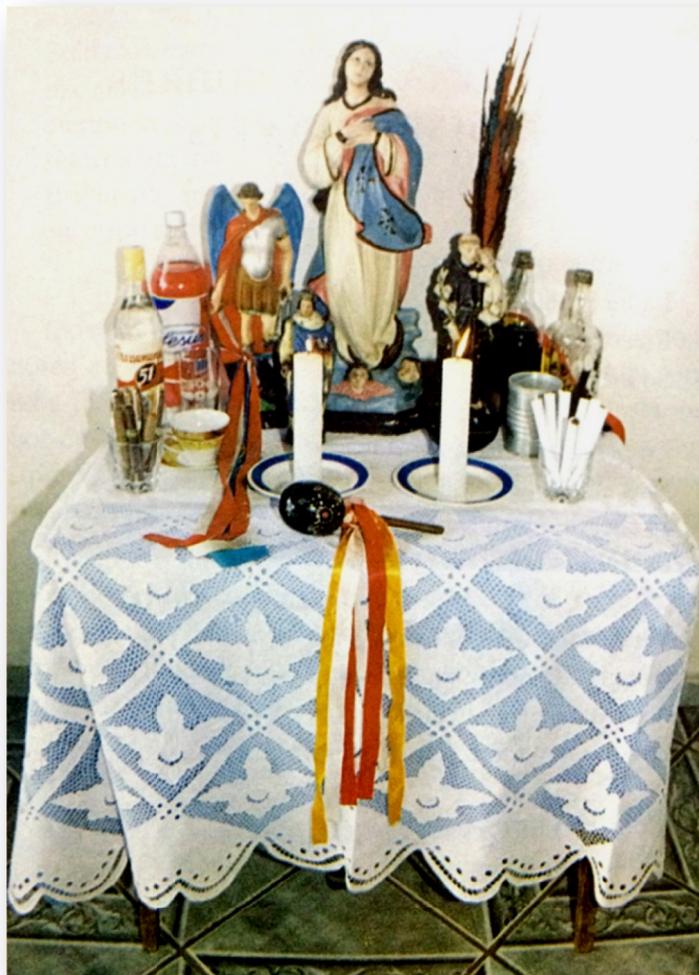
Sem a necessidade de um espaço fixo e elaborado para o fim dos rituais ou auxílio de grande número de recursos materiais e humanos (ver figura 31), uma sessão de pajelança poderia ocorrer a qualquer hora e lugar. Além disso, por está ligada ao catolicismo, alguns itens da cultura material dos terreiros ou dos rituais de pajelança era de origem católica.

Entre os itens apreendidos nas batidas policiais, os jornais informam sobre figuras de papas, por exemplo, mostrando essa relação entre as crenças católicas e os pajés. Por essa razão algumas notas dos jornais lançavam desconfianças sobre indivíduos de atitudes que eram consideradas suspeitas (como a que foi exposta no primeiro capítulo na Figura 04) por não ser possível *provar* a existência dos pajés.

---

<sup>60</sup> Em resposta à Gustavo Pacheco, um pajé da cidade de Cururupu (leste maranhense, a 460 km da capital São Luís) teria afirmado: “se pajé usasse sino no pescoço que nem vaca, ninguém dormia.”. Creio que se todas as notícias sobre pajés em São Luís estivessem fazendo referência a ações comprovadas de pajés, algo semelhante poderia ser dito!

Figura 30 Mesa preparada para sessão de cura. (FERREIRA, 2003).



A não institucionalização (e conseqüentemente a possibilidade de circular nos espaços urbanos) e os diversos processos de perseguição poderiam fazer da pajelança também uma atividade itinerante. Sem o respaldo da instituição religiosa a legitimidade de suas práticas vinha da confirmação de seu poder, algo que Lévi-Strauss já chamava atenção, ao falar sobre o *complexo xamânico*, cuja constituição envolve três experiências

[...] a do próprio xamã que, se sua vocação for real (e ainda que não o seja, em razão do exercício em si) experimenta estados específicos de natureza psicossomática, a do doente, que sente ou não uma melhora, e a do público, que também participa da cura, cujo treinamento por que passa e a satisfação intelectual e afetiva que obtém determinam uma adesão coletiva que por sua vez inaugura um novo ciclo. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 255).

Nos casos em que não há aproximação entre a pajelança e o universo do Tambor de Mina, o pajé se diferencia do pai e da mãe de santo por não possuir vínculos institucionais com aquele que o iniciou, pois em muitos casos o dom viria desde nascença, como destaca Gustavo Pacheco (2004), sendo necessário apenas a confirmação (encruzo) por parte de um pajé mais experiente.

Dentre as muitas pessoas que demonstram algum sinal da presença dos encantados na infância ou na adolescência, um número significativo receberá algum tipo de tratamento dos pajés, especialmente algum dos diversos remédios ou seguranças destinados a afastar ou retardar a ação dos encantados. Dentre os que receberem tratamento, um número menor poderá voltar a ter problemas e receber novo tratamento. Dentre estes, apenas uma parcela será encruzada, e um número menor ainda trabalhará de fato como curador. (PACHECO, 2004, p. 83).

Na pajelança, o pajé é um canal de comunicação escolhido pelos *encantados* e as suas ações estão vinculadas diretamente ao mundo da *encantaria*, ou seja, do conjunto de entidades que incorporam nos médiuns durante os rituais para realizar suas missões de cura. Por essa razão, nenhum vínculo de subordinação institucionalizado entre pajés é criado – o que não significa que não haja reconhecimento ou mesmo uma rede de relação entre pajés.

Essa vinculação institucional vai ser vista nos casos em que os pajés são iniciados ou passaram a incorporar práticas do Tambor de Mina de Mina nos seus espaços de atendimento. Essa relação mais próxima entre a mina e os pajés é explicada pelos pesquisadores como fruto dos processos de perseguição.

A perseguição policial obrigou os curadores de São Luís a estabelecerem-se em sítios afastados e realizarem ali seus rituais. E, segundo os pesquisadores Maria do Rosário e Manuel dos Santos Neto (1989, p. 119), como a Mina era menos perseguida, os ‘pajés’ começaram a “mascarar-se” de ‘mineiros’ e a abrir terreiros com linha de Mina e Cura. É provável que o surgimento desses terreiros tenha sido também encorajado pela abertura de novas casas de Tambor de Mina por pessoas ligadas à Casa de Nagô, tanto na cidade como nos subúrbios e em que sítios da zona rural (onde também eram realizados rituais de Cura), o que, segundo Costa Eduardo (1948), começou a ocorrer por volta de 1910. (FERRETTI, M., 2000, p. 68).

Pensar que os pajés passaram a praticar rituais do Tambor de Mina para fugir da repressão, ou seja, como uma máscara, é uma explicação que se aproxima bastante a ideia de ilusão da catequese. Creio que uma atitude consciente dos pajés do século XIX em *aderir* à mina como forma de fugir da repressão e obter licenças policiais não anule a validade dos rituais, algo que o *maskamento* poderia dar a entender.

Datar o evento, como faz Costa Eduardo, também é perigoso. Amelia Rosa pode ser o maior exemplo da *pajelança de negros* e de como os rituais de cura estavam ligados às estruturas das comunidades de terreiro (institucionalizadas) muito antes de 1910.

Isso nos leva a uma questão sobre uma forma de classificar o pajé do século XIX. Dentro desse quadro extremamente fluído de práticas, o pajé poderia ser classificado como *sacerdote*, *profeta* e *magô*. Segundo Max Weber, o *sacerdote* é um funcionário de uma instituição que possui um espaço físico e regras definidas para rituais e contato com os deuses.

Em oposição ao sacerdote, o *magô* e o *profeta* são donos do carisma, não a instituição.

[...] se distinguen los sacerdotes de los magos e de los "profetas" e cuanto que aquéllos poseen un saber específico, una doctrina firmemente establecedia y una cualificación profesional, mientras que éstos poseen dones personales (carisma) que ponen a prueba por medio del prodigio o de la revelacion persona, según se trate del mago o del profeta.<sup>61</sup> (WEBER, 1964, p. 345-346).

O *profeta* traz uma revelação que tem como objetivo fundar uma nova religião e nisso se diferencia do *magô*. Essa característica seria mais difícil de perceber em relação ao pajé do século XIX, já que não temos acesso à fala dos pajés. Mas, se levarmos em consideração que a iniciação no Tambor de Mina por parte dos pajés, reorganiza os aspectos simbólicos e rituais criando algo novo, poderíamos classificá-los também como profetas, cujas práticas não são reconhecidas pelos *mineiros*.

Essa característica fica ainda mais clara quando vemos as disputas entre *mineiros* e pajés, como ressalta Costa Eduardo.

The *pagés* accuse the women cult members of being practitioners of black magic, while the latter often make the same accusation against *pagés*. These mutual accusations, in turn, reflect beliefs which are held by many Negroes and persons of mixed blood who do not participate either in the cult ceremonies or *pagés* dances. Yet, as *pagés* also cure, the flourishing of *pagelança* dances and other curative practices in which they engage seem mainly to be due to the fear of black magic shared by many people in the society.<sup>62</sup> (EDUARDO, 1948, p. 103-104).

<sup>61</sup> Distingue-se os sacerdotes dos magos e dos "profetas", porque os primeiros possuem um conhecimento específico, uma doutrina firmemente estabelecida e uma qualificação profissional, enquanto os últimos possuem dons pessoais (carisma) que colocam à prova por meio do prodígio ou a revelação da pessoa, de acordo com o fato de ser o mágico ou o profeta. (Tradução Livre).

<sup>62</sup> Os pajés acusam as mulheres do Tambor de Mina de serem praticantes de magia negra, enquanto as últimas muitas vezes fazem a mesma acusação contra os pajés.

O pajé do século XIX seria, sobretudo, um *magô*, um agente religioso de carisma pessoal e que se distancia da estrutura institucionalizada das religiões de terreiro. Os saberes, fazeres e o contato com o sobrenatural dependem única e exclusivamente dele, de forma que não seria necessário um espaço físico permanente ou criado unicamente para a realização dos rituais, como os terreiros.

O pajé *magô*, não possuiu ou controla uma comunidade religiosa e as relações que se desenvolvem assumem uma característica marcadamente personalista entre ele e os fiéis, que é ao mesmo tempo simbólica e econômica, na medida em que os fiéis também são clientes.

Já o pajé *profeta* seria aquele que se distancia da prática do *magô* (e não do sacerdote) e passa a incorporar elementos do Tambor de Mina, como os tambores e passa a realizar rituais da mina e da pajelança. Seu carisma pessoal passa por um processo de *rotinização* (WEBER, 1964, p. 856) em direção à institucionalização, que eventualmente perpassará por um processo de criação de um espaço físico fixo e de um ordenamento simbólico que garanta a coesão do grupo a ser formado.

Nesse caso, a institucionalização estaria atrelada a criação de uma comunidade religiosa, da criação de um corpo de assistência marcado por cargos e hierarquização à semelhança do Tambor de Mina. A pajelança dentro dos terreiros passaria a um novo modelo de organização e o pajé *profeta* poderia dar início a formação de novos pajés, que seriam mais bem classificados como *pajés-sacerdotes*, que chamaremos aqui de *curadores*.

---

Essas acusações mútuas, por sua vez, refletem crenças que são realizadas por muitos negros e pessoas de sangue misto [mestiças] que não participam nas cerimônias de culto ou nas danças de pajés. À medida que os pajés também curavam, o florescimento das danças de pajelança e outras práticas curativas em que se envolvem, parecem principalmente ser devidos ao medo da [acusação] de magia negra, difundida entre muitas pessoas na sociedade. (Tradução livre).

Quadro 5 Pajelanças e Pajés.

<b>PAJELANÇA</b> ( <i>Pajelança de negros</i> – FERRETTI, M. 2001).	
“Conjunto diversificado de práticas lúdico-terapêutico-religiosas, que entrecruza referências de diferentes tradições culturais, notadamente do tambor-de-mina e do catolicismo popular, e que tem na proeminência do negro seu denominador comum”. (ARAÚJO, 2017, p. 70).	
<b>PAJÉ</b>	
Agente da cura religiosa; agente ordenador do cotidiano; agente de contato com os seres sobrenaturais (voduns, orixás, encantados).	
<b>Pajé</b>	<b>Pajé / Mineiro</b>
Não institucionalizado / Carisma Pessoal	Institucionalizado / Carisma Institucional
Não possui espaço especializado; pode ser <i>itinerante</i> .	Cria um espaço (terreiro); perde a itinerância.
Práticas distantes do universo do Tambor de Mina	Aproximação com o universo do Tambor de Mina

Esse quadro explicativo se constitui de uma ferramenta preliminar, que pretendo usar como forma de realizar um exercício de compreensão das práticas de pajelança, tendo como objetivo lançar alguma luz sobre aquilo que era registrado nos jornais no período final do século XIX e início do século XX.

### 3.3 Experiências religiosas na cidade

A necessidade de conhecer o passado das religiões afro-brasileiras impõe certos problemas e um deles, senão o maior de todos, é lidar com o discurso repressivo. É preciso estar atento às lógicas discursivas e as representações sociais sobre as manifestações religiosas para que se consiga abstrair algumas informações que não sejam meras reproduções ou caracterização dos modelos e ações repressivas.

Por discurso repressivo, entende-se aqui qualquer justificativa que vise estabelecer uma ordem social baseada na exclusão. As religiões afro-brasileiras aparecem nos registros históricos em situações de denúncia e a partir da visão ajustada à

religião católica, aos ideais de civilização e ao combate às expressões culturais da população pobre, negra ou mestiça. Por serem “caso de polícia”, os “bataques” e “danças de preto” pontuam os documentos de polícia dos séculos passados, quase sempre sendo referenciadas como um elemento indesejado e a ser expurgado do cenário social.

Como destacam Semprini (1999) e Mignolo (2003), os processos de exclusão são decorrentes do estabelecimento de um saber que considera determinada ordem social como absoluta, verdadeira e imutável. Essa mesma ordem, para se afirmar, precisa invalidar todos os elementos tidos como diferentes, dispensáveis ou perigosos. No fim do século XIX, a *diferença* é vista como uma ameaça ao estabelecimento de um “projeto global”<sup>63</sup> de civilização.

Portanto, os discursos normativos do projeto global de civilização na virada do século XIX para o XX no Brasil (sobre os negros e mestiços, por exemplo) utilizam a desqualificação como justificativa para a sua exclusão do diferente ordenamento pretendido<sup>64</sup>. Esses discursos repressivos, embora baseados na lógica da destruição das experiências diferentes ou distantes da ordem global, foram responsáveis, paradoxalmente, pela construção da sociedade brasileira e também pela construção das cidades enquanto espaço das diversas experiências humanas.

Tomando como modelo analítico as afirmações de Ginzburg sobre a feitiçaria no contexto da inquisição podemos refletir sobre o objeto em questão tentando fugir da descrição dos mecanismos repressivos (GINZBURG, 1989, 203) em busca da compreensão dos aspectos rituais e simbólicos dessas religiões. O historiador considera que essa tarefa não é simples, mas não impossível.

Segundo Ginzburg foi necessário compreender e decifrar os códigos culturais da época em para tentar compreender as práticas que eram consideradas como feitiçaria pelos inquisidores. Tal cuidado também é necessário ao lidar com os jornais e os documentos dos órgãos policiais, principais fontes de informação sobre as práticas religiosas afro-brasileiras no passado.

Tais fontes podem ser úteis para conhecer não só a localização dos terreiros e pajés no final do século XIX. Mas apenas apontar locais em mapas, seja de terreiros em funcionamento ou já extintos, ou onde os pajés se localizavam pode não significar

---

<sup>63</sup> Global no sentido de destinado a todos os indivíduos, prevendo, para eles, papéis específicos nos arranjos sociais.

<sup>64</sup> Destaco os escritos de Nina Rodrigues sobre o negro, considerado como fator de degeneração patológica da sociedade brasileira (Rodrigues, 2006, p. 127-138).

muita coisa se a localização também não for objetivada como um dado ou problema a ser analisado.

Para além de apontar ou mapear a ocorrência dos terreiros é necessário compreender como esse espaço foi concebido a partir dos vários discursos normativos que impunham certas condições às vivências cidadinas. Peter Burke chama atenção para a necessidade de situar as manifestações culturais dentro do seu contexto.

Para entender qualquer item cultural precisamos situá-lo no contexto, o que inclui seu contexto físico ou cenário social, público ou privado, dentro ou fora de casa, pois esse espaço físico ajuda a estruturar os eventos que nele ocorrem. (BURKE, 2010, p. 153).

Entender a cidade como uma reunião de discursos normativos sobre construção e ocupação dos espaços, nos permite perceber que os referenciais físicos como as ruas, praças e bairros possuem significados específicos. Quando a ocupação desses espaços se dava por expressões das culturas não dominantes, esses significados assumiam um caráter de limites e interdições.

Uma das atribuições da chefatura de polícia na emissão de licenças para festas era observar se o objeto da licença, isto é, o que sendo pedido, estava de acordo com os padrões que regiam a organização social e urbana. Por essa razão, os indivíduos que solicitavam licenças escreviam seus locais de moradia e permitiam assim, que as forças policiais mantivessem uma possível vigilância.

As formas de ocupação do espaço público pelas festas também era feito em consonância com os ideais de moral e bons costumes. Reafirmo que não há definições muito bem definidas para o que essas categorias significam, pois parece um conjunto de regras fluidas, partilhadas pelas elites e autoridades de forma tácita, mas não necessariamente codificados em alguma norma.

Como afirma Pierre Bourdieu, “Entre os agentes e o mundo social há uma relação de cumplicidade infraconsciente, infralinguística”, pois os indivíduos costumam usar em seu cotidiano “teses que não são colocadas como tais”. (BOURDIEU, 1997, p. 143) e que seriam espécies de *códigos não codificados*. São também meios pelos quais os grupos dominantes buscam um controle social mais amplo, na medida em que reveste a autoridade de plenos poderes de ação inseridos em tais categorias.

A análise dos jornais permite compreender de forma mais abrangente a construção simbólica do espaço urbano. Na medida em que mostram as tensões entre as diversas formas de ocupação da cidade pelos indivíduos que nela habitavam. Para

melhor entender essa questão transcrevo abaixo uma matéria publicada no Diário do Maranhão em 1910.

Poderá haver couza mais detestável do que o batido descadenciado e sem harmonia das caixas acompanhado do cantarolar dezajeitado com que, entre nós é festejado o Divino Espírito Santo? Haverá ouvido que se conforme com essa algazarra infernal que livremente percorre as nossas ruas? É impossível: nem mesmo as pessoas mais chegadas á religião podem suportar-a, penso. Não condeno a festa, absolutamente não a reprove, mas o que não posso é ouvir essa cantilena choroza sem que tenha dezejo irrezistível de furar todos os tambores e calar a boca clangoroza das festeiras. Nem temos o direito de estar tranquilos em nossa casa ás vezes quando, mais que nunca, precisamos do silencio?!

Passava ontem por uma das nossas melhores ruas, quando ouvi ao longe o alvoroço dos tambores, entremeiado pela mais que infame voz de uma festeira que tentava com os seus improvisados versos, fazer desaparecer a humanidade, ou, quem sabe, calar alguma creança manhoza que lá estrebuxava em gritos, aterrorizando-a. E era tal a melodia desse concerto que eu, completamente alheio, como sou á materia de canto, me senti aterrorizado.

Vinha-me aos ouvidos a sensação de coaxar de mil rãs confuzamente com o som que obtemos batendo noutras tantas latas velhas. Para o estrangeiro que vizita qualquer uma de nossas cidades não pode haver peor impressão que a causada por um desses atrasados festejos, mais próprio para as região (sic) do Congo do que para o Maranhão, que goza do melhor conceito pela sua civilização.

Não raras são as vezes em que nestas festas, onde o alcool corre com profusão, regando a guela seca das cantoras e convivas aparecem os disturbios, de onde saem muitos para o hospital ou para o cemiterio.

No interior ha o arraigado habito do mastro, que já tem esmigalhado craneos na sua queda vertijinoza.

Portanto, mãos a obra.

Parte desta tarefa compete, na minha fraca opinião, á igreja e a outra a quem de dever. Que dentro de pouco tempo possamos gozar os deleites do sono da madrugada e ter os ouvidos livres do rufo duradouro dos tambores festivos. (Diário do Maranhão, 24/05/1910).

O autor do texto afirmava que não era contra a festa, mas contra o som das caixas que, segundo ele, incomodavam ao passar livremente pelas ruas da cidade, sendo impossível de suportar, mesmo pelos devotos. Ao dizer que o evento se processava em uma das melhores ruas da cidade percebe-se que havia uma divisão dos espaços urbanos e, conseqüentemente, em cada um desses espaços havia uma lógica de funcionamento e organização que permitiam ou não certos acontecimentos.

No entendimento do correspondente do jornal nas “*melhores ruas*” de São Luís não deveria ser permitido caixeiros do divino tocando instrumentos desse “*atrasado festejo*”, já que o espaço das melhores ruas deveria ser destinado apenas aos costumes da elite civilizada. Tratando a questão em termos evolutivos, o redator concebia que a Festa do Divino era atrasada porque relacionada ao incivilizado

continente africano, cujas características legadas ao Maranhão deveriam tomar lugar em espaços determinados para tal fim, ou seja, afastado das melhores ruas.

A tácita oposição entre melhores e piores espaços divide o ambiente em dois, criando uma configuração que não é meramente física, mas condicionada à circulação de pessoas. O recorte do espaço diz respeito às práticas dos indivíduos e não a uma questão unicamente marcada pela percepção das distâncias físicas, sendo, portanto, humana.

Os espaços da cidade, como centro e periferia, não devem ser naturalizados, ou tomados como realidades fixas. São, antes de tudo, resultados de representações sociais aplicadas às relações sociais que nele ocorrem. Eram tempos de reformulação dos ideais de cidade e de sociedade tendo em vista a reconfiguração dos espaços a partir de novos referenciais histórico, econômicos, políticos e culturais.

Com o controle da *coisa pública* passando para a mão de novos sujeitos, a cidade passa a ser o palco central da vida política e também um espaço de disputas na medida em que as reformas urbanas geravam novos processos de exclusão social.

O crescimento acelerado gerava moradias irregulares e figuras populares inusitadas transitavam pela cidade: a preta-mina cozinheira, os engraxates mestiços, os carregadores, as doceiras, os capoeiras, os vendedores de leite em domicílio, o baleiro ou o cura a oferecer proteção. Todos conviviam com uma nova burguesia que aos poucos se separava do campo e tinha agora nas cidades seu quartel-general. (SCHWARCZ, 2012, p. 39).

O discurso das melhores e piores ruas retrata essas divisões simbólicas dos espaços tendo como base quem teria a possibilidade de ocupá-lo. O projeto reformista dos espaços é também um processo civilizador, na medida em que busca criar ou reforçar relações sociais tendo como base

[...] novos critérios de alteridade racial, religiosa, étnica, geográfica e sexual. Marcadores sociais de diferença dos mais vigorosos porque condicionados por realidades e hierarquias sociais, mas moldados por critérios considerados racionais e objetivos – porque biológicos -, faziam agora grande sucesso. Um novo racismo científico, que acionava uma pletera de sinais físicos para definir a inferioridade e a falta de civilização, assim como estabelecer uma ligação obrigatória entre aspectos “externos” e “internos” dos homens. Narizes, bocas, orelhas, cor de pele, tatuagens, expressões faciais e uma série de “indícios” foram rapidamente transformados em “estigmas” definidores da criminalidade e da loucura. O resultado foi a condenação generalizada de largos setores da sociedade, como negros mestiços e também imigrantes, sob o guarda-chuva seguro da biologia. (SCHWARCZ, 2012, p. 21).

Em São Luís, a preocupação com a reformulação do espaço diz respeito a uma série de questões, como a saúde pública e os princípios da higiene. Como apontado

anteriormente, a lei que organiza o Serviço Sanitário do Estado do Maranhão é de 1904 e estabelece um vasto código de leis que transforma essa instituição em um marco regulatório das relações sociais.

O certo é que, só depois de superados os impasses fundamentais à consolidação do novo regime, o que se deu por volta de 1902, principalmente a partir do governo Rodrigues Alves (1902-1906), é que os crônicos problemas das condições de salubridade urbana e da escassez de serviços públicos começaram a despertar o interesse real do estado brasileiro. Até então, não era só a Capital do Maranhão que estava pesteada; a Capital da República também o estava – o Brasil todo era um país pestilento. (PALHANO, 1988, p. 152).

De acordo com os princípios do saber biocientífico da época, as “pestes”, enquanto situações de doença generalizada da população brasileira, não estavam ligadas unicamente às condições de vida dos indivíduos, mas aos próprios indivíduos, que precisavam ser curados, corrigidos e reconfigurados, assim como o espaço urbano.

Sidney Chalhoub (1996, p. 29) ressalta que nesse período é fortalecida a “metáfora da doença contagiosa”, ligado às classes pobres. O risco de contágio não dizia respeito unicamente às doenças (pestes), mas, sobretudo, às formas de vida consideradas inadequadas aos ideais de civilização, como o toque de tambores e caixas, as formas de falar, os odores, as cores, as expressões corporais entre tantos outros elementos elencados nas combativas matérias de jornais.

Acredito, assim como demonstra CHALHOUB (1996), SCHWARCZ (2012), PRIORE (2017), CORREIA (2006) e PALHANO (1988), que a questão da organização das cidades no entre séculos não era unicamente de ordem física e material. A alargar ruas e modernizar instalações públicas era parte de um processo que objetivava fundamentalmente o aspecto humano.

Esse discurso da modernidade, atrelado unicamente aos aspectos urbanos e às políticas de higienização tende a camuflar que a maior preocupação era corrigir as práticas dos indivíduos, porque não bastava ter as “*melhores ruas*” no Maranhão quando as “*práticas eram típicas do Congo*” e distantes da civilização.

Esse é o cerne das representações sociais da matéria de jornal citada acima. Como aponta Raimundo Palhano, a criação das instituições de serviço público em São Luís pode ser caracterizada por essa tentativa de regular as ações dos indivíduos tendo como base pressupostos científicos. Novamente, é preciso ressaltar que se olharmos a questão apenas pelas ideologias que baseavam as ações das instituições não

conseguiremos avançar muito no que tange a compreensão da organização do espaço público.

É preciso entender que a modernização foi um conjunto de ideias e ações projetadas para ocorrerem de cima para baixo, mas que na execução dessas ações uma série de fatores influenciaram na construção das instituições e das ações regulatórias. As matérias, como a que foi citada acima, são exemplos de como havia uma diferença entre o que as elites pensavam para a cidade e como as coisas de fato se processavam.

Assim como a chefatura de polícia reprimia determinados eventos urbanos também os liberava, ora liberando, ora proibindo o funcionamento dessa instituição oscilava de acordo com a ação dos seres humanos que nela trabalhavam. Nesse sentido devemos entender que os serviços públicos eram pensados segundo pressupostos científicos e impessoais, mas eram executados por seres humanos de carne e osso, “repletos” subjetividade.

Além disso, a execução desses mesmos serviços oscilava por falta de condições materiais. Nos momentos em que epidemias se faziam presentes, por exemplo, os indivíduos recorriam aos serviços disponíveis e muitas vezes aqueles oferecidos pela administração pública falhavam.

Não raras eram as reclamações nos jornais da falta de vacinas, de remédios e de recursos médicos e hospitalares para conter o avanço das “pestes”. Isso forçava a criação de novos caminhos e itinerários da cura, que ganhavam corpo e força nas falhas de um sistema administrativo que foi pensado justamente para controlar o que considerava como errado.

Algo semelhante se observa no controle as práticas lúdicas, como as reuniões e batuques. Império e República foram incapazes de executar a legislação construída por eles próprios por falta de recursos. Desde o início do século XIX os batuques eram proibidos, com o século XX novas interdições viriam e mais uma vez o que se observa é a incapacidade dos governantes em executar o controle previsto nos códigos de lei.

Em São Luís, faltavam remédios, faltavam espaços nos hospitais, faltavam médicos e faltavam policiais para patrulhar a cidade e averiguar suspeitas de atividades ilícitas. Assim os pajés, apesar da repressão, conseguiam se situar em um sistema que tinha suas falhas. Dessa forma, qualquer análise muito rígida e fixa não vai conseguir perceber toda a fluidez das ações humanas na cidade.

Os códigos de posturas e demais regulamentações demonstram que o espaço construído sob a égide da modernização deveria ter regras de ocupação e creio que a questão de cidadania levantada por José Murilo de Carvalho (1990) também é atravessada por esse elemento, na medida em que as regras de ocupação baseavam-se no princípio da exclusão, que também era um dos princípios organizacionais do Estado brasileiro republicano.

Como observa Chalhoub (1996).

Tal ordem de ideias iria saturar o ambiente intelectual do país nas décadas seguintes, e emprestar suporte ideológico para ação saneadora dos engenheiros e médicos que passariam a se encastelar e acumular poder na administração pública, especialmente após o golpe militar republicano de 1889. Mas insistir na importância de conceitos como “civilização”, “ordem”, “progresso” e outros afins – os correlatos como “limpeza” e “beleza”, e os invertidos, tais como “tempos coloniais”, “desordem”, “imundice” etc. – não nos leva muito além da transparência dos discursos, da observação da forma como eles se estruturavam e daquilo que eles procuravam afirmar na sua própria literalidade, e através da repetição *ad nauseam*. (CHALHOUB, 1996, p. 35).

Essa ideologia da modernidade e higienização consubstanciava uma miríade de elementos relativos aos indivíduos, mas permanecer na literalidade do que os cientistas diziam não permite avançar naquilo que as práticas significavam. A cidade é caracterizada por diversas linguagens ou *gnoses* (MIGNOLO, 2003)<sup>65</sup>, ou seja, códigos pelos quais os indivíduos conhecem e reconhecem a si e o espaço ocupado.

A intenção reformadora dos costumes e da cidade articulada, com o projeto de civilização e urbanização na passagem do século XIX para o XX, trabalha diretamente com esses códigos na medida em que busca impor apenas uma linguagem ou uma gnose hegemônica.

Centro e periferia, cidade (urbe) e subúrbio (suburbium) são antes de tudo espaços dinâmicos, que variam de acordo com as representações sociais. São temporais, contingenciais e que não obedecem rigidamente a um desenho urbanístico moldado pelas ruas ou endereços, podendo fazer referências às experiências e relações sociais que neles se desenvolvem.

São Luís no fim do século XIX era, assim como o mundo colonial apresentado por Frantz Fanon (1968), um ambiente dividido em dois. Não em duas

---

<sup>65</sup> Walter Mignolo (2003) usa o termo *gnose* para referir-se à conhecimentos em geral, incluindo tanto os conhecimentos científicos tidos como verdadeiros e quanto aqueles que foram rechaçados por este último. Essa lógica de saberes é vista pelo autor como um campo de batalha em que um conhecimento busca se sobrepor ao outro.

metades, mas no sentido binário em que um polo exclui o outro. O projeto civilizacional previa a exclusão e não a conciliação e o suburbano deveria sofrer um processo de subalternização a fim de não interferir no mundo do centro. Civilizar o bárbaro, nesse contexto era expurgá-lo para longe ao mesmo tempo em que impunha limites a sua existência dentro do mundo que não lhe pertencia.

Segundo esse raciocínio, periferia ou subúrbio podem ser vistos não apenas como espaços que se localizam distantes de um ponto central das cidades, mas um espaço que pode ser assim caracterizado pelas sociabilidades dos sujeitos que nele habitam. As distancias nesse caso são simbólicas.

Refletindo sobre as reformas urbanas do Rio de Janeiro percebe-se um processo de expurgo da população pobre, a partir da demolição dos cortiços e de acordo com as novas regras de ocupação do espaço público. Sendo o caso mais conhecido na historiografia, uma vez que a cidade era a capital da nascente república e conseqüentemente o seu centro nervoso, há a tendência em generalizar os processos ocorridos na capital carioca, para as outras cidades.

De fato, faz sentido pensar que a *metáfora do contágio e das classes perigosas* implicava no expurgo e na criação de cordões de isolamento (e porque não sanitários) para os grupos perigosos. Como indica Evaldo Barros (2007), os grupos de Bumba meu Boi<sup>66</sup>, foram impedidos em alguns momentos de adentrarem aos limites da cidade de São Luís.

Pelo menos desde o século XIX, é possível verificar encontros violentos envolvendo grupos de bumba-meu-boi, a intervenção policial, a proibição oficial, bem como a evidência de que os bois eram praticados por escravos ou gente vista pelas elites como de ínfima qualidade. Entretanto, estas práticas e representações em direção aos bumbas não foram absolutas. Do século XIX ao XX, as tentativas de banir os bumbas de quaisquer lugares ou de se proibir oficialmente que eles fossem ao centro das cidades, particularmente de São Luís, foram descontínuas. Apesar de não ter sido possível mapeá-las em todos os anos, pela falta de documentos escritos para tal, pode-se notar que as portarias e outras ações policiais em direção aos bumbas não foram uniformes. É mais fácil afirmar que demonstrar que houve um total afastamento do bumba-meu-boi da área urbana de São Luís, e que só havia preconceito e depreciação em relação aos bumbas por parte das elites. O que se constata é que aquele afastamento foi o movimento freqüente até início

---

<sup>66</sup> “Parte de um grande conjunto de manifestações culturais populares, as brincadeiras de boi estão entre as mais difundidas no Brasil, Brasil, fazendo-se presente, por exemplo, no Maranhão (bumba-meu-boi, bumba-boi), Amazonas e Pará (boi-bumbá), Bahia (boi-duro), Rio de Janeiro (boi pintadinho), Santa Catarina (boi-de-mamão), Rio Grande do Norte (boi calemba), Paraíba (cavalo-marinho). Geralmente há em conjunto com a dança e a música teatros cômicos, que relacionam-se ao denominado auto do boi, registrado pelo menos desde o século XIX e presente na tradição oral.” (BARROS, 2007, p. 104, nota 103).

dos anos 1950, e a depreciação dominante até a década de 1920. (BARROS, 2007, p. 117).

Quando o assunto eram os pajés, creio que as ações repressivas da polícia não se resumem em criar um cordão de isolamento para evitar o “*contágio*”. Na medida em que os policiais vão além das fronteiras das áreas centrais da cidade (das “*melhores ruas*”) verifica-se que a intenção era eliminar a prática da pajelança do meio social e não aplicar qualquer regra com um grau de permissividade.

Parte dos casos de pajelança registrados nos jornais dizia respeito às áreas centrais da cidade, isto é, ao núcleo urbano propriamente dito. Esse espaço com maior concentração populacional herda o traçado e a conformação dos tempos coloniais e também herda dos tempos coloniais a forma como é percebida pelos sujeitos, como vimos na matéria transcrita acima.

O mapa abaixo dá uma pequena noção do que era a área central da cidade, ou seja, o núcleo urbano. Verifica-se que as áreas à leste a ao sul da ilha de São Luís no ano de 1923 ainda não se encontravam urbanizadas, e caracterizava por regiões livres e de mata ou ocupada por sítios e chácaras. Serão nessas áreas que teremos o processo de ocupação não controlado pelo poder público, que darão origem às denominadas regiões de subúrbio ou bairros populares.

Figura 31 Mapa área central de São Luís início do século XX. (Núcleo da Cidade).



Como afirmado acima, é muito provável que as “*melhores ruas*”, estejam situadas nessa área central, que já haviam sido urbanizadas, recebendo calçamento, iluminação e obras de drenagem. Além disso, o traçado retilíneo das ruas demonstra uma ocupação planejada até certo ponto, o que já não vai ser possível observar nas áreas consideradas como subúrbio, como a região do Codozinho, registrada na imagem abaixo.

Figura 32 Bairro do Codozinho (Início do século XX).  
(Google Imagens)



Essa oposição entre *melhor e pior* ou entre *belo e feio* é sustentada pelas diferenças entre os espaços urbanos, oriundas das formas como e por quem a cidade foi ocupada ao longo do tempo. As áreas que hoje consideramos como *nobres* nada mais são do que aquelas em que as elites de um determinado momento ocupam e conforme estas migram, as áreas também mudam de *status*.

**Figura 33 Largo da Igreja do Carmo, exemplo de área urbanizada (CUNHA, 1908)**



As referências ao status do espaço podem ser vistas também na matéria abaixo.

Ha um templo de pagelança á rua da Palha, entre ás de S. Pantaleão e a das Creoulas, **predio nobre**, sob n. 16. Onde o S. Comodongo é diariamente immolado.  
 À polícia.  
 (A Campanha, 10/09/1903, grifo meu).<sup>67</sup>

O prédio nobre era em uma região central, bem distante da região do Cutim (hoje bairro do Anil), área que no início do século XX era considerada como limite da capital.

Chega ao apogeu da immoralidade a pagelança, em nossa terra. Até no Cutim, que não peca lá por inocente, a coisa vai de vento em popa, porque também... ca e la, *mas fadas*, há.  
 Com vistas a polícia.  
 (A Campanha, 10/09/1903)

*Até no Cutim*, uma área distante ou que, por alguma razão, não se pensaria que poderia haver pajés, os rituais de pajelança ocorriam sem maiores interrupções. É

---

<sup>67</sup> Nas matérias sobre pajelança encontramos algumas referências sobre animais que são retirados dos corpos dos doentes como a materialização do mal ao qual estava acometido, como lagartixas, aranhas e besouros ou parte desses animais. Comodongo, na matéria, deve ser a referencia aos camundongos, que muito provavelmente eram vistos como parte dos animais que apareciam nas curas.

provável que o informante do jornal tenha feito referências entre o *cá* (o Cutim) e o *lá*, (São Luís), para mostrar que a pajelança ocorria com certa frequência e sem maiores impedimentos em todos os “cantos” da ilha de São Luís, sem distinção de espaços.

### 3.4 O “*sacerdos magnus*” Papai César.

Papai César ou Pai César Pajé, como era conhecido Silvino de Brito – ou José Silvino de Brito ou Silvino Jose de Brito – era referenciado na memória oral dos terreiros de São Luís como um chefe de terreiro. Segundo informação de Sergio Ferretti, Pai César era citado por Dona Enedina da Casa das Minas como alguém que mantinha contato com aquele terreiro.

Segundo Mundicarmo Ferretti:

Segundo informação da falecida Isabel Mineira, de Cururupu (cidade do litoral ocidental maranhense), os botos eram também recebidos no passado no terreiro de Papai César, um dos mais antigos de São Luís, que, segundo ela, já existia no bairro da Madre Deus quando começou a funcionar o da Turquia, que comemorou seu centenário em 1989. Conforme Dona Isabel, no terreiro de Pai César, os botos usavam bengala, dançavam com uma cartolinha na cabeça e falavam “fanho” (com voz nasalada) (FERRETTI, M. 2000 p. 75, nota 3)

Segundo Nicolau Parés:

Em meados do século XIX, as expressões mais comuns no português para se referir ao dirigente masculino de um candomblé eram “papaie”, “pai do terreiro”, além de outras como “presidente”, “grande-mestre”, ou “grande-sacerdote”. Já para a liderança feminina utilizavam-se termos como “mamãe”, “mãe do terreiro”, “rainha”, “grã-mestra” ou “sacerdotisa”. Embora nesse período já apareça registrada a expressão “pai de santo”, esta, como sua correlata “mãe de santo”, foi de uso relativamente mais recente. (PARÉS, 2016, p. 335).

É lugar comum nos trabalhos sobre o Tambor de Mina, ou até por conta da generalização do modelo ritual jeje e nagô, afirmar que uma das características das religiões afro-brasileiras em São Luís é a sua origem ou a dominância do feminino. A figura masculina à frente dos terreiros seria algo conhecido somente a partir de meados do século XX.

Pouco se fala sobre a figura dos homens que conduziam ou chefiavam terreiros no fim do século XIX e que também fazem parte do cenário afro religioso.

Muito provavelmente por estarem ligados à pajelança, os homens foram esquecidos ou ficaram em segundo plano. Amélia Rosa, considerada “Rainha da Pajelança”, tampouco foi vista – a exceção dos trabalhos de Mundicarmo Ferretti – como precursora de algo ligado ao campo religioso dos terreiros.

Os registros localizados sobre Pai Cesar no período estudado não são muitos, mas possuem uma quantidade de detalhes que nos permitem compreender algo sobre as suas práticas.

Os pagés

Trazem nos a noticia de que a policia fez a noute passada uma excellente colheita, lá para o Cutim, agarrando os devotos de ambos os sexos que tanta credulidade mostravam pela maravilhosa cura do grande *chefe*. Sobe a 12 o numero de tão felizes mortaes.

Bem será que esta caça seja seguida de outras, e com o mesmo resultado.

Remettidos pelo subdelegado Pinto deram hoje entrada em S. João os 12 crentes, com o chefe Silvino Jose de Britto, e 2 creanças.

Amanhã daremos outros pormenores.

(Diário do Maranhão, 10/12/1896).

A notícia não fala em Pai César, apenas faz referência a sua liderança à frente de um número considerado de pessoas que foram presas naquele momento e que, muito provavelmente também estariam participando dos rituais. Como prometido, o jornal escreve uma nova matéria sobre essa prisão, dessa vez bem mais detalhada.

Em complemento á noticia, que hontem demos, da vinda dessa *celebre* gente, abaixo inserimos o officio com que a auctoridade policia do Cutim a fez apresentar ao Dr. Chefê.

Na policia foram recebidos, pertencentes a essa cafila de mulheres preguiçosas e especuladoras, e de homens, que só se entregam a vida de ladroeira e devassidão, estes objectos:

1 cesta com roupas do uso nas festas.

9 rozarios de contas de côres

1 dito de conta douradas e de cores.

1 cordão de ouiro com bugigangas.

1 broche de ouro ordinario.

1 cabaça pequena.

1 dita grande

1 quadro com os retratos coloridos de todos os Papas.

1 turbante feito de paninhos cor de roza e azul.

1 Estola comprida da mesma fazenda.

1 especie de chocalho.

-

A policia deu prompto emprego a esses vadios, emprego que deve continuar, e expôl-os aos olhos do povo para assim envergonhal-os. Ha muita rua a limpar, largos a capinar, e pedras a carregar, emprego muito decente e diverso desse, a que se entregam, e onde tem entrada todos os vícios.

É este officio, a que nos referimos, e pelo qual o leitor fará ideia da importancia dos figuroes e figuronas, sacerdotiza, Papas etc.:

SUBDELEGACIA DE POLICIA DO CUTIM

Maranhão, 10 de Dezembro de 96.

Illmo. Sr. Doutor Chefe de Policia.

Doze vagabundo, 3 homens e 9 mulheres, faço comparecer escoitados a vossa presença.

Essa canalha em nº aproximado a cem, reúne-se diariamente, ora no logar arêal, ora no logar Filipinho, onde a meia noute de hontem os achei reunidos em solemne sessão de pagé essa detestavel profissão que tanto prejudica a nossa sociedade, directa e indirectamente.

O mulato de nome Cesar, é o Chefe supremo, pelo que é conhecido por seus vassallos por - <<Dom Martins>>

O preto Martiniano, secretário d'aquelle, typo que V. S<sup>a</sup>, conhecerá de gatuno, com toda malicia e perversidade, é tambem, conhecido e tido por Sinhásinha.

Os outros dez, são pessoas auxiliares etc. etc. e morão, segundo dizem:

Catharina Belfort, na rua de Santa anna.

Claudina Carmos, rua Formosa.

Amelia Cascaes, rua da Cruz.

Filomena Quadro, rua da Cotovia.

Joanna, (mas chama se Martinha) rua de Sant'-anna

Henrique Clemente de Souza, mora no Felippinho.

Victoria Maria e Isabel Porto, no mesmo logar.

Andreza Vieira Jesus, moradora na praia de Santo Antonio.

V. S<sup>a</sup> recto como é no cumprimento de seus deveres, de certo que tomará energicas providencia, para que de uma vez para sempre deixem essas pessoas de continuar com a vida que até hoje tem seguido.

Faltão, e V. S<sup>a</sup> mande-os vir a sua presença.

Thomaz Araujo, preto que foi açougueiro - chamado <<Rei de Pombal>>

Filomena, mulata, gorda, chamada. <<Don Floriano>> e mora na calçada do açogue.

O Subdelegado de Policia

José Pinto Dias de Souza

(Diário do Maranhão, 11/12/1896).

A matéria é grande, pois o jornal reproduz com entusiasmo o officio do subdelegado de policia do Cutim, endereçado ao Chefe de Policia, contando a prisão dos pajés. No documento (original no Anexo 08), são listados os nomes de todas as pessoas presas, dando destaque para o “chefe supremo”, “o mulato de nome César” e o seu secretário “o preto Martiniano”.

Essa é uma das matérias de jornal em que os indivíduos são racialmente classificados, como negro ou mulato. Essa informação é significativa, pois, segundo o falecido Pai Euclides Ferreira (2008), pai de santo que se interessava bastante pela história dos terreiros afirmava que pai César era nigeriano. Essa informação, uma das poucas publicadas sobre César, é conflitante com a classificação feita pelo subdelegado.

Nota-se, ainda, que algumas das pessoas tiveram registradas as formas como eram conhecidos no terreiro. Pai Cesar era “*Dom Martins*”, Martiniano era

“*Sinhásinha*”, Thomaz Araújo (preto) e Filomena (mulata), que não foram presos, mas que segundo o subdelegado deveriam ser chamados à comparecer na chefatura eram “*Rei Pomba*” e “*Dom Floriano*”, respectivamente.

O nome Dom Floriano foi identificado como um gentil<sup>68</sup> recebido em terreiros de São Luís em uma lista de entidades elaboradas por Mundicarmo Ferretti (2000). Os demais não foram localizados, mas aparentam serem entidades de origem não africana, algo que novamente vai de encontro à referência da origem africana de Pai César e de seu grupo.

Por essa razão e por haver, entre os objetos apreendidos, um “*cesto com roupas de uso nas festas*” é possível inferir que não era somente Pai César quem possuía paramentos para os rituais (roupas e rosários de contas), embora muito provavelmente fosse ele quem conduzisse os rituais com o maracá (chocalho) apreendido.

Por outras pessoas provavelmente incorporarem entidades, percebemos que havia uma estrutura ritual que sugeria a participação de mais de uma pessoa nos rituais, seja como dançantes ou como assistentes (ou *auxiliares*, na linguagem do ofício transcrito). Destaca-se que apesar de um número elevado de pessoas que, ao que tudo indica participavam dos rituais, não foram apreendidos tambores.

De certa forma esse ritual se aproximaria dos rituais coletivos dos terreiros, ao mesmo tempo em que se afastava desses pela inexistência de tambores. Não obstante, esse ritual também se afastava do ritual de cura caracterizado por uma relação direta entre pajé e doente sem a participação de terceiros.

Enquanto no tambor de mina há uma dança coletiva das diversas dançantes ou filhas-de-santo, na pajelança o curador quase sempre dança só. No que diz respeito ao acompanhamento musical, na mina nagô a orquestra consiste geralmente em um par de tambores horizontais chamados batás ou abatás, um sino de metal chamado ferro ou gã, e algumas cabaças (chocalhos feitos de cabaças envoltas por uma malha de contas); na grande maioria dos terreiros maranhenses existe ainda um longo tambor vertical chamado tambor da mata. Na mina jeje, também se usa gã e cabaças, mas em lugar dos dois batás e do tambor da mata há um conjunto de três tambores chamados hum (o grande), humpli (o do meio) e gumpli (o menor). Essas formações instrumentais contrastam com a da pajelança “tradicional”, em que as curas não eram acompanhadas com tambores, mas apenas com pequenos pandeiros, palmas e

---

<sup>68</sup> Segundo Mundicarmo Ferretti (2000, p. 73-74) as entidades espirituais do Tambor de Mina podem ser divididos da seguinte forma: Voduns e Orixás: entidades de origem africana e geralmente associados a santos católicos; Gentis: nobres, geralmente europeus, as vezes confundidos com orixás e também associados a santos católicos; Gentilheiros: fidalgos classificados como caboclos e que não pertencem a cristandade europeia; Caboclos: protetores espirituais cuja origem não remete à África, porém podendo ter origem nobre, mas com vida terrena ligada a grupos fora do mundo nobre; Índios e Selvagens: entidades de origem nativa brasileira e que não seguem as normas do mundo civilizado; Meninas: entidade femininas e infantis que não participam dos rituais, sendo homenageadas separadamente.

às vezes cabaças, como até pouco tempo atrás se via em São Luís [...] (PACHECO, 2004, p. 51-52).

O jornal Pacotilha também noticiou a prisão do grupo de Pai César, no entanto, sem citar o documento do subdelegado ou dar mais detalhes sobre o caso, a não ser a situação vexatória pela qual tiveram que passar os indivíduos que foram presos ao servirem de audiência para as pessoas que foram à frente da chefatura de polícia para vê-los ou pelo fato de terem sido obrigados a tratar dos cavalos da polícia.

#### Os Pagés

É voz corrente desde hontem á tarde que a polícia do Cutim penetrou numa <<synagoga>> de pagés, naquellas immediações e catratiou os <<crentes>> e o <<sacerdote>>, remetendo-os para a estação de S. João, onde naturalmente foram fazer preces d'outro genero.

O nosso povo que saboreia os espetaculos d'esta natureza, não perdeu a occasião de passar em frente da estação para conhecer os <<feis>> da seita, perturbada nas suas funções pela intrujice do sr. subdelegado Pinto, do Anil, que preparou e dispoz as cousas de tal maneira que surprehendeu os devotos nos seus ritos.

Diz-se que o <<sacerdos magnus>>, interpolado sobre suas curas, declarou com toda a confiança no poder de seus feitiços, ter tirado um leitãozinho do ventre d'uma das suas doentes e que uma das suas ajudantes confessara ter tirado uma colher de prata e um cordão de outro do ventre d'outra.

E isto com todo o <<aplomb>> apesar do riso escarninho dos circsumstantes. Mas.. Oh crueldade! As sacerdotisas que tiravão colheres de prata e cordão de ouro da barriga dos outros tiveram hontem a noite rebaixado o seu alto ministerio e foram vistas alumiadas por um guarda, que deitado as vigiava, limpando a cavallariça da policia...

E assim tão importante dignidades passaram dos maracás, dansas e outros regalos a limpeza do estrume dos cavallos e ao percevejo da estação.

Forão em n. de 12 pessoas presas na sessão da pagelança.

(Pacotilha, 11/12/1896)

Nessa matéria, dão detalhes sobre o processo de extração de objetos do corpo dos doentes, como a materialização do mal e a comprovação do processo de cura ritual. Apesar de tratar a questão com escárnio, quatro dias depois no mesmo jornal em uma matéria intitulada *Agulhetas*, assinada por *Japiassú*, personagem já conhecido, publica uma crítica tanto à pajelança, a forma como a legislação a trata e principalmente à forma como o subdelegado escreve o ofício.

Nessa mesma matéria, há uma referência à Benedito Leite, figura importante da política local entre o final do século XIX e início do XX. Chamado de “mestre”, Benedito Leite é apresentado como um mandatário local muito próximo à pajelança, razão pela qual os pajés “mereciam” o devido respeito uma vez que praticavam uma profissão como outra qualquer.

Benedito Leite foi governador do Estado do Maranhão entre 1906 e 1909, quando faleceu aos 52 anos de idade. Antes de ser governador foi eleito para Deputado Federal (1889) e para Deputado Estadual (1895), período em que construiu seu grupo político ligado ao partido conservador por onde exerceu poder de mando mesmo não ocupando o cargo executivo.

Leite fundou o jornal o Federalista para exercer a função de difusor de suas ideias políticas, que contava com a oposição do jornal Pacotilha. (LIMA, 2010). Como é possível observar na citação a oposição política feita pelo periódico ao grupo político de Benedito Leite, fazia a associação entre estes indivíduos e a pajelança para desqualificá-lo, chamando-o de mestre, a semelhança de como eram chamados os pajés.

Era o momento de estruturação do estado oligárquico e de reestruturação das elites políticas nas instituições públicas (FAUSTO, 2009; MATTOS, 2012). Um período de intensas disputas políticas que tomavam rumos variados e no caso do Maranhão, com as acusações de participação em rituais de pajelança seja para desqualificar ou para pedir benefícios aos pajés.

Mas, enquanto o <<mestre>> delira, discreteiemos com estimavel collega do <<Diário>> a proposito de <<pagés>>.

O estimavel collega registrou em sua edição de 11 do corrente o officio com o que o sr. subdelegado do Cutim fez comparecer á presença do chefe de policia <<dose vagabundos>> expressão do officio.

Pois bem. A dose vagabundos o subdelegado refere-se n'estes termos que reproduzimos sem tirar nem pôr:

<< Essa canalha em n. aproximado a cem, reúne-se diariamente, ora no logar arêral, ora no logar Fillippinho, onde á meia noute de hontem os achei reunidos em solemne sessão de pagé essa detestavel profissão que tanto prejudica nossa sociedade, directa e indirectamente>>

Admittido que dose, sem mais nem menos, sem zero a direita, possa approximar-se de cem, passemos a notar a novidade do estylo official em que a autoridade desce da esphera serena da justiça para, obedecendo aos influxos das paixões injuriar aos dose - <<essa canalha em numero aproximado a cem>>.

Agora observemos o subdelegado que é um homem, com mulher e filhos, sahido de sua casa para á meia noite ir surprehender esses dose individuos em solemne sessão de pagé essa detestavel profissão, como se diz no officio.

Homem mao! Nem o amor dos tenros filhinhos o conteve e lá foi elle a meia noite perpetrar um desacato a constituição federal - obstar o exercicio de uma profissão! Esse homem não tinha somno. Em verdade *vigilantibus et non dormientibus succurit jus*<sup>69</sup>.

Mas, não! o subdelegado não andava a socorrer a justiça. Interrompendo o exercicio de uma profissão detestavel embora no conceito da autoridade e obstando á livre pratica de um culto (porque o <<Diario>> fala por sua vez em sacerdotisas, papas) o subdelegado do Cutim exorbitava.

[...]

E no dia seguinte o estimavel collega do Diario publicando que a policia deu prompto emprego aos olhos do povo para assim envergonhal-o e

<sup>69</sup> Algo como: “*a lei auxilia quem não dorme*”.

acrescentando em officiosa inculcação que ha muita rua a limpar, largos a capinar e pedras a carregar, emprego muito decente e diverso desse>>

De accordo quanto a decencia e diversidade do emprego, mas em que disposição de lei se firma a policia para expor o cidadão brasileiro á irrisão publica, obrigando-o a capinar praça e limpar as ruas, serviço que aliás incube à municipalidade?

[...]

Japiassú

(Pacotilha, 15/12/1896)

É interessante perceber como a crítica ao subdelegado vai se generalizando e passa a ser uma crítica à suposta defesa que alguns indivíduos fazem da pajelança e que permitem que esta se desenvolva com certa “liberdade” a ponto de ser transformada em uma profissão. Utilizar a pajelança como forma de tecer críticas ao cotidiano de algumas pessoas para falar mal da política, como veremos a seguir.

Retornando à figura de Papai César, as matérias dos jornais não fazem referência à presença de tambores, muito provavelmente pela necessidade do grupo chefiado pelo pajé ter de se deslocar constantemente para realizar seus rituais. No ofício do subdelegado do Cutim, há a informação de que César realizava sessões no Areal e no Filipinho, ambas as localidades também distantes do centro da cidade.

Entre as pessoas presas apenas duas delas moravam no Filipinho, todas as outras moravam no núcleo urbano da cidade, sugerindo assim um deslocamento. É difícil precisar porque ocorria o deslocamento. Pode ser que César realizasse atendimentos onde era chamado e para lá deslocava o seu grupo ou que tivesse um espaço destinado para os rituais religiosos em uma área distante com a intenção de fugir do raio de ação da polícia.

Ambas as hipóteses podem ser vistas como possíveis. A primeira possibilidade teria relação com o trecho da matéria que fala das ocorrências em diferentes lugares, a segunda pelo fato de Pai César ter solicitado uma licença para “angariar alguns donativos” para a “festejar o Divino Espirito Santo, em sua caza particular á Estrada do Caminho grande” (Pedido de Licença para Festa, 07/03/1896 - Anexo 09) <sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Nota-se que a escrita do pedido de licença possui uma grafia mais tremida e difere do padrão estético dos documentos elaborados por pessoas com habilidade na escrita. Em comparação com o outro documento em que Pai Cezar pede nova licença (Anexo 10) há uma diferença na caligrafia. Além disso, no documento de 1896, algumas palavras grafadas reproduzem a forma como eram faladas, isto é, Silvino foi grafada *Sirvino*, Polícia foi grafada *Pulicia* e a palavra podendo foi grafada *puendo*. Dessa forma, creio que Pai Cezar dominava a escrita.

Dois anos depois em 1898, o Jornal Diário do Maranhão volta a falar de César, dessa vez na rua da Misericórdia, centro da cidade e próximo à Casa das Minas e Casa de Nagô.

Somos informados de que a pagelança continua activa sob a direcção de mestre Cezar, lá para a rua da Misericórdia, defronte da Fabrica Progresso. Sempre será bom colher-se informações a respeito para que possa a policia ter entrada no templo e delle retirar quem estiver merecendo ser expulso. (Diário do Maranhão, 17/10/1898).

Dois meses depois, o Jornal Pacotilha noticia uma nova prisão de César e seu grupo, no mesmo endereço na Rua da Misericórdia.

Em plena sessão de pagelança foi surpreendida á noite passada no seu templo , á rua da Misericórdia, o pagé Francisco Cesar, todo entregue aos seus altos *mysterios* e com as vestes do *rito*.

Nú da cintura pra cima, nos braços e pescoço voltas de buzios, n'uma das mãos um cachimbo comprido com o taquary envolto de missangas e na outra um grande maracá de cabaça envolvida em malhas presas com contas de varias cores, achava-se D. Cesar pontificando, quando a policia foi perturbar-lhe as funções.

Rodeavão-no, vestidos de camisolas as *sacerdotisas*, que com elles se preparavam para a procissão que a seita effectuava n'essa noite, depois da cerimonia das flores.

A casa que fica quasi na esquina da rua de S. João foi cercada cautelosamente, dirindo a diligencia o sr. subdelegado Alfredo Silva, que zombando do poder de D. Cesar e da devoção de suas sacerdotisas e fieis, não teve medo dos esconjuros e amuletos do chefe-pagé.

Uns por devoção e poucos por curiosidade estavam assistindo os trejeitos do *zambá* sem que a alguém ocorresse o receio de que fosse a festança perturbada pela policia, quando esta, tomadas as providencias que assegurassem o exito da diligencia, apresentou-se e tangeo sacerdotes, *sacerdotidas* e assistentes para a estação de S. João.

Foi isso pelas onze horas da noite, mais ou menos.

Forão todos como estavam, sendo recolhidos pela auctoridade os maracás, cachimbos, voltas, agulhetas, carteiras com cartão de visita e etc. etc.

O factio divulgou-se logo pela manhã e a garotagem promptificou-se a prestar as *honras* aos crentes da pagelança, quando sahião da detenção.

Foi uma manhã cheia para a garotagem, a de hoje.

Subião a 25 pagés e seus devotos.

(Pacotilha, 10/12/1898).

Novamente não há referência aos tambores, mas novamente a referências a participação de grande número de pessoas, entre elas mulheres chamadas de sacerdotisas que se preparavam ou estavam em pleno ritual após a *cerimônia das flores*, que vagamente pode ser a referência a algum tipo de oferenda. Entre os objetos fazem novamente referência ao maracá, que mais se parece com uma cabaça, a um cachimbo de taquari e paramentos de búzios que envolviam pescoço e braços.

Como há uma pequena distancia entre as duas matérias e a segunda chama o lugar de *templo* é possível suspeitar que César tinha um espaço semelhante a um terreiro. Já não seria possível afirmar que nos anos anteriores à prisão de 1896 já morava nesse local e se deslocava para realizar atendimentos ou se terias se fixado pelo fato da itinerância ter se tornado fator de sua vulnerabilidade frente à polícia, buscando assim fundar um terreiro e incorporar elementos suficientes para que pudesse vir a tirar licença na polícia.

Com o intervalo de um ano, o Jornal Pacotilha voltou a tratar de Papai César, dessa vez denunciando seu envolvimento em desentendimentos na região do distrito de São Joaquim do Bacanga. Segundo a matéria abaixo transcrita, teria transferido seu terreiro para esse lugar e onde teria permanecido em silêncio após a sua prisão no ano anterior.

Ha muito tempo não se fallava em - Pae Cezar -, o pagé que transferio a sua synagoga para a freguezia do Bacanga.

Pois Pae Cezar parece que se resentio d'esse silencio e está dando margem a que a policia d'elle se occupe.

Por desfeitoio ou para seus acontos de pagelança prendeo uns pintos ou uma pinta d'um seu vizinho e denunciada a espertesa pelos pios da pequenina representante da familia gallinacea, vio-se na contingencia de soltal-a, cedendo ás observações que ouvira da dona, de que sua pinta não se tinha perdido, mas estava presa.

Não fel-o, entretanto, de boa vontade e extravasando a sua contrariedade, passou uma formidavel descomponenda, tanto na dona o animalsinho como no marido, que, homem prudente, limitou-se a levar o facto ao conhecimento do subdelegado do lugar.

Essa auctoridade, porem vio-se em talas para saber o que dazer e depois de ter chamado a sua presença Pae Cezar a reprehendel-o, entrou em duvida se devia ficar só n'isso ou ir adeante.

Deliberou, pois, vir a Cidade consultar o dr. Constantino, e não tendo podido realisar hontem a viagem, marcou-a para terça-feira, quando apresentará ao chefe de policia para ser por elle esclarecida, a questão do Pae Cezar.

Eis ahi o que a filança e descompostura do Pe Cezar havia de fazer!

Arrancar um subdelegado de sua subdelegacia procurar conselhos do chefe. (Pacotilha 29/09/1900).

Essa teria sido segunda mudança de Pai César, provavelmente em busca de um lugar em que pudesse continuar com as suas obrigações, mas sem o risco de sofrer com a ação repressiva da polícia, algo que o acompanhou constantemente no período estudado. A forma como os jornais o tratam, a recorrência de notícias envolvendo o seu nome e o fato de seu grupo ser grande, nos mostram que o pajé era bastante conhecido e que, sua presença em um determinado lugar dificilmente passaria despercebida.

Um ano depois, ainda no mesmo lugar, os moradores do local denominado Furo, no distrito de São Joaquim do Bacanga, enviam para o jornal Pacotilha uma nota

pedindo que a chefatura de polícia tome providências com relação às ações de Pai César no local.

A pedido

Morando no logar denominado << Furo>>; districto de S. Joaquim do Bacanga, um homem conhecido por papai Cezar, julga que com os seus poderes de pagelança, todas as pessoas do logar estejam sujeitos aos seus abusos, pois tem ultimamente praticado os maiores escandalos com pessoas que não querem entrar para o sango-lei, assim como tem feito pasquins insultosos, e muitos outros escandalos

Se alguém vae reagir, elle grita, que a elle nada fazem, pois tem pessoas de bem comsigo e que com elle nem a policia poude.

Pedimos providencias ao muito digno chefe de policia, e esperamos ser attendidos.

Diversos moradores do logar.

(Pacotilha, 16/09/1901)

No dia 28 de novembro de 1901, Pai César foi conduzido à Chefatura de Polícia (Anexo 10) para prestar esclarecimentos sobre os acontecimentos no distrito, relatado em um abaixo assinado (Anexo 11) feito pelos moradores dois dias antes. No documento consta:

Nós abaixo assignado, moradores do Bacanga, vimos representar a V<sup>a</sup> S<sup>a</sup> contra o individu-o de nome pai Cezar pagé que ultimamente está rezidindo aqui no Bacanga fazendo profiçao' das esmolas em nome do Espirito Santos e com esse producto servese para preparar seu palácio das feitiçarias denominado "Sangulé" como esse procedimento nos encommoda com toques de tambor e rezas infernal sem pordermos dormirmos a noite e esse individu-o ainda serve-se de palavras obcenas para insultar aquelles que não' adota as suas bandalheiras, pedimos, portanto, a V<sup>a</sup> S<sup>a</sup> se digne mandar retira-lo daqui de forma que possamos viver tranquillo sonno [...].

Ao que tudo indica a publicação no jornal e o abaixo assinado foram elaborados pelo mesmo grupo, que denunciava as práticas de pajelança de Pai César, o dito incomodo causado pelos tambores<sup>71</sup> em suas festas e até mesmo o nome do seu terreiro, Sangulé ou Sangolei, que segundo os moradores era mantido com os recursos angariados para a festa do Divino Espírito Santos, que, como vimos, Pai César já praticava pelo menos desde 1896.

O pedido dos moradores para retirar o pajé da região do Bacanga deve ter surtido efeito, pois em 1906 uma nova notícia do jornal Pacotilha dá conta de que ele havia se mudado novamente.

---

<sup>71</sup> Essa é a primeira referência a tambores nos documentos que citam Pai Cezar. Mesmo o documento fazendo referência à festa do Divino Espírito Santo, os tambores muito provavelmente não eram só as caixas tocadas durante a festa, mas os instrumentos que acompanhavam os rituais que entravam pela noite, como será informado em outra matéria.

### Pagelança

O famigerado papae Cezar, depois de desalojado de varios pontos da cidade, assentou definitivamente a sua tenda de trabalho la para as bandas da Madre de Deus.

A bruxaria por alli é exercida aberta e impunemente, havendo um largo commercio de sortilegios, esconjuros, etc.

Mas não é tanto a pagelança propriamente o que está indignando e causando os maiores incommodos áquelles que têm a desdita de morar nas proximidades do perigoso feiticeiro. O que lhes move a fazerem reclamações a quem de direito, é o barulho infernal produzido por tambores, maracás, castanholhas e mais instrumentos dos cerimoniaes, que ordinariamente se prologam, como na noite ultima, até ás tres horas da madrugada.

Não ha vivente algum que possa, por momentos apenas, durante o tempo que dura o pavoroso batuque, conciliar o somno reparador.

(Pacotilha, 06/10/1906)

Dessa vez, Pai César mudou para a Madre Deus, região central da cidade. Segundo a matéria, o incômodo causado era pelo recorrente som dos tambores que iam madrugada adentro e não com a pajelança em si, provavelmente porque as pessoas eventualmente poderiam recorrer ao pajé para buscar solução para algum tipo de problema, já que a matéria mesma informa sobre a venda de “sortilégios”, o que era proibido por lei.

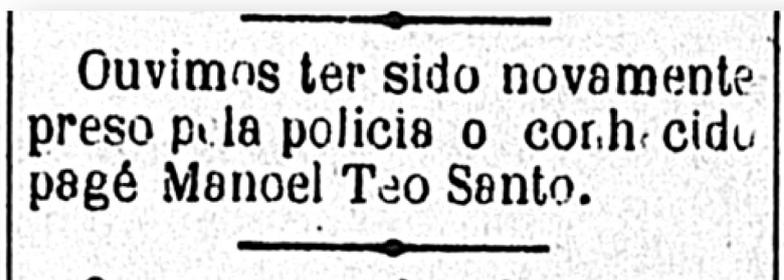
Pai Cesar muda-se para a Rua de São Pantaleão, como consta em um pedido de licença para realizar a Festa do Divino Espírito Santo em maio de 1907 (Anexo 12). A mudança para a rua onde já se localizava a Casa das Minas e para o mesmo bairro em que se localizavam a Casa de Nagô poderia ter sido uma estratégia para evitar a perseguição que não aparentemente não recaia sobre esses dois últimos terreiros, pois não há registros nos jornais de que a Casa das Minas e a Casa de Nagô tenham sofrido intervenções da polícia no período estudado.

### 3.5 O “*summo pontífice*” Manoel Teu Santo.

Como citado anteriormente, a pajelança teria se “mascarado de mina” para ocultar ou deixar menos visível todos os elementos que a caracterizavam publicamente e a fim de evitar a perseguição policial. A mudança de Pai César para próximo de outros terreiros de Tambor de Mina e a inclusão dos tambores nos rituais são elementos do processo de mudança cultural, que culmina com a convergência da pajelança e do Tambor de Mina.

Na região da Madre Deus ainda havia um outro terreiro, de Manoel Zeferino dos Santos, conhecido nos jornais por ser pajé Manoel Teu Santo, como era conhecido, obteve entre os anos de 1896 e 1898, seis licenças para realizar Tambor de Mina. Na memória oral e na genealogia do Tambor de Mina, Manoel Teu Santo foi um importante pai de santo que teve filhos de santo até no vizinho estado do Pará (Anexo 07).

Figura 34 Nota sobre a prisão de Manoel Teu Santo (Pacotilha, 05/06/1899)



Manoel Teu Santo – também chamado pelos jornais de *grande sacerdote*, *sumo pontífice*, *santíssimo*, *sumo sacerdote*, *taumaturgo* e *chefe supremo da pajelança* – foi preso ao menos quatro vezes entre os anos de 1895 e 1899. É provável que tenham ocorrido mais prisões, pois uma matéria de 1895 afirmava que o pajé era um velho conhecido da polícia.

Como informa matéria do jornal Diário do Maranhão.

Hontem pelas onze horas da noite o sr. delegado de policia em louvavel atividade, auxiliado pelos inspectores de quarteirão alferes Gastão Lopes Varella e Antonio Furtado e praças do Piquete de Cavallaria, deu um cerco em casa do conhecido pagé Manoel de tal vulgo <<Teu Santo>>; encontrando-o em adorações ao seu idolo fel-o , recolher á cadeia.

Apprehendeu diversos utensilios do officio, os quaes foram levados para a chefatura de policia.

Entre os obejtos apprehendidos destacam-se duas cartas, que dizem-nos vão ser publicadas, e quantidade de rozarios de contas esquisitas e variadas cores.

Foi uma boa diligencia que recommenda o zelo da auctoridade e a actividade dos seus auxiliares.

(Diário do Maranhão, 20/05/1895).

Primeiramente o redator elogia a atividade do delegado, relatando a prisão do pajé e a apreensão de objetos que provavelmente foram levados à chefatura de polícia, embora não dê muitos detalhes sobre quais eram, apenas tratando dos rosários

de contas. No mesmo ano, pouco mais de dois meses depois uma matéria do Jornal Pacotilha fala sobre cabaça e tambor em rituais de Manoel Teu Santo.

Manoel teu Santo

Com este nome existe na rua do Passeio, em frente a a Boiada uma nova casa de minas ca da terra dirigida por um tal Manoel teu santo que se emprega a fazer felicidade que para este fim juntou meia duzia de vadias que o ajudavam para tal bandalheiras.

O tal papai Mané auxiliado por um tal fiscal do mercado, servem-se aos instrumentos: tambor, lata, cabaça, contas e reque, para baterem todos os dias a procura da felicidade de modo que os batuques dos taes instrumentos para a dormida dos moradores da vizinhança e para este fim chamamos atencao das illustres auctoridades para que façam concluir taes abusos não obstante dizer o dito papai achar-se auxiliado por altas patentes da milicia civil (Pacotilha, 07/08/1895)

Por algum tempo analisava que a palavra pajelança era utilizada de forma indiscriminada para tratar de todo tipo de expressão religiosa relacionadas à população afro-brasileira e aos terreiros. No entanto, percebe-se que há uma diferenciação entre os rituais, pois o jornal fala do terreiro de Manoel teu Santo como uma “*casa de minas ca da terra*”.

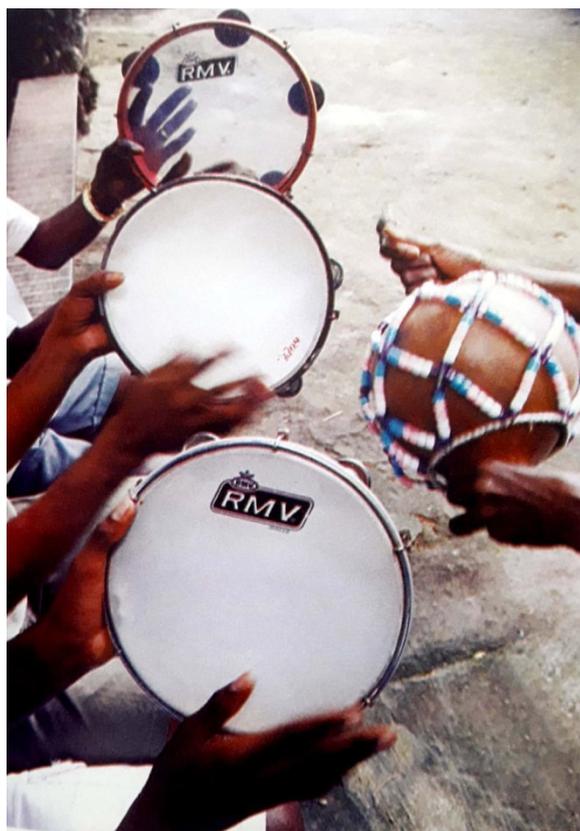
Entendo isso como uma referência a sua origem não africana ou mesmo em relação à perceptíveis diferença entre o seu terreiro e a Casa das Minas, como o uso de latas, reques<sup>72</sup> e pandeiros (como informado em outra matéria), não obstante o uso de tambores e cabaça. Os pandeiros, assim como cabaças também são utilizados durante os rituais de cura.

Segundo Mundicarmo Ferretti, entre os instrumentos utilizados nos rituais de Tambor de Borá ou Canjerê, que ocorrem na Casa Fanti Ashanti, voltados para entidades espirituais indígenas, são utilizados diversos tipos de tambores, triângulo, reco-reco, tambor onça (cuíca) e violão. Nesse mesmo terreiro, nos rituais ligados ao Candomblé, é realizado o Samba Angola em que, além dos tambores, também são utilizados pandeiros.

---

<sup>72</sup> Instrumento musical de origem portuguesa que consiste em duas partes em que uma, ao ser friccionada contra os frisos da outra, gera o som.

Figura 35 Pandeiros e Cabaças (FERREIRA, 2003)



A inclusão de instrumentos além dos tambores nos terreiros parece ser uma prática antiga e fruto dos inúmeros processos de sincretismo e reconstrução da musicalidade que acompanha os rituais. A inclusão de instrumentos que não são conhecidos como *específicos* do Tambor de Mina poderia ser uma forma de aproximar os sons dos terreiros com os sons dos bailes, permitindo com que licenças policiais fossem expedidas e os rituais pudessem ocorrer sem o risco de serem interpretados como pajelança.

O Baião (palavra derivada de Bailão), ou Baião das Princesas é um ritual ligado à Cura que ocorre na Casa Fanti-Ashanti e que segundo o seu falecido chefe teria surgido no final do século XIX no extinto Terreiro do Egito.

O Baião é um ritual alegre e descontraído onde se canta, em português, músicas de ritmos variados (toadas, valsas, baiões, etc.) ao som de instrumentos musicais desconhecidos no Tambor de Mina: sanfona (acordeon), cavaquinho, violão – tocados por músicos contratados, e de pandeiros (instrumentos obrigatórios na Cura) tocados por pessoas da casa. (FERRETTI, M. 2000, p. 238).

**Figura 36 Baião de Princesas e seus instrumentos (Museu Afro Digital do Maranhão)**



Esses instrumentos, provavelmente traziam uma sonoridade bem diferente das demais casas, a ponto de ser definido com um *samba grosso*. Como Pai Euclides afirma ter dado continuidade a herança que recebeu do Terreiro da Turquia (Fundado por Mãe Anastácia, filha de santo de Manoel Teu Santos) e do Terreiro do Egito, é provável que tais rituais e instrumentos possam ser úteis para compreender o terreiro de Manoel Teu Santo.

Na casa á rua de S. Pantaleão n. 199, está installada a nova sala de audiencia do chefe supremo da pagelança n'esta cidade, o conhecido da policia -- Manoel teu santo.

A affluencia de partes, muitas até desinteressadas, tem obrigado o Juiz a dar audiencias, á noute, o que não é prohibida pelas leis da feitiçaria.

Hontem após os trabalhos, por alvitre lembrado pelo chefe -- Manoel teu santo --, formou-se um samba grosso, no meio do qual, alli pelas tantas o pao rolou devéras, sendo precisa intervenção do juiz para acalmar os animos.

O nosso informante ignora se depois do rôlo, ainda continuou a festança. (Diário do Maranhão, 05/12/1895).

No dia seguinte, o jornal Diário do Maranhão corrigiu a matéria publicada, pois informou o endereço errado.

Disseram-nos hoje que na casa á rua d S. pantaleão n 199 reside a mulher Luiza Rosa da Silva e não o thaumaturgo - Manoel teo santo.

Ali, afirmou-nos o nosso informante, houve uma festa de santa Barbara, com previa licença da policia, e não deo-se factu algum desagradavel. E' possivel que no mesmo dia o heroico Manoel teu santo celebrasse uma das suas conferencias milagrosas, no lugar em que mora ou outro qualquer e que se confundisse a casa dos milagres com a dos devotos de S. Barbara.

(Diário do Maranhão, 06/12/1895).

O endereço citado na primeira matéria era o endereço da Casa das Minas, à época chefiada por Mãe Luíza Rosa da Silva. Suspeito que a correção tenha sido realizada a pedido de alguém da casa, para evitar que a polícia se destinasse ao endereço errado e interrompesse a festa para Santa Bárbara. Segundo o calendário ritual da Casa nos 3, 4 e 5 de dezembro é realizada a festa para Nochê Sobô, correspondente à de Santa Bárbara no calendário católico, e marca a abertura do ano litúrgico. (FERRETTI, S., 2009, p. 141)<sup>73</sup>.

Nochê Sobô é uma das mais importantes entidades da Casa das Minas, como informa Sergio Ferretti.

É considerada a mãe de todos os voduns de Quevioço. É um guia-astro, representa o raio e adora Santa Bárbara. É comemorada no dia 4 de dezembro, data de uma das mais importantes festas do tambor de mina do Maranhão. [...] Na Casa das Minas afirma-se que a festa de Sobô é uma benção para a Casa. Pede-se pelo público em geral, pela nação e por todos. Tem-se que pedir proteção para a cidade onde se encontra a Casa, pois sem isso a Casa não estaria protegida. Na Casa das Minas, em cima da porta do comé, há sempre um cromo retratando Santa Barbára. (FERRETTI, S., 2009, p. 121).

É provável que a festa no Terreiro de Manoel tivesse relação com as comemorações do dia de Santa Bárbara, mas algum desentendimento entre as pessoas presentes tenha levado a questão ao conhecimento do jornal. É possível verificar que houve um tratamento diferenciado, pois a Casa das Minas, vista como uma casa de devotos católicos, não recebeu críticas como o Terreiro de Manoel Teu Santo, denominada de casa dos milagres.

Das matérias acima citadas, destaca-se também a organização coletiva do ritual e a proteção que Manoel Teu Santo recebia de fiscais e até de pessoas de alta patente da milícia civil.

Quem entende a vida é o guarda-fiscal Pereira, do Mercado.  
Meteo-se numa confraria de pagés, na rua do Passeio, e só aparece na Praça por fructa.  
Apresenta-se as oito horas da manhã, demora-se até as 9 e safa-se para a pagelança.  
Ora para que havia de dar o Pereira! ...  
(Pacotilha, 09/01/1895)

<sup>73</sup> Não são poucas as referências à Santa Bárbara na Casa das Minas. No Jornal Pacotilha no ano de 1906 foi localizada uma nota referente a uma iniciação da “Sociedade Funerária S. Bárbara protectora das minas”, funcionando na Casa das Minas a partir daquela data. (Anexo 13)

No entanto, essa proteção não teria sido suficiente para evitar que ele tivesse sido preso.

O summo Pontifice Manoel Teu Santo teve no sabbado ultimo motivo de serio desgosto.

Com o maior desacato a sua alta personalidade, foi a sua residencia cercada pela policia, sem que a diligencia tivesse sido por elle requisitada.

O conclave estava reunido. O maracá e o pandeiro troavam, animando a dansa, que dentro do Vaticano de Manoel Teu Santo se desenvolvia com verdadeiro entusiasmo.

Com o espirito entregue aos folgares, mal pensava o Pontifice da rua do Passeio, que tao grande disabor lhe estava sendo preparado.

Manoel Teu Santo, na frente dos dansantes puxava a fieira, á toada dos seus instrumentos predilectos, quando a policia appareceu e perturbou-lhe o socego.

Resultado: foram todos recolhidos ao xadrez.

Consta que a diligencia foi ocasionada por queixa que dera a mãe d'uma criança que havia sido espancada na porta do templo, por uma das sacerdotisas.

(Pacotilha, 17/02/1896)

A matéria fala da prisão ocasionada por uma denúncia de espancamento ocorrido na porta do terreiro, onde ocorria um ritual no qual Manoel Teu Santo dançava juntamente com outras pessoas do terreiro, provavelmente em transe. Essa prisão deu origem a uma nova publicação na qual o *secretário* de Manoel Teu Santo, Thomaz Teu Santo Rocha, explica o ocorrido.

Da ordem do Santissimo Papai Manoel Teu Santo, faço publico que a noticia dada hontem neste jornal do triste acontecimento de sabbado no seu templo, sobre o espancamento da criança, não foi na porta do referido templo, porque esse lugar é muito <<respeitado>> e sim na porta de minha residencia á rua da Cotovia, pela minha querida Canuta que não contava com tão energica punição. Quando todos se achavam reunidos para as devoções, (com exepção de mim que me achava em urgente serviço particular), foram surprehendidos pela policia que procurava a minha referida Canuta, e como esta lhe era indispensavel para o culto ja em principio, recusou entregal-a, resultando d'ahi o disturbio, que foram todos dormir no palacete de S. João, d'onde só foram postos em liberdade no dia seguinte ás seis horas da manhã; agradecendo a dois amigos que toda noite trabalham para esse fim visto que no sabbado nada conseguiram. Continuamos sem alteração com as nossas devoções.

O secretario

Thomaz Teu Santo

Tentando explicar a situação, Thomaz Teu Santo afirma que o espancamento não tinha relação com o ritual conduzido por Manoel Teu Santo, tendo ocorrido na sua casa e envolvido *a sua querida Canuta* (sua esposa?) que teria sido procurada pela polícia quando já estava reunida com os demais no terreiro. Impedida pelo pai de santo de sair do ritual, todos foram levados presos à chefatura de polícia.

Essa publicação permite identificar a organização do Terreiro de Manoel Teu Santo, que contava com filhos de santo que desenvolviam funções específicas, sendo um deles considerado como secretário do pai de santo.

Da ordem do santissimo Papai Manoel Teu Santo, faço publico que seguindo para o Estado da Bahia no paquete <<Planeta>>, em serviço da ordem, encarrega do cargo de presidente interino da mesma santidade a nossa distincta e adestrada irmã Canuta Rocha Teu Santo, e a quem dá plenos e illimitados poderes. A todos abençoa.

2 de março de 96.

O secretário

Thomaz Teu santo Rocha

(Pacotilha, 04/03/1896)

O motivo da viagem para a Bahia não é claro<sup>74</sup> e afirmar que esta viagem tinha motivos religiosos pode ser precipitado, embora não seja impossível, como é possível entrever na afirmação de que estaria viajando *a serviço da ordem*. Parecia, portanto, haver uma consciência de grupo, que os mantinha coeso dentro de uma institucionalidade marcada por uma hierarquia e divisões de funções e não uma simples reunião eventual de pessoas por ocasião de rituais.

Havia um secretário, encarregado de determinadas funções e uma “*mãe pequena*”, ou seja, uma pessoa na linha de sucessão e que assumiu as funções de chefe na ausência de Manoel Teu Santo. Destaca-se também o reconhecimento público por parte das pessoas que frequentavam o terreiro, provável motivo pelo qual a nota teria sido publicada no jornal.

Esse reconhecimento e a necessidade de publicizar informações mostram que Manoel Teu Santo sabia que ocupava o espaço público e que não tinha problemas em fazê-lo, mesmo que fosse perseguido. Seja por proteção de pessoas influentes, seja porque a demanda social pelos seus serviços garantia a ele a segurança em seus atos, o pajé falava, arriscava a exposição pública no jornal.

#### Publicações a Pedido

Alguem repara a critica que anda nesta capital, ou em todo Estado de Mané Teu Santo, será a primeira? antes d'esta tem tido muitas, com pessoas bem collocadas.

Ninguem se julgue feliz

Ainda que se ache em bom estado

Que bem o revez da furtuna

<sup>74</sup>As *latas* que são faladas em uma das matérias sobre Manoel Teu Santo teriam alguma relação com o Samba Angola do Candomblé baiano? A viagem para a Salvador teria relação com influências baianas ou origem dos rituais do seu terreiro?

Faz de um feliz desgraçado

Quem vê eu chorar  
 Não se ria tenha dó  
 Pois os trabalhos deste mundo  
 Christo não fez pra mim só.

Peço desculpas ao publico  
 Manoel Zeferino dos Santos  
 (Conhecido por Mané Teu Santo)  
 (Pacotilha, 25/02/1896)

*Mané* pedia desculpas ao público logo após o incidente envolvendo a *irmã Canuta* e a prisão das pessoas em seu terreiro. Mas as desculpas não são sinal de subserviência ou de dominação, pelo contrário, ele se mostra seguro frente ao público e responde às críticas que recebe afirmando que qualquer pessoa poderia passar pelo que ele passava.

É preciso lembrar que na primeira matéria apresentada aqui sobre Manoel Teu Santo, foram registradas duas cartas apreendidas dentro do terreiro e que segundo informações do jornal seriam publicadas. Manoel Teu Santo não foi o único pajé a escrever para os jornais. Papai César escreveu à Pacotilha para responder a uma matéria publicada sobre ele no Jornal Diário do Maranhão.

Illm. senr. Redactor -- No jornal *Diário*, de 17 do corrente só hoje chegado ao nosso conhecimento, vi uma informação ministrada a redacção daquela gazeta, a qual respondemos por amor a verdade: o individuo informante do velho orgão da opinião publica, no dia indicado, penetrou na casa do *Mestre Cesar*, bastante *espirituoso*, quando havia uma soireè em familia, e devido ao seu grande *espírito* foi pelo dono da casa levado para a rua pela góla da jaca. Eis o que passou. Só o espirito lhe poderia deixar de vêr pagés, onde havia uma diversão em familia.  
 Avisamos ao tal informante que, se lá voltar, será, de novo lançado a rua.  
 Maranhão 20 de outubro de 1898.  
*Mestre Cesar*  
 (Pacotilha, 20/10/1898)

*Mestre Cesar* respondia enfrentando o Jornal Diário do Maranhão, que teria enviado um informante à sua residência em busca de informações sobre os rituais de pajelança. A promessa de que voltaria a expulsar novamente o informante, mostra que havia um interesse por parte dos jornais e que a publicação de matérias *falaciosas* não estava a contento do pajé.

*Mané Teu Santo* e *Mestre César* nos mostram que os sujeitos das religiões de terreiros no século XIX não eram meros expectadores passivos de toda sorte de violência que se abatia sobre eles e que não os impedia de manter seus rituais e que

podiam, dentro de suas condições responder e enfrentar a dominação usando armas disponíveis, uma delas era persistir com os rituais, mesmo após prisões sucessivas.

### 3.6 Pajelança: idioma mediador de conflitos sociais.

Como vimos no tópico anterior O Diário do Maranhão havia enviando um informante ao terreiro de Papai César para coletar notícias sobre os rituais de pajelança. Isso não seria algo tão relevante se reconhecermos que o fim da atividade jornalística é obter informações sobre acontecimentos que possam ser de interesse dos leitores e socializá-los nas diversas páginas.

Mas o fato de haver tantas referências à pajelança, nos mostra que os pajés eram figuras conhecidas e marcantes no cenário urbano, bem como seus rituais eram de interesse da população. A recorrência ou a falta de publicações sobre pajés era motivo de registro para os jornais.

Ha tempos que já não serviamos aos leitores uma noticiinha de pagelança. Hoje, graças a actividade e espirito farejador do nosso reporter, temos uma bem fresquinha. O leitor não conhece a velha Catharina, cabocla que anda lá pelas bandas da praça da Alegria? Nós tambem não a conhecemos. Mas isto pouco adianta ao caso. Com todo o cerimonial do *rito* exerce a velha Catharina a profissão de pagè. Desmancha maleficios, cose carne aberta e nervos tortos, levanta espinhellas cahidas, reduz amantes rebeldes a mansos cordeirinhos, abrevia e desfaz casamentos, faz apparecer as coisas perdidas, &&. Eis a fama de que entro os parvos gosa a cabocla velha. (Pacotilha, 9/11/1898)

A recorrência das notícias nos permite classificá-las em dois grandes grupos. O primeiro que trata de ocasiões envolvendo pajés encontrados em rituais ou presos por conta destes, como nos casos citados nos tópicos anteriores envolvendo Pai César e Manoel Teu Santo. O segundo que trata apenas suspeitas, acusações e de demais informações que pajés são de forma vaga.

Com relação a esse segundo grupo, há várias notícias originadas de conflitos diversos entre os indivíduos no cotidiano. Em muitos casos são narrados conflitos e ocasiões que não guardam nenhuma relação com os rituais de pajelança propriamente

ditos, mas a palavra em si era usada como uma forma de acusação, o que era considerado grave, para o contexto da época.

A policia ajustou contas hontem com tres **raparigas de vida alegre, ou tres baralhos, conforme a gyria popular**, que entenderam de tomar a si uma senhora, a quem apupavão e dirigião invectivas em qualquer parte que a encontravam.

Chamão-se as tres heroínas Argentina, Maria Salomé e Adelina, **esta ultima pagé ou cousa que o valha**.

A acção da policia foi provocada por informação de pessoas respeitaveis que tiveram occasião de assistir ha dias a petulancia d'aquellas insolentes.

(Pacotilha, 26/04/1894, grifo meu).

Esse tipo de situação é indicativa da necessidade de compreendermos porque a pajelança se faz tão presente no cotidiano da cidade, mesmo quando os registros sobre ela não dizem respeito a rituais propriamente ditos, mas a uma miríade de situações na qual a palavra pajelança aparece aplicada com significados próprios para os indivíduos e pode explicar, pelo menos em parte, as relações sociais do período.

Na matéria anterior, é noticiada a prisão de *três mulheres de vida fácil*, ou *baralhos*, na gíria da época (prostitutas) que segundo o jornal ofendiam/zombavam de uma senhora quando a viam. Seguindo denúncia de “*pessoas respeitáveis*” a polícia prendeu as três mulheres, sendo que uma delas era considerada como *pajé* ou algo do tipo (“*coisa que o valha*”). A questão que se observa aqui é que as três mulheres não são *senhoras*, *pessoas respeitáveis* e uma delas era ainda considerada *pajé* ou algo semelhante.

Em muitas situações, como afirmado anteriormente chamar alguém de *pajé* poderia ser uma ofensa, pois havia uma relação muito próxima, criada ou reforçada pelas leis entre a pajelança e a charlatanice. O *pajé* é um indivíduo que engana, que rouba, que vive a custa da inocência das pessoas que sempre está metido em gatunagens, bebedeiras e distúrbios. Em 23 de janeiro de 1900 por ocasião de supostas fraudes eleitorais que envolviam o sumiço de cédulas verdadeiras no transporte feito pelos Correios, Benedito Leite foi denominado como “*pagé do federalismo*”.

A pajelança existe tanto a partir das atividades dos *pajés* como em um imaginário comum, semelhante ao que Evans-Pritchard fala sobre a bruxaria azande.

Ao falar de bruxos e bruxarias, é preciso esclarecer que os azande normalmente pensam em bruxaria de uma forma muito impessoal, sem referência a quaisquer bruxo ou bruxos em particular. Quando um homem diz que não pode viver em certo lugar por causa de bruxaria, isso significa que os oráculos alertaram-no contra esse lugar, declarando que, se ele for morar lá,

será atacado por bruxos, e ele assim concebe este perigo como um risco geral ligado à bruxaria. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 44).

Como asseverou o antropólogo, a bruxaria era o idioma falado pelo azande (Evans-Pritchard, 2005, p. 50) e, de forma semelhante, a pajelança acabava assumindo a função de mediadora ou reguladora de certas relações sociais e da ação dos indivíduos. Os registros de pajelança permitem não só conhecer o cotidiano daqueles que acreditavam, buscavam e tomavam parte nos rituais, mas um complexo imaginário social em que determinados atos eram associados com a ideia de pajelança.

Será pagé?

Um morador da rua da Praia de S. Antonio pede por nosso intermedio, providencias a policia e á hygiene, para umas casas da dita rua, de onde escorre agua putrida e uma fumaça por demais encommoda. Lembramo-nos do pagé, e á hygiene e á policia ahi fica feito o nosso pedido. (Pacotilha, 19/3/1902).

Esse tipo de matéria era bem característico dos jornais, pois boa parte delas se prestava a denunciar possíveis pajés à polícia e a também a inspetoria de higiene, responsável por apurar as irregularidades cometidas contra a saúde pública. Como a citada acima podemos listar algumas outras.

Consta-nos que a pagellança esta grassando com intensidade no interior da ilha.

Nos lugares Araçagy, Páo-deitado, [ilegível], Iguaiba e Apicum ha individuos que ora curam tirando do corpo dos beocios que lhes caiem nas unhas, besouros, gafanhotos, facas, garfos, colheres, etc. e ora enfeitiçam deitando nos condemnados jacarés, sapos, jaburús e outros bichos sujos que tem a virtude de produzir o mal.

Bom seria que a policia pagellasse um pouco esses typos, mettendo-os nos provards.

(Pacotilha, 19/01/1894)

-/-

Ao publico

Como encontrei no jornal Pacotilha n. 16 de 19 do corrente, um artigo com relação a pagellança no interior da Ilha, rogo-vos que também incluas o lugar Anil e se alli continuarem certas mulheres com essa pagellança verão os seus nomes nas colunas deste jornal

(Pacotilha, 30/01/1894)<sup>75</sup>

-/-

Consta que atraz do cemiterio velho reina a *pagellança* em grande escala, dirigida pela *pagé-mor* Isabel.

Á policia para esmerilhar essa rendosa empreza.

(Pacotilha, 09/11/1891)

<sup>75</sup> Essa matéria faz referência ao que foi publicada acima, no dia 19 de janeiro.

-/-

Pedem-nos para chamar a atenção da policia para uma casa de pagelança á rua da Estrella, sob n. quarenta e tantos dirigida por uma tal Candida Jabota, que vive constantemente a provocar a visinhança.  
(Pacotilha, 07/09/1900)

-/-

Um anonymo trouxe-nos a denuncia de que existe lá para o beco do Prego uma casa em que se pratica a pagelança em larga escala, explorando a credulidade dos incautos.  
A policia que os satisfaça.  
(Pacotilha, 16/09/1904)

-/-

Informam-nos de que num sobrado á praia do Desterro se pratica em larga escala a pagelança, tornando-se aquillo uma verdadeira praga para a visinhança, que, por nosso intermedio, pede providencias a quem de direito.  
(Pacotilha, 14/05/1906)

-/-

Pedem-no que reclamemos providencias da policia contra uma pagelança á rua dos Prazeres, em frente ao chão vazio ali existente.  
Ahi fica a reclamação.  
(Pacotilha, 21/09/1909).

Entender a pajelança enquanto um idioma explica porque em muitas notícias o pajé aparece em situações aparentemente sem ligação com os rituais.

Prevenção

Com o sacrificio de algumas noutes perdidas, descobri uma casa donde mandão quebrar óvos (por pagelança) no passeio d'outra casa visinha, portanto, previno as pagès que se esqueçam de tal graça que se já tem sido reproduzida varias vezes, sob pena de verem os seus nomes estampados nas columnas deste jornal

Um espião

(Pacotilha, 14/11/1901).<sup>76</sup>

Podemos nos questionar se o ato de quebrar ovos fazia parte de algum ritual de pajelança ou se o *espião* utilizou a palavra para fazer uma espécie de comparação. Na impossibilidade de saber de fato se havia alguma relação com rituais de pajelança, o que podemos perceber é que para quem leu o jornal a cem anos atrás, tais referências devem ter feito bastante sentido.

Uma das formas de justificar o fracasso alheio, principalmente na política, era colocar aqueles que se pretendia criticar em uma relação com os pajés. Assim, um político sem credibilidade, um delegado ou chefe de policia sem autoridade era alguém

<sup>76</sup> Essa notícia foi publicada três vezes, nos dias 14, 15 e 16 de novembro de 1901.

que se submetia aos pajés, como na matéria abaixo transcrita em que Benedito Leite é novamente citado.

Em Miritiba, no lugar <<Santo Amaro>>, reina agora a mais alta pagelança. E' uma mulher quem preside ás sessões que toda a noite tem lugar com a assistencia de cescidissimo numero de pessoas já completamente fanatisadas pelo novo credo.

E, em tudo isso, o que se poderia chamar de mais interessante, não fôra o que ha de mais perigoso, é que a pagelança tem um caracter semi-official, isto, é conta com a tolerancia da politica, porquanto muitos dos eleitores daquellas paragens dizem alto e bom som que, se o sr. Irineu, chefe situacionista de miritiba, consentir em que vão até lá importunadores policiaes, pode contar como certo que não disporá mais dos seus votos.

Magnifica esta politica dos amigos do sr. Benedicto Leite, politica em cujo seio até pagés se impõem pelo prestigio da ameaça.

(Pacotilha, 15/07/1903)

Este não foi o único fato relatado em que se acusavam políticos, autoridades ou figuras públicas da cidade em serem coniventes com os pajés ou estarem participando de rituais de pajelança. Em muitos destes casos tem-se a impressão de que são denúncias bem fundamentadas, em outros apenas meios de acusar ou difamar as pessoas, de forma grave.

Retomando a figura de Benedito Leite, os jornais A Campanha e Pacotilha o citam ao menos uma meia dúzia de vezes sempre relacionando aos pajés. Benedito Leite e seu grupo ou são vistos como coniventes ou como pessoas que recorrem aos pajés para solucionar seus problemas políticos. O jornal Pacotilha era crítico ao modelo de administração controlado por Benedito Leite e vimos que os jornais associavam os certos indivíduos aos pajés como forma de criticar algo.

Nesse sentido poderíamos fazer a seguinte pergunta: Benedito Leite frequentava mesmo as sessões de pajelança ou eram meras acusações? Creio que a resposta para essa pergunta, independente de ser positiva ou negativa, revela que a pajelança estava tão presente no cotidiano que se transformou em um idioma corrente e acionado largamente em diversos momentos e com diversos sentidos.

Apesar da legislação municipal ser clara e taxativa em relação à prática da pajelança como exercício ilegal da medicina, não havia, de fato critérios muito bem definidos quando da realização das buscas e flagrantes em diligências policiais. Qualquer pessoa que estivesse realizando uma “função” suspeita, pensada aqui num largo campo que aproximava feitiçaria, curandeirismo e pajelança, poderia ser presa por contravenção ao capítulo 7 do Código de Polícia, acerca do “exercício da medicina”. (FIGUEIREDO, 2003, p. 279).

Dessa forma a pajelança pode ser definida como uma **macrocategoria**, que abrangeu uma série de práticas, religiosas ou não, do cotidiano da cidade. A palavra pajelança, sendo utilizada como sinônimo de tantas outras fazia dos pajés presença constante na cidade e no imaginário popular e não apenas em suas práticas de cura, embora esse fosse o foco principal de toda busca e repressão.

### **3.7 Controle pela ciência, disputa pelo monopólio da cura e a questão religiosa.**

Como o código criminal republicano (1890) proibiu o exercício da medicina por indivíduos não habilitados para tal fim, os conhecimentos biomédicos passaram a ter o respaldo do poder público, ao passo que qualquer outro tipo de ação terapêutica que se distanciasse desse modelo oficial seria combatido.

As disputas e conflitos em torno da ação terapêutica considerada legítima passaram ao centro das perseguições religiosas a partir de 1890 quando o código criminal republicano passa a versar diretamente sobre essa temática, reconfigurando a perseguição que já vinha sendo praticada desde o período colonial. Tratar a perseguição à pajelança como religiosa quando a legislação vigente trata da questão pelo viés da saúde pública pode ser vista como um erro de análise.

Mas creio ser necessário insistir nessa questão, uma vez que a referência aos pajés muitas vezes não dizem respeito ao problema da saúde pública. Embora tentassem restringir as a ação terapêutica desses indivíduos, verificava-se que o contexto de combate aos mesmos ainda era mediado pelo olhar religioso, pois os pajés continuavam sendo taxados de bruxos e feiticeiros.

Nesse sentido defendo que, mesmo no contexto republicano em que a laicidade do estado foi regulamentada constitucionalmente, ainda havia perseguição religiosa e que, no caso aqui estudado, a pajelança poderia ser considerada uma religião não oficial.

Religiões oficiais seriam aquelas cujo arranjo institucional está entrelaçado de alguma forma com o Estado brasileiro e, deste entrelaçamento surge políticas

públicas que versam sobre aspectos da religiosidade da população. Isso esteve claro desde o monopólio do mercado religioso brasileiro firmado pelo pacto jurídico entre Portugal e a Igreja Católica, seja a dominância religiosa cristã no atual cenário brasileiro laico.

Segundo Gamaliel Carreiro o processo de modernização brasileiro não foi acompanhado de uma secularização da sociedade, ao contrário do que ocorreu na Europa.

Em terras brasileiras, tais transformações foram acompanhadas de intensa atividade religiosa, e mesmo os grandes centros urbanos – epicentro da modernização – são profundamente recortados pela presença do numinoso, sendo impossível não perceber em sua paisagem o impressionante número de templos religiosos (repletos de fiéis), os constantes rituais sagrados ocupando o espaço público, tais como as festas católicas, cultos e cruzadas evangelísticas, os despachos e as mais diversas manifestações públicas de fé (CARREIRO, 2015, p. 106).

Em face desse particularismo brasileiro é possível afirmar que mesmo em face da laicidade do Estado, algumas religiões continuam mantendo um elevado grau de condução da vida pública, pois a modalidade de laicidade brasileira foi constituída por “um arranjo jurídico que blinda e impede qualquer interferência externa, inclusive do próprio Estado, na dinâmica da esfera religiosa” (CARREIRO, 2015, p. 112).

Dessa forma o catolicismo manteve a sua dominância frente a vida pública como uma espécie de mecanismo regulador das sociabilidades, conseguindo retornar ao Estado (se é que de lá saiu, de fato) por meio de uma agenda política de cunho religioso que se valeu da fraca legislação nacional sobre o quesito liberdade religiosa, como destaca Emerson Giumbelli.

Por muitas razões, a Igreja Católica teve um papel crucial na definição do novo regime de relações entre Estado e religião no Brasil republicano. Ressalta-se bastante o fato de que a Igreja Católica foi contrária à sua separação com o Estado. E é fácil de mostrar como seus líderes e representantes se empenharam na defesa do regime contrário ou de algum tipo de reconhecimento, por parte do Estado, da preeminência do catolicismo na constituição da nacionalidade. Tais empenhos foram em parte recompensados no texto da Constituição de 1934, na qual, por exemplo, o ensino religioso é permitido e o casamento religioso volta a ter validade civil; além disso, o princípio da separação é temperado pela possibilidade de “colaboração” entre Estado e religiões. A noção de “colaboração” conferiu assim um fundamento constitucional para aproximações entre Estado e religiões, o que, naquele momento histórico, traduziu as vitórias conquistadas pela Igreja Católica. (GIUMBELLI, 2008, p. 82).

Ainda segundo CARREIRO (2015) a laicidade brasileira é forjada em um cenário de modernização liberal que preconizava a não interferência do Estado em setores da vida social. Entendendo que a crença religiosa seria uma questão de foro pessoal, o Estado não teria direito sobre isso, sob o risco de ferir as liberdades individuais.

Mas a questão não se encerra de forma tão simples assim, pois o que se observa durante esse período de reformas institucionais no período da Primeira República (1889 – 1930) é a permanência de um saber de origem católico nas instituições, e como todo saber tem as suas formas de classificar o mundo, o Estado vai sofrer influência direta do catolicismo para determinar o que é ou não religião (a revelia da suposta separação entre Igreja e Estado)<sup>77</sup>.

O fato de não regulamentar diretamente as instituições religiosas e reconhecer um regime colaborativo entre Igreja Católica e Estado deixou um espaço para regular outras práticas que iam à contramão do que a Igreja Católica defendia. O cenário religioso não cristão começou a ser regulado sob outros tipos de classificação, como os atos contra a moral e bons costumes, o exercício ilegal da medicina, como destaca Emerson Giumbelli.

A liberalidade é reforçada pela ausência de uma figura jurídica específica, embora, como veremos adiante, as entidades religiosas não tenham permanecido totalmente indiferenciadas. Por outro lado, o arranjo estabelecido não significava ausência de restrições. A lei de 1893, por exemplo, menciona a proibição de fins ou meios “ilícitos” ou “ímorais”. Mais importante era a ideia tácita de que os coletivos religiosos teriam as condições para se auto-regularem de modo a se manterem dentro dos limites das leis e da “moralidade”. Não se pode esquecer também que o ordenamento jurídico se construía de modo a regulamentar outras esferas, das quais – obedecendo a uma das expectativas da modernidade a que tal ordenamento aderiria – a religião deveria estar ausente. Assim, um regime de poucas restrições e especificações sobre as associações religiosas – como queria a Igreja Católica – precisa ser entendido no quadro que articula uma expectativa de auto-regulação e uma regulação indireta do domínio religioso.

---

<sup>77</sup> Para exemplificar com um caso mais recente (2016), basta consultar a decisão do juiz Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal no Rio de Janeiro, que ao julgar o mérito da questão de ofensas públicas às religiões afro-brasileiras por meio de vídeos publicados na plataforma YouTube indeferiu o pedido de retirada dos vídeos da internet argumentando que Umbanda e Candomblé “não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado. Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta mal ferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões, muito menos os vídeos contidos no Google reflete um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião.” (MINISTERIO PUBLICO FEDERAL: AÇÃO CIVIL PÚBLICA; Processo nº 0004747-33.2014.4.02.5101 (2014.51.01.004747-2).

Como destaca o autor, havia uma diferença entre o que determinava os dispositivos jurídicos e o arranjo social sobre o qual a lei iria funcionar.

Isso nos conduz a outro plano do reconhecimento estatal do religioso no Brasil. Todo o debate que desemboca no Código Civil de 1917, como já havia formulado em outro texto, “versou quase nunca sobre a ‘religião’ que teria ‘liberdade’, quase sempre sobre a ‘liberdade’ de que desfrutaria a ‘religião’” (Giumbelli 2002:276). Ou seja, sua referência era a Igreja Católica e um catolicismo eclesial, sobre os quais não havia dúvidas sobre seu estatuto de “religião”. É muito interessante constatar que, contemporaneamente, ocorria aí sim um debate sobre a aplicabilidade do conceito de religião aos cultos que a literatura acadêmica chama de mediúnicos. Esse debate remetia às questões da saúde pública, um domínio que na passagem do século XIX para o XX mobilizou regulamentações massivas e pretendeu figurar como principal dimensão da vida comum. Sua repercussão sobre o domínio religioso serve como ilustração do argumento acerca da regulação indireta, o que possibilitava a convivência entre liberdade e restrição do alegadamente religioso. A principal base remetia ao Código Penal, outra legislação dos inícios da República, que trazia dispositivos que criminalizavam a prática do “espiritismo” e a da “magia e seus sortilégios” (art. 157). Esse dispositivo ladeava outros que visavam a prática da medicina por indivíduos desprovidos de título acadêmico e o exercício do “curandeirismo”. Tal base jurídica serviu de referência para elaborações e intervenções de alto impacto social, assim como para reações importantes em se tratando de reconfigurações de formas de presença do religioso.

Valendo-se desse mesmo arranjo jurídico e um pouco mais tarde, as religiões evangélicas conseguiram seguir esse princípio de auto-regulação para fazer o jogo da legalidade e do reconhecimento de seu status como religião. Indo além conseguiram gerar novos princípios da regulação da vida pública entre os fiéis e até mesmo garantir lugares nas instituições públicas como forma de gerar um ambiente propício para implementação de uma agenda política de caráter religiosa.

Isso fez resurgir no cenário nacional a discussão sobre a função de um Estado na regulamentação das religiões para garantir não só a isonomia, quanto para impedir que as instituições públicas sejam promotoras de arranjos sociais baseados em princípios religiosos e não civis, como a definição de princípios normativos da educação, definição do que é família ou ações sobre o cenário cultural como proibições e/ou investimentos.

Dito isso, retomo o argumento que no Brasil podemos falar em religiões oficiais, porque o Estado lhes garante espaço e direitos. Essa uma das grandes particularidades do arranjo jurídico brasileiro no que tange a regulamentação das atividades religiosas. Ainda que não confessional, o Estado não garante o tratamento isonômico e em boa medida acaba beneficiando as religiões hegemônicas ou cristãs.

Isso se aplicava diretamente à pajelança na passagem do século XIX para o XX, na medida em que a regulamentação sobre as práticas médicas foi resultado do arranjo social que fez recair sobre as práticas dos pajés uma série de interdições e punições, como as sucessivas prisões.

O que de fato é significativo na historicidade da perseguição religiosa é o que o deslocamento pelo qual passa o enquadramento cognitivo sobre a heterodoxia religiosa passa a significar para aqueles que faziam parte de contextos religiosos não hegemônicos, como as comunidades de terreiro.

Muito embora a responsabilidade de regular as ditas práticas de *feiticeira* já fosse das instituições públicas, a forma de entender o “*feiticeiro*” e de criminalizá-lo ainda mantinham fortes raízes nas concepções religiosas católicas. Os administradores republicanos buscaram, por meio da valorização da ciência como preceito da organização social, deslocar esse enquadramento cognitivo do campo religioso para o campo científico definindo a pajelança como Crimes Contra a Saúde Pública.

Essa seria uma tentativa de estabelecer um parâmetro que não fosse religioso para regular os saberes e fazeres considerados adversos aos ideais de civilização da época. Esse novo quadro cognitivo impôs (ou tentava impor) novas classificações sociais, forjando as bases de uma tensão entre pajés, polícias e órgãos de saúde, como destaca Aldrin Figueiredo.

De fato, existia uma **tensão constante** entre os órgãos públicos que cuidavam da saúde e da ordem civil e as pessoas que exerciam ou frequentava as sessões de pajelança, mas isso de modo algum impedia que os pajés continuassem exercendo a sua “função” e fossem muito procurados pelos clientes. As dificuldades existiam, assim, tanto para os pajés como para aqueles que procuravam por seus trabalhos ou ainda frequentavam seus consultórios. (FIGUEIREDO, 2003, p. 279, grifo meu).

As matérias de jornais ou registros policiais sobre a pajelança e também sobre as religiões afro-brasileiras em geral são decorrentes desse arranjo sociocultural em que ser pajé era crime, buscar um pajé pra se tratar era um problema social e moral (além do risco de ser punido com prisão) e ser associado de alguma forma à pajelança era socialmente reprovável (como vimos nas matérias em que se falava de Benedito Leite).

A demanda pelos serviços dos pajés criava um ambiente de disputa pela ação legítima sobre a doença, mas que estava ligado a um contexto mais amplo de controle social e das reformas urbanas. De um lado a ação dos órgãos de higiene/saúde

pública e a polícia – propondo uma organização racional e científica da sociedade que para atingir o grau de civilizada deveria ser saneada – e de outro os pajés, exercendo a sua função, considerada uma missão religiosa (PACHECO, 2004).

Como base para a análise uma longa matéria do Jornal Pacotilha, publicada em 11 de julho de 1890, a partir da qual identificarei alguns elementos dessa tensão social entre o modelo biomédico oficial e os pajés, cenário que descrevo como disputa pelo monopólio da cura. Para melhor analisá-la, será dividida em trechos e para diferenciá-la das citações bibliográficas utilizaremos caracteres diferentes.

Como apresentado anteriormente, os pajés são associados a outras atividades que não só a cura de problemas fisiológicos. Segundo a matéria abaixo a pajelança tinha outras virtudes.

Ao passo que a sciencia medica conserva-se entre nós estacionaria, limitando-se ao simples expediente do receituario aconselhado pela experiencia e os mestres, a pagelança vae operando factos maravilhosos e registrando nos seus anaes *curas* estupendas, capazes de causar assombro a uma academia de doutores, ainda os mais sabios.

E tudo isto sem gastar annos e mais annos em faculdades, sem queimar as pestanas sobre efadonos (sic) livros, nem pesquisar segredos da natureza; naturalmente, assombrosamente, com o axilio unicamente de meia duzia de palavras mysterioras, algumas bensidellas e outras tantas defumações etc.

E não fica só nisto. A pagelança tem outras virtudes: - dá e tira uma fortuna, arranja e desmancha amisades, faz apparecer as cousas perdidas e... (Pacotilha, 11/07/1890).

Os três pontos no final do segundo parágrafo da matéria indicam que os pajés possuíam aptidões variadas que os colocavam inclusive à frente do modelo biomédico podendo assombrar uma “academia de doutores”. E de fato assombrava, fosse pela impossibilidade de domínio do campo em si – já que não possuíam as mesmas virtudes do pajé – fosse por “medo do feitiço” (MAGGIE, 1992).

A crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é bastante generalizada no Brasil desde os tempos coloniais. De acordo com a crença, certas pessoas podem usar consciente ou inconscientemente esses poderes sobre os outros, para atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças, mortes e uma infinidade de outros males. Essa crença enche e encheu desde a colônia as casas dos curandeiros, centros, terreiros, benzedeiras, espíritas e médiuns de todas as espécies. (MAGGIE, 1992, p. 22).

Ainda que boa parte das matérias dos jornais fossem críticas e combativas, a crença na capacidade dos pajés orientava a maioria das pessoas a buscá-los, fora aqueles

que o faziam por não ter acesso aos médicos<sup>78</sup>, embora esta não pareça ser a principal característica daqueles que procuravam a pajelança. A linguagem que o jornal utiliza faz aparecer uma distinção muito bem definida entre aqueles que não acreditavam nos pajés – como os editores dos jornais, políticos e autoridades policiais – e as camadas mais pobres da população, ignorantes e passíveis de serem enganados.

Novamente a leitura nas entrelinhas mostra que nada era tão bem definido assim, a própria matéria é iniciada com uma crítica a medicina que á época era considerado estava “estacionada”. Por diversas vezes os jornais informavam a defasagem dos médicos, em questão de números ou de técnicas, principalmente durante surtos de epidemias.

Na disputa medicina *versus* pajelança a última ganhava não necessariamente pelos seus préstimos, mas pela incapacidade da primeira, incapaz de prover ao público o atendimento médico necessário.

Mas no caso que vamos relatar não entra esta especie de pagelança. É um facto *real*, de pura sciencia. N'este negocio entra somente a pagelança-medica, essa que desde tempos immemoriaes cose carne-aberta e nervo-torto, com pasmo e inveja do mundo sabio, fazendo as vezes canceiras à policia com sua intuição inimiga da *sciencia do fundo*.  
(Pacotilha, 11/07/1890).

A expressão “ciência do fundo” remete ao tratamento ritual intermediado pelo pajé que incorpora entidades chamadas de *encantados* – que recebem este nome pela forma que deixaram de existir no plano da matéria e que ao se encantar passam a habitar no fundo dos cursos de água e das matas (MAUÉS, 1999, p. 199). A ciência do fundo é, portanto, o conhecimento proveniente dos encantados que se manifestam por meio do pajé durante os transes mediúnicos.

As duas ciências em questão não estavam no mesmo nível, seja em termo de conhecimentos seja em termos sociais, como poderemos ver na continuação da matéria.

Eis o caso, fresquinho, tal qual nos chegou ao conhecimento:  
Norberto, carreiro, sentido o corpo adoentado, cheio de dores de cabeça, recolheu-se á casa disposto à entrar em remedios,

---

<sup>78</sup> Sobre este fato posso citar a notícia abaixo em que é afirmado que a opção pelo pajé deve-se a falta de recursos científicos, ou seja, nos municípios faltavam médicos, remédios, vacinas e etc. Não a reproduzi no corpo do texto para evitar confusões ao dar destaque à matéria principal a ser analisada.

OS MUNICIPIOS

Monção

Salubridade- Já as febres vão fazendo victimas, baldo de recursos scientificos, o povo apela para a pagelança. (Pacotilha 18/7/1908)

porem consultando conhecidos, gente de sua feição, entre ellas uma tal Eugenia e sua companheira, todos foram de parecer que a doença era obra de mondongo e disseram sentenciosamente:

- É feitiço, *home* de Deus; você está enfeitado.

O misero sentiu candeias na vista ao ouvir tão peremptoria revelação e, cabisbaixo, descoroçado, julgou-se cair das nuvens; e pediu, então, que o livrassem de semelhante mal; que o puzessem bom. E condoidos metteram mão á empreitada de curar o doente, que nesse mesmo dia foi submettido as amarguras de certas beberagens e as acres exalações de insupportaveis defumadores.

(Pacotilha, 11/07/1890).

Segundo a historiadora Emilia Viotti da Costa (1998, p. 73) desde o período colonial, carreiro poderia ser todo indivíduo livre ou liberto que lidava com serviços pesados. Havendo uma grande possibilidade de ser negro ou mestiço e até recém liberto, Norberto, por seu trabalho pesado não seria alguém de posses ou instrução, assim com a gente da sua *feição*, ou do mesmo tipo social<sup>79</sup>.

Mas a crença na pajelança não era exclusiva de gente de feição semelhante à dos carreiros. Em matéria já transcrita anteriormente é possível ver uma relação estreita entre lideranças políticas e os jornais. Embora boa parte desse tipo de abordagem narrativa, tivesse o objetivo de denegrir a imagem de uma pessoa (sem a comprovação da participação nos rituais) a própria ideia por si só já é um indicativo de que essa relação era concebida.

Dando continuidade à matéria, segue uma narração de fatos acerca do tratamento de Noberto.

Resignadamente, cheio de fé, exhortado constantemente por Eugenia, Norberto ha cerca de um mez supporta tudo quanto a estupidez de sua alma acceita das mãos criminosas das suas curandeiras.

Ante-hontem alguns amigos foram-n'o visitar e encontrando magro, cadaverico, bestificado, quizeram chamar um medico.

-Não; não! atalharam as de casa.

O que elle tem, doutor não cura.

E Eugenia, para dar todo o cunho de verdade á affirmativa, foi apressada buscar um embrulho, e, apresentando-o aos circumstantes, disse:

- Vejam; isto com umas defumações que se está fazendo sahiu hontem à noite da cabeça delle.

---

<sup>79</sup> Como a maior parte da população era negra ou mestiça e em sua maioria trabalhadores manuais há a possibilidade da palavra *feição* estar relacionada também à cor de pele. No período pós-abolição havia caído a classificação dos indivíduos por sua condição de liberdade, de forma que se torna muito difícil a identificação direta se eram ou não negros, a não ser por essas pequenas pistas deixadas ao longo dos documentos.

E desenrolando o panno deixou ver uma cobra de duas cabeças, uma ratazana morta, unhas de bizouro, espinhas de peixe e outras miudezas.

- Isto é impossível, disseram os amigos de Norberto.

- Impossível! oras *quaes!* Não é com essa; bradaram as curandeiras. Todo mundo já veio aqui ver e está ahi p'ra quem quizer examinar.

E Norberto, animalizado, garantiu por sua sua vez aos amigos que tudo era certo. Aquelles bichos sahiram do seu corpo.

E ninguém ousou convencil-o do contrario.

Aqui fica estampado o caso em mais pormenores.

Quem duvidar da sciencia de Eugenia e suas companheiras, procure-as no Becco do Monteiro, que é onde se esta passando este acontecimento tão maravilhoso.

A policia também pode ir.

A entrada lhe será franca, supomos.

(Pacotilha, 11/07/1890).

Primeiramente Norberto foi convencido de que estava doente, mas que sua doença era *obra de mondongo* ou feitiço. É comum na pajelança descrever o problema que acomete a pessoa doente como sujeira, imundice ou porcaria (FERRETTI, M. 2011, 2004; MAUÉS, 1999; PACHECO 2004), que é extraída do corpo do doente por meio da materialização em pequenos objetos.

O domínio dos conhecimentos e técnicas para curar a pessoa de feitiço/porcaria era apenas de pajés, para os quais Norberto foi indicado.

O indivíduo, ao perceber um problema, aciona uma possível causa, fato que se apoia na leitura de uma “segunda opinião”, na maioria das vezes, alguém familiarizado com esse universo de crença ou uma pessoa próxima do doente que consiga, de alguma maneira, identificar, dentro de um conjunto de possíveis causas, a mais provável. Nesse primeiro momento são aventadas possibilidades preliminares sobre a causação, quer dizer, indicações se o mal foi causado pelo próprio sujeito atingido ou por um terceiro. Nessa mesma direção, nos barracões, era comum que o consulente já fosse “pré-diagnosticado” antes mesmo da ida a um pajé. (MOTA, 2007, p. 61)

Destacam-se no trecho final da matéria três elementos do discurso legitimador da competência dos pajés. O primeiro era a divulgação por meio de experiências prévias de cura, já que aquele que era curado tornava-se agente da informação da competência do pajé. Neste aspecto o pajé era introduzido aos que ainda não o conheciam, por meio de um discurso prévio de verdade, que circulava entre pessoas que davam a certeza da eficiência do pajé.

Essas informações passadas no dia-a-dia da cidade, muitas vezes eram as mesmas que chegavam aos jornais e aos ouvidos dos delegados em termos de denúncia, Por diversas vezes os jornais iniciavam as suas notícias/denúncias por meio de

enunciados tais quais “chegou à redação deste jornal”, “um informante teria ouvido” entre outros indicativos da origem da informação.

O segundo elemento é a competência comprovada da capacidade *sue generis* do pajé em relação ao médico, pois certos problemas, como o de Norberto, o doutor não curava. Christiane Mota (2007) aborda essa dualidade de competências demonstrando que há um rol de problemas que são atribuídos a agentes que somente o pajé tem o conhecimento para solucionar.

A doença, nesse caso, envolve o conjunto de fluidos negativos que atingem uma pessoa e o código religioso oferece a possibilidade de reconstruir o equilíbrio individual e social agindo diretamente sobre o corpo cujo mal se instalou, tratando-o. O princípio reside na explicação da causa, do porquê de “ter adoecido”. Esse fator estabelece a distinção entre todas as doenças pertencentes ao universo dos pajés e demais consulentes. Algo que se aproxima da noção de sintoma-desordem, Montero (1985), ou seja, uma conjunção que representa a necessidade de saber a causa e o porquê da doença, como mencionado no parágrafo anterior. Esses elementos são considerados mais importantes do que o próprio estado de doença. Nessa perspectiva de sintoma-desordem, tudo que rompe com a ordem natural, regular das coisas precisa ser explicado, deve ter uma causa. E o código religioso tem como função primordial não apenas tratar e curar uma determinada doença eliminando seus sintomas, mas, sobretudo, “ressignificá-lo, inserindo-o num sistema explicativo mais abrangente”. (MOTA, 2007, p. 66)

Esse diferencial colocava o pajé à frente do médico – pelo menos na crítica exposta pela matéria – não só porque este último era uma figura distante de grande parcela da população, mas porque o discurso não legitimava o médico e o modelo terapêutico biomédico como capazes para lidar com o feitiço.

O terceiro elemento desse discurso legitimador situa-se justamente nessa relação de proximidade ou distância entre grupos sociais e certas visões de mundo no tocante à doença, como aponta o sociólogo francês Luc Boltanski.

Contrariamente às ideias correntes no meio médico e, em geral, entre “as pessoas esclarecidas”, ou seja, essencialmente nas classes superiores e numa parte das classes médias, que veem na procura do curandeiro o resultado de uma “mentalidade mágica” e de uma atração irracional pelo obscuro e o misterioso, parece que um dos principais méritos que os membros das classes populares reconhecem ao curandeiro, reside, principalmente, no fato de que ele explica ao doente a doença que ele sofre. Além disso, o curandeiro utiliza uma linguagem imediatamente acessível aos membros das classes populares e fornece explicações que contêm representações da doença que despertam alguma coisa no espírito dos membros das classes baixas: as representações da doença que o curandeiro tem, são efetivamente próxima das representações latentes das classes populares, sendo as diferenças entre umas e outras mais de ordem quantitativa do que qualitativa, caracterizando-se essencialmente as representações do curandeiro pelo seu mais alto nível de elaboração e verbalização. (BOLTANSKI, 2004, p. 49).

O cenário conflituoso entre a medicina reconhecida como legal e a medicina considerada ilegal pode ser vista dentro da lógica de capitais culturais (BOURDIEU, 2007). Grupos distintos acionam diferentes concepções de doença e cura, consequentemente atribuindo a um indivíduo em específico a capacidade de interferir nessa relação.

O pajé via a doença da mesma forma que o doente que o procurava, ou buscava compreender o que significava cada um dos sintomas com base em uma linguagem que permitisse o diálogo, princípio básico para a eficácia do tratamento. Fazendo parte do mesmo mundo simbólico e crendo nas mesmas visões de mundo, certos grupos sociais estavam distantes do modelo biomédico pelo simples fato de não reconhecer a linguagem e a eficácia de seus conhecimentos e métodos.

Segundo Paula Monteiro (1985) a distância entre os saberes do modelo biomédico e os saberes populares não permitia que os doentes fossem compreendidos pelos médicos, impossibilitando um diagnóstico capaz de solucionar o problema. Por essa razão creio que a questão da busca pelos pajés não é unicamente a distancia entre classes pelo viés financeiro, pois eventualmente o serviço dos pajés também era pago, ainda que em quantias menores.

#### Pagelança

Perante o delegado de policia, compareceu hontem Filomena Francisca Ribeiro, queixando-se de que achando-se ella doente em casa de uma sua irmã, tratando-se com assistencia de um facultativo, ahi Izabel Francisca Ribeiro e Victalina Crescencia do Coração de Jesus lhe appareceram offerecendo-se para tratá-la com remedios caseiros e allegando que Filomena estava gastando inutilmente dinheiro com medico e botica.

Acceito o offerecimento, Victalina e Izabel exigiram-lhe cinco mil réis, duas vellas, tres garrafas de bebidas, denso uma d'ellas de vinho, outra de cachaça e outra de tiquira, uma toalha branca e algumas flores, no que foram promptamente attendidas.

De posse d'este objectos estenderam a toalha no chão e collocando em cima d'esta as duas velas accesas, as garrafas e as flores principiaram a cantar.

Observando-lhes a irmã de Filomena que não se conformava com esse negocio, lhe disse Victalina que esperasse os factos, porque no dia seguinte lhe podoreia dizer quaes os soffrimentos de sua irmã.

Effectivamente, no dia immediato reproduziram a mesma scena; disseram a irmã de Filomena que esta se achava enfeitçada e collocando quantro canudos de taboca em diversas partes do corpo de filomena, declararam que ela tinha no corpo duas baratas e um umbuà e que já tinham conseguido tirar esses bichos da costa da paciente.

No dia posterior, depois de nova repetição da mesma cerimonia, disseram a Filomena que tinham invocado um medico e que este havia receitado um purgante de mandioca com outras misturas, que a doente tomou, peiorando muito dos seus soffrimentos.

Dando a autoridade busca na casa de Victalina, ahi encontrou muita quantidade de diversos pós, pennas, baralhos de cartas, cabelos, dentes, ossos, bichos mortos, trouxinhas com diversas misturas, diversas garrafas de cahaça e tiquira.

Em apoio das suas declarações apresentou Filomena algumas testemunhas, que parecem confirmam o facto.

-Depois de tantos anos de recolhimento, eis de novo os pagés em actividade na capital!

(Pacotilha 20/12/1892)

A interpretação dos fatos pela lógica da linguagem, capitais culturais e eficácia simbólica leva a reflexão sobre a disputa pelo monopólio da cura para novos termos e enquadramentos que não somente a tensão entre uma medicina dita oficial/convencional e outra considerada ilegal/alternativa.

Falar de uma medicina “convencional” e de uma “alternativa” pode ser uma simplificação das crenças acerca das representações sociais sobre doença, cura e agentes terapêuticos ou até mesmo incompatível com a realidade da configuração social de São Luís na passagem do século XIX para o XX. A pajelança poderia não ser a alternativa, mas a única opção disponível, seja para aqueles que não possuíam os recursos para ter acesso ao médico, seja para os que não tinham o médico como agente capaz de solucionar seus problemas.

Nesse sentido a escolha por um ou outro serviço terapêutico tem relação com as noções de doença/cura que um indivíduo possui e não por aquilo que estava estabelecido dentro do discurso público da legalidade. A relação entre uma medicina convencional e outra alternativa só é lógica para aqueles que reconhecem ambos os modelos terapêuticos.

Uma medicina só pode ser alternativa se o indivíduo que a busca reconhecesse fora dela outra prática terapêutica mais legítima ou eficaz. A cura por meio da religião está relacionada a aspectos culturais que organizam e dão sentido a vida de indivíduos, é também uma relação entre linguagens e saberes distintos como indica Maria Andréia Loyola.

[...] assim como a difusão da linguagem das sensações mórbidas obedece ao modo de hierarquização dos diferentes saberes no campo da oferta de serviços de cura, também as representações e que a clientela tem do corpo (em função das quais percebe e classifica as doenças) intervêm constantemente, na relação que mantém com este sistema de ofertas terapêuticas: tanto na maneira como se cuida, quanto na escolha que faz entre uma ou outra categoria de especialistas. (LOYOLA, 1984, p. 162).

Para alguns a medicina classificada cientificamente como “alternativa” era aquela reconhecida como eficaz na resolução dos problemas vividos o que não quer dizer necessariamente que a medicina dita convencional era uma opção. Ao se falar do pajé como um agente religioso da cura estou me referindo a um indivíduo que junto a outros partilham de um mesmo sistema de crenças, ligados a uma teia cultural que creditava na pajelança ou na cura religiosa a capacidade de resolver os problemas vividos.

Frente a todos esses infortúnios, que desestabilizavam a vida de muitas pessoas, a oferta de serviços religiosos que prometiam reverter tais situações se encaixava perfeitamente na demanda social. Nicolau Parés, ao falar das ações desses agentes religiosos, faz uso da noção de “fortuna-infortúnio”.

[...] pesquisadores da África central propuseram, nos anos 1960-1970, o modelo teórico conhecido como “complexo fortuna-infortúnio” ou “ventura-desventura”, segundo o qual a atividade religiosa tem por objetivo não só “a prevenção do infortúnio”, mas também a “maximização da boa sorte”. Perante os conflitos e os “tempos de experiência difícil” (i.e., doença, esterilidade, fracasso, destruição, morte etc.), almeja-se propiciar “saúde, fecundidade, segurança psíquica, harmonia, poder, status e riquezas”. (PARÉS, 2007, p. 103).

Parés afirma que este modelo também é compatível também com as religiões afrobrasileiras e com o catolicismo popular. É possível encaixar nesse complexo a pajelança, que assume uma posição de destaque na sociedade do fim do século XIX, em que a desarticulação do sistema escravista forçou parcela da população a se acumular em certos pontos da cidade, nos cortiços, e casebres dos subúrbios, com poucas possibilidades de trabalho e renda e principalmente sem nenhuma perspectiva de serviços públicos que pudessem garantir a mínima qualidade de vida (dentre estes o serviço de saúde).

É por esse viés que Renato Ortiz analisa a umbanda na década de 1930.

É interessante notar que a formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. [...] A umbanda não é uma religião do tipo messiânica, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano industrial. (ORTIZ, 2005, p. 32).

A pajelança, assim como a umbanda é fruto das mudanças e condições sociais, que levaram ao desenvolvimento de um sistema de crenças adaptado a determinada realidade e partilhada pelo menos de três maneiras por boa parte da população, entre aqueles que viam no pajé o único agente capaz de curar, entre os que não tinham outra opção senão os seus serviços e entre os que não contemplados pelas saídas convencionais (medicinais ou religiosas) optavam pela pajelança.

[...] a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue no poder do próprio feiticeiro; e, por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que enfeitiça. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 239)

As notícias dos jornais dão conta de que a pajelança não estava circunscrita à população pobre. Certas narrativas indicam para a busca de pajés por parte de indivíduos que faziam parte das elites. Como afirmado anteriormente os jornais tentam fazer parecer que as divisões sociais estavam muito bem sedimentadas e que a pajelança era parte de um grupo social que deveria passar por *reformas*.

No entanto, o que vemos ao ler as matérias e principalmente as entrelinhas é que a pajelança era uma atividade difundida na sociedade porque estava muito bem articulada a ela. Seja por oferecer serviços para a população, seja porque os pajés desenvolveram ao longo do tempo formas de se adaptar e tentar fugir das perseguições ou até mesmo por ser uma palavra com diversos significados aplicados em situações variadas, a pajelança era algo extremamente comum.

## CONCLUSÕES

Vivendo em um cotidiano de pressões por parte dos administradores públicos e também dos jornais, os pajés e outros agentes religiosos resistiam ao reinventar e ressignificar as suas práticas. Não há como entender as atividades desses indivíduos sem ter em mente o projeto de civilizar o cenário urbano e humano da cidade de São Luís.

O “processo civilizador” (ELIAS, 1993) em São Luís pode ser visto como o desenrolar das ações baseadas nesse projeto de organização social e urbano que buscava corrigir os “*desvios*” de parcela da população, cujo modo de vida se chocava com os ideais esperados de uma cidade civilizada, que não comportava os pajés.

As tentativas de controle das atividades do pajé também perpassavam pela criação de um distanciamento simbólico por meio das representações negativas construídas na legislação e publicadas nos jornais. O pajé não era aquele que estava longe – pois poderiam estar ao lado dos jornais e delegacias – mas sim aquele que deveria estar longe, como alguém que não deveria fazer parte da sociedade.

O grande número de referências aos pajés nos jornais é indicativo da difusão da sua atividade. Muitos foram presos, mas retornavam a praticar seus rituais.

Pagés

Ainda uma scena de pagés

O sr. subdelegado Miranda, que valha a verdade, toma a sério a sua função de auctoridade, descobriu ante-hotem um ninho de pagés no pavimento terreo do sobrado á rua da Cruz, n. 61.

Estavam as *santas* creaturas entregues aos encantos dos maracás etc. em torno d'uma creança, a quem *curavam*, quando a policia as surprehendeu.

Entre os outros, erão estes os curandeiros: Maria da Conceição Gonçalves, Celestina Ribeiro Souza, Joanna de tal, Henriqueta Anastacia, Benedicto Jose Frazão, Filomeno Ribeiro, Raymundo Praxedes e Noé, pescador.

**Todos foram catrafilados e postos debaixo de coberta enxuta d'onde saíram para...**

**amanhã ou depois se entregarem de novo á pagelança.**

A policia que os não perca de vista.

(Pacotilha, 19/10/1897 – grifo meu).

Algo semelhante foi publicado pelo mesmo jornal em 1898.

Não ha muitos dias o sr. subdelegado Costa Basto, às dez horas do dia acabou com uma outra sessão de pagés lá pelas bandas do Becco da Lapa.

Onde amanhã será descoberta nova faoçonata de pagés?

(Pacotilha, 10/12/1898)

A grande demanda pelos serviços dos pajés é uma das explicações para a recorrência dos registros de pajelança na cidade. A pajelança é fruto das mudanças e das condições sociais, era uma experiência de boa parte da população, entre aqueles que viam no pajé o único agente capaz de curar, entre os que não tinham outra opção senão os seus serviços e entre os que não contemplados pelas saídas convencionais (medicinais ou religiosas) buscavam os pajés.

Essa “resistência teimosa” (THOMPSON, 1998) pode ser ampliada às demais manifestações culturais, mas sempre é necessário frisar que não se trata de uma reflexão simples e dual, do tipo: *resistência x subserviência*. Pelo contrário, as manifestações culturais devem ser vistas em cada caso específico com seus graus de resistência e de subserviência.

É preciso perceber em quais momentos os pajés e *mineiros* (e os pajés mineiros) negociaram com os poderes dominantes adequando-se aqui e ali às normas vigentes para que seus rituais fossem permitidos. Isso é perceptível quando os terreiros de Tambor de Mina fizeram o jogo da religião dominante ao solicitar licenças dando a destacando o caráter católico das festas e deixando em segundo plano ou de forma muito sutil a obrigação religiosa de origens africanas.

Isso é perceptível também quando os pajés buscaram formas de fugir da repressão policial, realizando seus rituais em áreas afastadas, usando da proximidade dos *donos do poder* para garantir que a polícia não chegasse perto, ou mesmo se aproximando do modelo ritual do Tambor de Mina já “adequado” ao jogo de forças sociais vigentes e que conseguia uma margem para legalizar os seus rituais por meio de licenças expedidas pela chefatura de polícia.

Foi isso que Manoel Teu Santo e Papai Cesar tentaram. Ao passo que eram publicamente conhecidos como *pajés*, muito provavelmente por realizarem seus rituais de cura (não sendo meras acusações fortuitas), buscaram licenças da polícia para também poderem realizar rituais ligados ao universo do Tambor de Mina. Logrando êxito em certos momentos e fracassando em outros, ambos podem ser tomados como exemplos do campo religioso afro-maranhense no período.

A partir das notícias dos jornais, a pajelança não pode ser entendida unicamente pela via do debate em torno das questões de saúde pública e das políticas de higienização. O que os periódicos mostram é que os serviços públicos de saúde, que incluíam a vigilância as atividades ilegais de cura, falharam seguidas vezes ao não atingir os seus objetivos principais.

Os pajés, apesar de serem focos da ação repressiva desses serviços e legislação, não foram reprimidos como de fato se desejava ou como estava previsto na legislação. Entre as *falhas* do sistema repressivo estavam as de caráter subjetivo, quando os próprios administradores públicos, encarregados de fazerem valer a lei, buscavam ou até mesmo defendiam os pajés.

Tendo em vista as constantes falhas no aparato repressor, o caráter subjetivo da repressão (ou proteção) e o repertório de representações negativas em torno dos pajés percebe-se que o combate à pajelança estava muito mais ligado aos costumes, ou seja, questão de comportamento. É possível que no período posterior a 1910 esse cenário tenha sofrido modificações, mas até esse ano fica claro que a pajelança é, sobretudo, um problema moral e não um problema de saúde pública.

Isso não significa dizer que a repressão não ocorreu. O que foi possível ver no terceiro capítulo é que de uma forma ou de outra os pajés estavam na linha de frente das intenções reformistas da sociedade. Seja pela ação da polícia ou pelas inúmeras críticas realizadas nas páginas dos periódicos, os pajés não tiveram uma vida fácil, apesar da procura que tinham.

Um das razões para explicar a ação dos pajés em tão larga medida na cidade de São Luís, durante o recorte estudado, é que havia demanda para os seus serviços. Essa procura acabava resultando em mais repressão e mais críticas, que chegavam até a se direcionar não somente aos pajés, mas a ineficiência das instituições e sujeitos responsáveis por combatê-los.

E nesse processo vemos a intensa produção de papeis, registros do cotidiano de funcionamento das instituições públicas e da circulação de indivíduos, práticas e saberes entre as ruas da cidade. Tais registros, transformados em fonte pelos historiadores, podem ser úteis para o conhecimento dos indivíduos, que a historiografia considerada como silenciados, mas cuja fala podemos *ler* nas entrelinhas das diversas representações sociais inscritas nos escritos.

Laura de Mello e Souza (2001) destaca que o surgimento do tema das religiosidades (vivências religiosas) na produção acadêmica nacional está ligado às pesquisas realizadas no âmbito dos programas de pós-graduação nesse período. Como toda operação historiográfica (CERTEAU, 2008) situa-se na ordem de questionamentos do historiador sobre um tempo histórico (passado ou presente), foi a preocupação corrente na década de 1980 com a renovação das pesquisas que levou os historiadores a buscar entender as crenças e não necessariamente as instituições.

“Descobriu-se” assim uma infinidade de práticas e sujeitos, até então não considerados como objetos importantes pela historiografia corrente à época. Muito embora esses mesmos sujeitos estivessem presentes em extensa documentação elaborada pelas instituições que buscavam ordenar a sociedade, os olhos dos historiadores estavam basicamente voltados para o funcionamento das instituições, desde o seu aparato burocrático até as suas ações públicas.

Nesse sentido sabia-se muito bem que a polícia reprimia os batuques e as manifestações culturais da população negra, mas não se sabia especificamente o que eram tais batuques e os seus significados para essa população. Esse deslocamento da historiografia brasileira foi em muito orientada pela produção da *micro-história* italiana, tendo Carlo Ginzburg como o seu maior expoente.

Ginzburg privilegia o universo cultural praticado pelos excluídos, abordando em suas temáticas os desníveis culturais que marcam as relações entre grupos sociais. Segundo ele havia uma constante valorização dos mecanismos de proibição e não do proibido, pois os historiadores viam na burocracia da inquisição o único substrato confiável de toda a documentação, uma vez que as confissões de bruxaria e feitiçaria eram quase sempre repetições das acusações tomadas sobre pressão física e psicológica e que, portanto, não poderiam revelar nada a não ser o poder da própria instituição.

No caso das religiões afro-brasileiras temos um campo marcado pela produção antropológica e que, no caso do Maranhão, tem sido acompanhada muito de longe pela produção historiográfica. Enquanto uma operação política, a produção científica reproduz os valores epistemológicos de sua época e de suas correntes e no que tange as reflexões sobre religiões e religiosidades o foco dessa produção esteve voltado para o Tambor de Mina e mais especificamente aos terreiros tidos como mais antigos, como a Casa das Minas e a Casa de Nagô.

A produção antropológica local sobre as religiões afro-brasileiras no Maranhão tem sido influenciada historicamente pelo trabalho dos primeiros autores, que contribuíram, sobremaneira, para a construção de uma ideia largamente difundida sobre o Maranhão como terra do Tambor de Mina, ou seja, como se o espaço geográfico local fosse marcado unicamente pelos terreiros de Tambor de Mina e não de outras manifestações.

Entre as justificativas para a existência dessa identidade é que os Terreiros de Tambor de Mina mais antigos, conservaram uma pureza africana e conseguiram

manter de forma inalterada os rituais africanos no Brasil. Com poucas referências à historicidade, tais trabalhos acabaram por fazer parecer que em São Luís o Tambor de Mina domina, desde muito tempo, o cenário religioso afro-maranhense.

O que tentamos mostrar aqui é que, tomando os diversos contrapontos presentes na historicidade e com base em algumas matérias dos periódicos não houve, pelo menos em termo das experiências religiosas concretas (se é que podemos usar essa palavra sem que possa ser sinônimo de verdade absoluta) nunca houve essa dominância por parte dos mineiros.

Em outras palavras, essa ideia do Maranhão terra do Tambor de Mina e da africanidade pura desses terreiros foi uma invenção dos autores que primeiro escreveram sobre o tema. Independente de terem ou não sido influenciados pelos discursos dos pais e mães de santo, esse movimento científico padeceu de certo rigor em não estender para além dos discursos das comunidades de terreiro o foco das suas análises.

Mais de meio século se passou entre a escrita dos primeiros trabalhos e pouco se avançou para além desse prisma de interpretação. Por conta desse *continuum* interpretativo as construções acadêmicas não conseguiram captar elementos importantíssimos das experiências dos indivíduos para além do que eles diziam sobre si próprios (se é que diziam algo, ou se “foram ditos” pelos pesquisadores).

Essa produção, por vários fatores, deixou de lado outras tantas expressões da cultura popular e arrisco justificar que parte dessa exclusão de objetos diz respeito a necessidade de refinar as nossas ferramentas conceituais weberianas, durkheimiana, maussiana, levi-straussianas e também as perspectivas de análise diacrônica, fugindo do foco nas instituições para poder perceber as experiências cotidianas.

Em vista disso, pretendo defender com a ideia de Maranhão terra de Pajé, uma incursão mais aprofundada no tema, percebendo como tais práticas se desenvolveram ao longo do tempo na ação dos indivíduos preocupados em resolver os seus problemas cotidianos e que creditavam no pajé a competência para resolvê-los. Isso pode nos levar a um cenário extremamente complexo de práticas e representações que permitam compreender de forma mais acurada novos e antigos aspectos da cultura popular ainda negligenciada.

## Referências

- ABREU, Martha. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900.** – Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.
- AHLERT, Martina. **Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão).** Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília no ano de 2013.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado. Ensaio de teoria da história.** – Bauru, SP: Edusc, 2007.
- ALVARENGA, Oneyda. **Tambor de Mina e Tambor de Crioulo.** Prefeitura Municipal de São àulom 1948.
- ARAÚJO, Mundinha. **A invasão do quilombo do Limoeiro, 1878.** - São Luís, MA: Secretaria de Estado da Cultura / Arquivo Público do Estado do Maranhão, 1992.
- ARAÚJO, Raimundo Inácio. **PAJELANÇA E CULTURA POPULAR: profícuos entrecruzamentos.** In: CARREIRO, Gamaliel da Silva [et. al.](orgs.) *Missa, Culto e Tambor os Espaços das Religiões no Brasil.* – São Luís: EDUFMA/FAPEMA, 2012.
- \_\_\_\_\_. **O reino do Encruzo: história e memória das práticas de pajelança no Maranhão (1946-1988).** – Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2017.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **Maranhão, terra Mandinga:** Boletim da Comissão Maranhense de Folclore nº 20. Agosto de 2001.p. 2 a 4.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **De Caboclos a Bem-Te-Vis, : formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão 1800-1850.** São Paulo: Annablume, 2015.
- BAKHTHIN. Mikhail. **Problemas da Poética de Dostoiévski.** – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- BARBOSA, Viviane de Oliveira; BARROS, Antonio Evaldo Almeida. **Maridos do funda e da terra: gênero, imaginário e sensibilidade no tambor de mina maranhense.** Ciências Humanas em Revista, São Luís, Centro de Ciências Humanas, v. 2, n. 2, 2004.
- BARRETO, Maria Amália Pereira. **Os voduns do Maranhão.** São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1977.
- BARROS, Antonio Evaldo Almeida. **Tambores e maracás no ambíguo Maranhão Estado-Novista.** Boletim da Comissão Maranhense de Folclore nº 37. Junho de 2007.p. 9 a 12.
- \_\_\_\_\_. **NOS (DES)CAMINHOS DA CURA: IDENTIDADES, DIFERENÇAS E DESIGUALDADES NO UNIVERSO DA PAJELANÇA NO MARANHÃO.** *in* Fleischer, Soraya. *Saber cuidar, saber contar: ensaios de antropologia e saúde popular.* — Florianópolis: Ed. da UDESC, 2009.
- BARROSO JUNIOR, Reinaldo dos Santos. **Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800).** Dissertação para conclusão de mestrado em História: UFBA, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O ARROZ DE VENEZA E OS TRABALHADORES DE GUINÉ: A lavoura de exportação do Estado do Maranhão e Piauí (1770-1800).** In.: *Outros Tempos.* Volume 8, número 12, dezembro de 2011.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.** – São Paulo: Pioneira / Edusp, 1971. 2v.

- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 2011.
- BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia: feitiçeras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BOLTANSKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. – São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. – São Paulo: Perspectiva, 1974.
- \_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. – Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRUMANA, Fernando Giobelinna. **O Sonho Dogon. Nas origens da Etnologia francesa**. São Paulo, Edusp, 2012.
- BURKE, Peter. **História e Teoria Social**. – São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A Escola dos Annales (1929 – 1989): a Revolução Francesa da historiografia**. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Cultura popular na Idade Moderna. Europa 1500-1800**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **A presença do Autor e a pós-modernidade em antropologia**. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, julho de 1988.
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **AMANSA-SENHOR: a arma dos negros contra seus senhores**. *Revista Pós Ciências Sociais* – São Luís, v. 4, n.8, jul./dez. 2007.
- CARDOSO, JÚNIOR, Sebastião. **Nagon Abioton: Um estudo sobre a Casa de Nagô**. – São Luís, 2001. (Monografia, Graduação em Ciências Sociais – UFMA, 160p.)
- CARREIRO, Gamaliel da Silva. **Estado e Religião no Brasil: pensando a singularidade da laicidade brasileira**. *In: CARREIRO, Gamaliel da Silva [et al.]*. – São Paulo: Paulinas, 2015.
- CASTRO, Celso. **Pesquisando em Arquivos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CARVALHO, Maria Michol Pinho de. **O Divino maranhense no espaço sagrado das casas de culto afro (I)**. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore* nº 46. Junho de 2010. p. 09-12.
- \_\_\_\_\_. **O Divino maranhense no espaço sagrado das casas de culto afro (II)**. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore* nº 47. Agosto de 2010. p. 09-12.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- \_\_\_\_\_. **A cultura no plural**. – Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- CHALHOUB, Sidney et al. (org). **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social**. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CORRÊA, Mariza. **Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues**. – Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.
- CORREIA, Maria da Glória Guimarães. **Nos fios da trama: quem é essa mulher? Cotidiano e trabalho do operariado feminino em São Luís na virada do século XIX**. – São Luís: EDUFMA, 2006.

- COSTA, Emilia Viotti da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. – São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- COUCEIRO, Luis Alberto. **Acusações de Feitiçaria e insurreições escravas no sudeste do Império do Brasil**. Revista Afro Ásia nº 38, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador**, 2008. (Tese de Doutorado, Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- CUNHA, Galdêncio. **Álbum do Maranhão**, 1808.
- D'ABEVILLE, Claude. **História da Missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1975. [1614].
- D'EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614**. São Paulo: Siciliano, 2002. [1615].
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. – Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. – Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DELGADO, Lucília de Almeida; FERREIRA, Jorge. **O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- DEL PRIORE, Mary. **Histórias da gente brasileira**, volume 3. – Rio de Janeiro: LeYa, 2017.
- DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica**. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. – São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ELIAS, Nobert. **O processo Civilizador: formação do estado e civilização**. Vol. 1. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1993.
- \_\_\_\_\_. **O processo Civilizador: formação do estado e civilização**. Vol. 2. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1993.
- EDUARDO, Octávio da Costa. **The Negro in Northern Brazil: a study in acculturation**. New York: J. Augustin Publisher, 1948.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- \_\_\_\_\_. **Os NUER**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FAORO, Raymundo. **A República Inacabada**. São Paulo: Globo, 2007.
- FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- FERREIRA, Euclides Menezes. **ITAN DE DOIS TERREIROS**. – São Luís, Maranhão, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Pajelança**. São Luís, Maranhão, 2003.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma: o caboclo no Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti**. – São Luís: EDUFMA, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Encantaria de 'Barba Soeira'**. Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Identidade e resistência em um terreiro de São Luís-MA: A Casa de Nagô**. In. QUADROS, Eduardo Gusmão de. SILVA, Maria da Conceição (orgs.)

- Sociabilidades Religiosas: mitos, ritos e identidades. – São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção ABHR).
- \_\_\_\_\_. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amelia Rosa.** – São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Pajelança e cultos afro-brasileiros em terreiros maranhenses.** Revista Pós Ciências Sociais, v. 8, n. 16, p.91-105. São Luís: EDUFMA, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Um caso de polícia! Pajelança e Religiões Afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977.** – São Luís: EDUFMA, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Revisitando Boto e Mãe d'Água.** (Mimeo)
- FERRETTI, Sergio Figueiredo. **FESTA DO DIVINO NO TAMBOR DE MINA: estudo de ritos e símbolos na religião e na cultura popular.** Trabalho apresentado na Sessão Temática: Les religions afro-américaines aujourd'hui: permanences et transformations, durante a XXV Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions (SISR), Bélgica, 1999. (disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Festa%20do%20Divino%20no%20Tambor%20de%20Mina.pdf> acessado em 08/11/2014)
- \_\_\_\_\_. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas.** – Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas** – São Paulo: editora da Universidade de São Paulo; São Luis : FAPEMA, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Preconceitos e proibições contra religiões e festas populares no Maranhão.** Trabalho apresentado no GT Religião Afro-brasileira e Kardecismo no IX Simpósio anual da Associação Brasileira de História das Religiões em Viçosa, MG de 01 a 04/05/2007. <Disponível em <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Preconceitos.pdf> >
- \_\_\_\_\_. **Festa do Divino em São Luís.** Boletim da Comissão Maranhense de Folclore nº 07. 1997, p. 2-3.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870 – 1950).** – Belém: EDUFPA, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX.** In: CHALHOUN, Sidney. (org.). Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- FLEISCHER, Soraya (org.). **Saber cuidar, saber contar: ensaios de antropologia e saúde popular.** – Florianópolis: Ed. Da UDESC, 2009.
- FLORES, Elio Chaves. **A consolidação da República: rebeliões de ordem e progresso.** In. DELGADO, Lucília de Almeida e FERREIRA, Jorge. O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** – São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FUNDAÇÃO CULTURAL DO MARANHÃO. Biblioteca Pública Benedito Leite. Jornais Maranhenses (1821-1979). – São Luís, 1981.
- FRAZER, J. G. **O Ramo de Ouro.** São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
- FREHSE, Fraya. **Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº 36. julho-dezembro de 2005, p. 131-156.
- FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira.** - Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1982.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas.** São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. – Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- \_\_\_\_\_. **O saber local. Novos ensaios de antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Nova luz sobre a antropologia**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- GIUMBELLI, Emerson. **O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais**. Rev. Antropol., São Paulo, v. 40, n. 2, p. 31-82, 1997a.
- GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Século XVI-XVII**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. – Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- \_\_\_\_\_. **História Noturna: decifrando o sabá**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. **O queijo e os vermes**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno do Brasil**. – São Paulo: Vozes, 1991.
- JANCSÓ, Istiván; KANTOR, Íris (orgs). **FESTA: Cultura & Sociabilidades na América Portuguesa, volume I**. – São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP, Imprensa Oficial, 2001.
- KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **São Luís do Maranhão: corpo e alma**. – São Luís – ALUMAR, 2012.
- LAVELEYE, Didier de. **Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da "pajelança"**. In Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia. – Belém: EDUFPA, 2008.
- LEAL, João. **Festas do Divino em São Luís: um retrato de Grupo**. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore nº53. Dezembro de 2012. p. 03-07.
- \_\_\_\_\_. **The Making of the Feast: Working and Feasting**. Comunicação apresentada à Conferência "Feast as a Mirror of Social and Cultural Changes", Kraków, Jagiellonian University, 29 Setembro 2017.
- LEACOK, Set and Ruth. **Spirits of the Deep. A study of an Afro-Brazilian Cult**. – New York: The American Museum of Natural History, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. – São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1973.
- LIMA, Carlos de. **O Divino Espírito Santo (1ª Parte)**. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore nº22. Junho de 2002a. p. 06-08.
- \_\_\_\_\_. **O Divino Espírito Santo (2ª Parte)**. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore nº23. Setembro de 2002b. p. 06-08.
- \_\_\_\_\_. **História do Maranhão: A República**. – São Luís: Instituto Geia, 2010.
- LINDOSO, Gerson Carlos P. **O 'Pai-de-Santo dos Políticos', Bitá do Barão, na cidade de Codó, capital mundial da feitiçaria**. In: CARREIRO, Gamaliel da Silva [et. al.](orgs.) **Missa, Culto e Tambor os Espaços das Religiões no Brasil**. – São Luís – EDUFMA/FAPEMA, 2012.
- LODY, Raul. **O Povo de Santo**. – Rio de Janeiro, Editora Pallas, 1995.

- LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África: uma história de suas transformações.** – Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2002.
- LOYOLA, Maria Andréa. **Médicos e Curandeiros: Conflito Social e Saúde.** – São Paulo: DIFEL, 1994.
- LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana.** – São Paulo: Selo Negro 2004.
- LUCA, Tania Regina de Luca. PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). **O historiador e suas fontes.** – São Paulo: Contexto, 2011.
- \_\_\_\_\_. **História dos, nos e por meio dos periódicos.** In PINSKY, Carla Bassanezi (org.) Fontes Históricas. – São Paulo: Contexto, 2008.
- LÜHNING, Angela. **Acabe com este santo, Pedrito vem aí... Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942,** REVISTA USP (28), SÃO PAULO p. 194 - 220, 1995.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Abril Cultural, 1978
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil** – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1992.
- MATORY, J. Lorand. **JEJE: Repensando Nações e Transnacionalismos.** Revista Mana, nº 5. Rio de Janeiro, 1999.
- MATTOS, Hebe. **A vida política.** SCHWARCZ, Lília Moritz. **A abertura para o mundo: 1889-1930.** – Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia.** – Belém: EDUFPA, 2008.
- \_\_\_\_\_. **A tensão constitutiva do catolicismo: catolicismo popular e controle eclesiástico.** Tese de doutoramento apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / UFRJ. Rio de Janeiro 1987.
- MAUÉS, Heraldo Raymundo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião.** Estudos Avançados, v. 19, nº53, 2005.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: EPU/ EDUSP, 1974.
- MEIRELES, Mario Martins. **Dez Estudos Históricos.** – São Luís: ALUMAR, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A linguagem indireta e as vozes do silêncio.** Textos Seleccionados – Coleção os Pensadores. – São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani.** – São Paulo: Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1979
- MIGNOLO, W. **Histórias Locais, projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Belo Horizonte: UFMG. 2000.
- MILL, Stuart. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios.** – Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2009.
- MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In. Heywood. Linda M. **Diáspora negra no Brasil.** – São Paulo: Contexto, 2009.
- MINTZ, Sidney Wilfred; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica.** – Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.
- MONTERO, Paula. **Da Doença à Desordem: a magia na Umbanda.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MORGAN, L. H. **A sociedade Primitiva.** Lisboa: Ed. Presença, 1973.
- MOREIRA, Carlos Eduardo [et al.]. **Cidades negras: africanos, criolos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX,** – São Paulo: Alameda, 2006.

- MOTA, Antonia da Silva. **Família e Fortuna no Maranhão Colônia**. São Luís: EDUFMA, 2006.
- \_\_\_\_\_. **As Famílias Principais: redes de poder no Maranhão Colonial**. – São Luís: EDUFMA, 2012.
- MOTA, Antonia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Ripto Maranhenses e o seu legado**. São Paulo, Sciciliano, 2000.
- MOTA, Christiane. **Doenças e Aflições: sobre o processo terapêutico na pajelança**. Dissertação de Mestrado. PPGSoc – UFMA. 2007
- \_\_\_\_\_. **Pajés, curadores e encantados: pajelança na Baixada Maranhense**. – São Luís: EDUFMA, 2009.
- MUNANGA, Kabengele. **Negros e mestiços na obra de Nina Rodrigues**. In: ALMEIDA, Adroaldo J. S. / FERRETTI, Sergio F. / SANTOS, Lyndon de Araújo (orgs.). *Religião Raça e identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. – São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção estudos da ABHR, v. 6)
- MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista**. (Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense). 2011, 341 p.
- NEVES, Margarida de Sousa. **Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX**. In. DELGADO, Lucília de Almeida e FERREIRA, Jorge. *O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930*. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- NUNES, Patrícia Portela. **Medicina, poder e produção intelectual: uma análise sociológica da medicina no Maranhão**. – São Luís: Edições UFMA; PROIN, 2000.
- OLIVEIRA, Antonio Guimarães. **São Luís: memória e tempo. São Luís em cartões postais e álbuns de lembranças**. – São Luís: Novagraf. 2010.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. – São Paulo: Brasiliense, 2005.
- PACHECO, Gustavo Britto Freire. **Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense**. (Tese de Doutorado, PPG Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ). Rio de Janeiro: 2004. 284 p.
- PALHANO, Raimundo Nonato Silva. **A produção da coisa pública; serviços e cidadania na primeira república ludovicense**. – São Luís: IPES, 1988.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ª ed. Ver. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão**. in CARVALHO, Maria do Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie. (Orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. – Natal, RN: EDUFRN, 2011.
- \_\_\_\_\_. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Central**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- PEREIRA, Manuel Nunes. **A Casa das Minas: culto dos voduns jeje no Maranhão**. – Petrópolis: Vozes, 1979.
- PIMENTA, Tânia Salgado. **Barbeiros- sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28)**. *História, Ciência e Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 349-374, out. 1998 Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59701998000200005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701998000200005&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 08 nov. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59701998000200005>.
- PRANDI, Reginaldo. **Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização**. In *Faces da tradição*

- afrobrasileira: religiosidade, sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. CAROSO, Carlos / BARCELAR, Jeferson (organizadores). – 2. Ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, Bahia: CEAO, 2006.
- \_\_\_\_\_. **As religiões negras no Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros.** Revista USP, nº 28. – São Paulo, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados.** Rio de Janeiro, RJ. Editora Pallas, 2001.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva.** Petrópolis: Vozes, 1973.
- RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912.** Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, IFCS, UFRJ, Rio de Janeiro: 2004
- RAMASSOTE, Rodrigo. **Cartas de trabalho: a correspondência de Octávio da Costa Eduardo a Melville J. Herskovits.** Repocs, v.14, n.27, jan/jun. 2017
- REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: Resistência Negra no Brasil Escravista.** São Paulo, Companhia das Letras 1989.
- REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão liberdade e candomblé na Bahia do século XIX.** – São Paulo: Companhia das Letras. 2008.
- \_\_\_\_\_. **A Invasão do calundu do Pasto da Cachoeira, 1785.** Revista Brasileira de História. v.8 nº 16. São Paulo, 1988.
- \_\_\_\_\_. [et al] **O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1822 – c. 1853).** – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835.** – São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Religiosidades, rebelião e identidade afro-baiana.** Entrevista concedida a Martha Abreu e Ronaldo Vainfas. Revista Tempo, revista do departamento de História da Universidade Federal Fluminense, dossiê Religiosidades na História, volume 6, nº 11, julho de 2001. Rio de Janeiro: 7letras, 2001. p. 255-260.
- RIBEIRO, Emanuela de Sousa. **Requerimentos de Licenças para festas na secretaria de polícia de São Luís (1873-1933).** Relatório de Iniciação Científica. São Luís: Universidade Federal do Maranhão. 1998.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos.** Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Madras, 2008.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. **A abertura para o mundo: 1889-1930.** – Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- \_\_\_\_\_. **O espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil.** – São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de História.** – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SALIBA, Elias Thomé. **Cultura.** In SCHWARCZ, Lília Moritz. **A abertura para o mundo: 1889-1930.** – Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte imperial.** – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
- SANTOS, Maria do Rosário C., SANTOS NETO, Manoel dos. **Boboromima: Terreiros de São Luís, uma interpretação sociocultural.** São Luís, SECMA/SIOGE, 1989.
- SANTOS, Maria do Rosário C. **O caminho das matriarcas jeje-nagô: uma contribuição para a história da religião afro no Maranhão.** São Luís: FUNC, 2001.

- SANTOS, Thiago Lima dos Santos. **Uma religião que não gosta o governo: práticas religiosas de matriz africana na cidade de São Luís (1847 – 1888)**. 2011. 106 p. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís. 2012.
- SANTOS, Thiago Lima dos. **Feiticeiros contra o Império: as práticas de feitiçaria e seus desdobramentos no Brasil e no Maranhão do século XIX**. In: CARREIRO, Gamaliel da Silva [et. al.](orgs) *Religiões e Religiosidades no Maranhão*. – São Luís – EDUFMA, 2011.
- SANTOS, Thiago Lima dos. **RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO NO SÉCULO XIX: entre práticas e representações**. In: CARREIRO, Gamaliel da Silva [et. al.](orgs.) *Missa, Culto e Tambor os Espaços das Religiões no Brasil*. – São Luís – EDUFMA/FAPEMA, 2012.
- SCOTT, James C. **A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos**. Lisboa Letra Livre, 2013.
- SILVA, Crithian Teófilo da. **Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana**. *Revista de Antropologia*. vol.45 no.2, São Paulo 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. – São Paulo: Selo Negro, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O etnógrafo e os animistas: Nina Rodrigues e a formação da etnografia religiosa afro-brasileira**. In: ALMEIDA, Adroaldo J. S. / FERRETTI, Sergio F. / SANTOS, Lyndon de Araújo (orgs.). *Religião Raça e identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. – São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção estudos da ABHR, v. 6).
- \_\_\_\_\_. **O Antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 2006.
- SILVEIRA, Renato da. **Nação Africana no Brasil Escravista: Problemas Teóricos e Metodológicos**. *Revista Afro-Ásia* n° 38, p. 245-301, 2008
- SLENES, Robert. **Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava (Brasil Sudeste, Século XIX)**. – Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio. **“Com o Pé sobre um Vulcão”: Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840)**. - *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, n° 2, pp. 1-44, 2001.
- SOARES, Luiz Carlos. **Escravos de Ganho no Rio de Janeiro do Século XIX**. *Revista Brasileira de História* v.8 n. 16. – pp. 107-142, 1988.
- SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro - Século XVIII**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil: Bahia e Maranhão**. Tese de Doutorado apresentada ao Museu Nacional, PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2004.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colônia** – São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- \_\_\_\_\_. **As religiosidades como objeto da historiografia brasileira**. *Revista Tempo*, vol. 6, n° 11. Rio de Janeiro: 7Letras, julho de 2001, dossiê Religiosidades na História. Entrevista concedida a Ronaldo Vainfas, p. 251-254.
- STOCKING JR. G W (Org. e Int.) **A formação da antropologia Americana 1883-1911 Franz Boas**. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. da UFRJ, 2004.

- THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia. Crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII.** São Paulo: Comp. das Letras, 1991.
- THOMPSON, E. P. **COSTUMES EM COMUM - Estudos sobre a cultura popular tradicional.** – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.** – Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A formação da classe operária inglesa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In. NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *Aventura sociológica.* Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1975.
- VERGER, Pierre. **Le culte de Vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhom par la mère du roi Ghèzo?** *In* Memoires de L'Institut Français D'Afrie Noire n<sup>o</sup> 27.
- \_\_\_\_\_. **Uma rainha africana mãe de santo em São Luís.** Revista USP, pp. 151-158. São Paulo, 1990.
- \_\_\_\_\_. Etnografia religiosa ioruba e proibidade científica. Revista Religião e Sociedade, n<sup>o</sup>8, São Paulo, 1982.
- WEBER, Max. **Economia y Sociedad. Esbozo de sociologia comprensiva.** México: Fondo de Cultura Econômica. 1972.

## **FONTES CONSULTADAS**

### 1. Arquivos de Polícia (Arquivo Público do Estado do Maranhão);

Ofícios dos Delegados e Subdelegados de polícia

Pedidos de Licenças para Festas. (1889 - 1910).

Relações Enviadas ao Chefe de Polícia por Ofício de 2 de abril de 1835. Guarda Municipal Permanente.

### 2. Periódicos: (Hemeroteca Digital Brasileira – Projeto Biblioteca Digital Brasileira).

Jornal Pacotilha.

Jornal Diário do Maranhão

Jornal A Campanha.

### 3. Legislação (Arquivo Público do Estado do Maranhão);

Código de Postura de São Luís - 1842

Código de Postura de São Luís - 1866

Código de Postura de São Luís - 1903

Constituição da República do Brasil – 1891

Lei 358 de 1904 – Organiza o serviço sanitário do Estado.

### 4. Correspondência (Repos, v.14, n.27, jan/jun. 2017):

Correspondência enviada por Octávio Costa Eduardo a Melville J. Herskovits

**ANEXOS**

**Anexo 01**

Pórtico da Cidade de Codó, com a frase “Cidade de Deus”.



(Fonte: GoogleImages).

## Anexo 02

## Escritura de doação de Casa e Terreno

Nós, Antonio Francisco das Chagas  
 nascido mineiro, e Rosanna Maria da  
 casa Ferraz, crioula, havendo edificado su-  
 a, na qual actualmente residimos, sita a  
 a. de S. Pantaleão, desta cidade, na parte  
 terreno que pertence a herança de nós, tendo  
 de comum acordo e de nossa própria e esponta-  
 nea vontade, resolvido dar, como de fato  
 pelo presente e nos melhores termos de direito  
 doado temos a mencionada casa e terreno  
 respectivo as pretas fêmeas de nascido mineira Je-  
 anna Rita Lopes, Joaquina Flora de Castro,  
 e Cordelina Flora Vellozo, co-proprietarias de  
 dito terreno, com a condição de se tornarem ef-  
 fectiva esta doação por fallecimento de nós an-  
 tes, e de se succedermos mutuamente as donatarias  
 nas suas partes e que dos referidos bens, por se en-  
 a nossa vontade e intenção. Para todo o tempo  
 comta pedimos ao Sr. Wenceslau Filomeno  
 Nomes Pass este por nós escrever e assignar  
 a nossa roga, por não sabermos escrever, quan-  
 te as testemunhas a lacer, fazendo equidista-  
 t. a roga das donatarias por também não sa-  
 berem escrever, o Sr. Francisco de Paula Chel-  
 ler, depois de ouvirmos suas actas conforme  
 Marante de Novembro de 1850  
 A roga dos doadores Antonio Francisco das Chagas  
 e Rosanna Maria da casa Ferraz, que não  
 sabem escrever, Wenceslau Filomeno Nomes Pass  
 A roga das donatarias Jeanneta Rita Lopes, Joaquina  
 Flora de Castro, e Cordelina Flora Vellozo, que  
 não sabem escrever, Marcelino de Castro Costa  
 João Rodrigues Torres.  
 Godefrigo Fran. de Castro  
 João de Castro Costa  
 João de Castro Costa

Transcrição:

Nós, Antonio Francisco Das Chagas de

nação mina, e Hosanna Maria da Concei\_  
 ção Ferreira, creoula, havendo edificado uma ca\_  
 za, na qual actualmente residimos, sita á ru\_  
 a de S. Pantaleão, desta cidade, na parte do  
 terreno que pertence á segunda de nós, tem  
 de commum accordo e de nossa propria e espon\_  
 tanea vontade, resolvido doar, como de facto  
 pelo presente e nos melhores termos de direito  
 doado temos a mencionada casa e o terreno  
 respectivo as pretas fôrras de nação mina Jo\_  
 anna Rita Lopes, Joaquina Rosa de Queiroz  
 e Cordolina Roza Vellozo, co-proprietarias do  
 dito terreno, com a condição de só tornar-se ef\_  
 fectiva esta doação por fallecimento de nós am\_  
 bos, e de se succederem mutuamente as donata\_  
 rias na posse e gozo dos referidos bens, por ser esta  
 a nossa vontade e intenção; Para todo o tempo  
 constar pedimos ao Senhor Wenceslau Filomeno  
 Nunes Paes este por nós escrevesse e assignasse  
 a nosso rogo por não sabemos escrever peran\_  
 te as testemunhas a baixo, fazendo egualmen\_  
 te á rogo das donatarias por tambem não sa\_  
 berem escrever, o Senhor Francisco de Paula Mil\_  
 ler, depois de ouvimos fez achar conforme.  
 Maranhão [ilegível] de Novembro de 1878  
 A rogo dos doadores Antonio Francisco das Chagas  
 e Hosanna Maria da Conceição Ferreira, por não sa\_  
 berem escrever. Wenceslau Filomeno Nunes Paes.  
 A rogo dos Donatarios, pelos memso motivos, Francisco de Paula Miller  
 Como testemunhas Antonio Marcolino de Campos Costa  
 Thiago Rodrigues Torres  
 Gonzaga Francisco de Araujo

**Anexo 03**

Uso das bengalas pelos voduns. (Imagens retiradas do Museu Afro Digital)

Obs.: Atentar para o detalhe ressaltado por Nicolau Parés que nem todos os voduns utilizavam as bengalas, apenas os *tohosu*, embora o costume tenha se difundido na Casa das Minas. (PARÉS, 2016, p. 343).





**Anexo 04**

*Aguidavis*, bastões para auxiliar no toque dos tambores durante os rituais. ((Imagens retiradas do Museu Afro Digital))



## **Anexo 05**

Em 11 de outubro de 1890, ainda como chefe do governo provisório o general Deodoro da Fonseca promulgou por meio do Decreto N. 847 o código penal brasileiro. Desta codificação destacam-se 3 artigos que versam sobre as ações que ficaram tipificadas como Exercício Ilegal da Medicina.

*Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:*

*Penas – de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.*

*Paragrapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.*

*Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:*

*Penas – de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.*

*§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:*

*Penas – de prisão cellullar por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.*

*§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.*

*Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fôrma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:*

*Penas – de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.*

**Anexo 06**

A Lei Estadual 358/1904 Institui o Serviço Sanitário. Entre suas atribuições destaca-se os artigos listados abaixo.

*Lei Estadual Nº 358 de 9 de junho de 1904.*

[...]

**CAPÍTULO XIV**

*Da fiscalização do exercício da medicina e da pharmacia.*

*Art. 151 Só é permitido o exercício da arte de curar, em qualquer dos seus ramos, e por qualquer de suas fôrmas:*

*I ás pessoas que se mostrarem habilitadas por titulo conferido pelas Faculdades de Medicina da Republica dos Estados Unidos do Brazil;*

*II ás que, sendo graduadas por Escolas ou Universidades estrangeiras, oficialmente reconhecidas, se habilitarem perante as ditas Faculdades, na forma dos respectivos estatutos;*

*III ás que, tendo sido ou sendo professores de Universidade ou Escola estrangeira, oficialmente reconhecida, tenham conseguido licença da Directoria Geral de Saúde Pública para o exercício da profissão.*

*IV ás que sendo graduadas por Escola ou Universidade estrangeira oficialmente reconhecida, provarem que são autoras de obras importantes de medicina, cirurgia ou pharmacologia, e tenham conseguido licença da Directoria Geral de Saúde Pública para o exercício da profissão.*

*§Único. As disposições deste artigo serão também applicadas ás pesas que se propuzerem a exercer as profissões de pharmaceutico, de dentista, e de parteira.*

[...]

*Art. 153. A pessoa que exercer a profissão medica em qalquer de seus ramos, a de pharmaceutico, de dentista ou de parteira, sem titulo legal, incorrerá nas penas comminadas no art. 156 do Codice Penal.*

[...]

## Anexo 07

Terreiros filhos do Terreiro de Manoel Teu Santo (Santos e Santos Neto, 1989)

<b>Casa Mater</b>	<b>1ª Geração</b>	<b>2ª Geração</b>	<b>3ª Geração</b>
<b><u>TERREIRO DE MANUEL TEU SANTO – MANUEL ZEFERINO DOS SANTOS</u></b> <b>Local: RUA DO PASSEIO Nº 72 – Centro</b>	Terreiro da Turquia de Anastácia	Terreiro de Noemia Fragoso Local: Sacavém	
		Terreiro de Manoel Colasso Local: Belém	
		Terreiro de Nizete da Veneza	
	Terreiro de Pedro Angaço Local: Guimarães		
	Terreiro de Severino Fernandes Badé Local: Sítio Mamão		
	Terreiro da Cota do Barão	Terreiro de Noêmia das Quadras	
		Terreiro de Mãe Ignácia	
	Terreiro de Mãe Doca		
	Terreiro de Raimunda Porca	Terreiro Tainha Local: Pão de Açúcar	Terreiro de Maria de Lourdes
	Terreira de Rosa Viveiros <sup>80</sup>		

<sup>80</sup> Segundo informações passadas por Mundicarmo Ferretti, Rosa de Viveiros era o nome de Mãe Doca e foi registrado duplamente na tabela pelos autores.

## Anexo 08

Ofício encaminhado ao Chefe de Polícia comunicando a prisão do grupo de Pai César.


 Subdelegacia de Policia do Cutim  
 Maranhão 14 de Dezembro 1896.  
 Ao Sr. Monitor Chefe de Policia

Noze vagabundos, 3 homens e  
 9 mulheres, faço comparecer  
 escoitados a vossa presença.  
 Essa canatha em n.º a proximato  
 a cem, reúne-se diariamente,  
 ora no lugar arial, ora no lu-  
 gar tilappinho, onde a meu  
 monte de ontem os achu reu-  
 nidos em ordem sessão de paga-  
 essa detestavel profissão que tan-  
 to prejudica a nossa sociedade.  
 de directa e indirectamente.  
 O mulato de nome Cesar, é o  
 chefe supremo, pelo que é conhe-  
 cido por seus vassallos por -  
 Thom Martins.  
 O preito Martiniano, secretario  
 privado de aquelle; typo que  
 conhece os gatumos, com toda

malícia e perversidade, e também,  
conhecido e tido por Sinhazinha.  
Os outros dez, são pessoas auxili-  
ares e morão, segundo dizem:

Catharina Belfort, na rua de  
Sant'Anna.

Claudina Carmo, rua Formosa.

Amelia Cascaes, rua da Cruz.

Thomema Guadros, rua da Estrela.

Joanna, (mas chama-se Martinha)  
rua de Sant'Anna.

Henrique Clemente de Souza, mora  
no Sapperinho

Victoria Maria e Isabel Porto,  
no mesmo lugar.

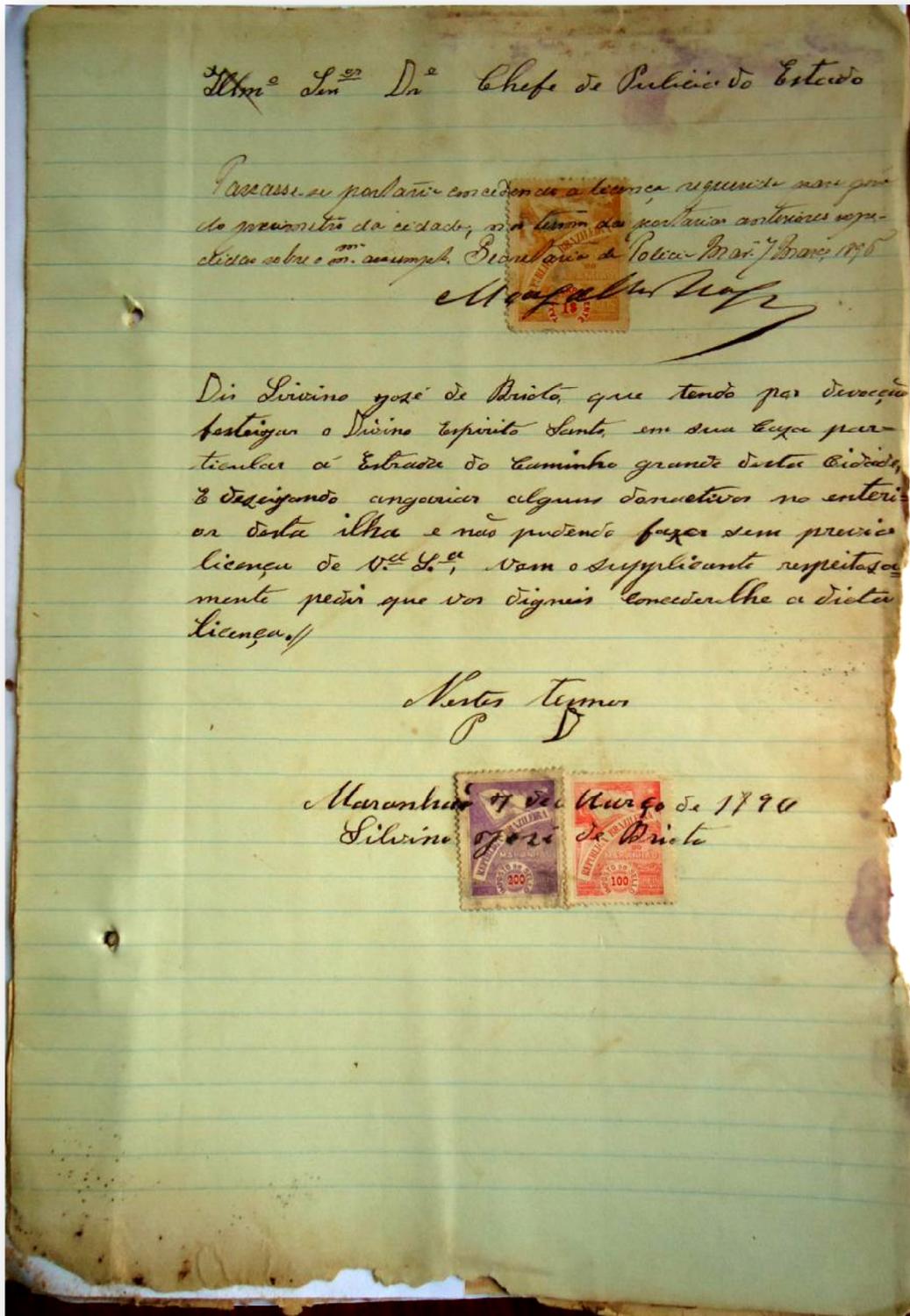
Antezza Vieira Jesus, moradora  
no sitio Caboclo.

Cecilia Conceicao, moradora  
na praia de Santo Antonio



## Anexo 09

Pedido de Licença de Silvino José de Brito.



## Anexo 10

Documento que encaminha Pai César à Chefatura de Polícia para prestar esclarecimentos.

In delegacia de Polícia do 1.º Distrito  
da Freguesia de S. Izaquim do Bacanga  
28 de Novembro de 1901

As<sup>mos</sup> Ex.<sup>as</sup> Srs. Chefes de Polícia  
do Estado do Maranhão

Na presença de V. Ex.<sup>a</sup> e incluído  
duo, Silvino de Brito, conhecido por  
Pai de sa Page, a fim de responder de  
sua representação apresentada de a  
V. Ex.<sup>a</sup> por os meios moradores des-  
te lugar.

Saudos

Viríssimo Antonio da Costa

## Anexo 11

Abaixo assinado contra Silvino Jose de Brito.

Cópia

M<sup>me</sup> Sr. R. Chefe de Polícia. - Abaixo assina-  
 sionado, moradores de Bacanga, vimos re-  
 puzar a p<sup>o</sup> S<sup>o</sup> contra a indução de nome para  
 gar paci que ultimamente está residindo aqui,  
 no Bacanga fazendo profecia das esmolasm  
 nome do Espírito Santo e como seu produ-  
 eto serve para preparar seu palácio das  
 feiticarias denominada "Sanguli" como seu  
 procedente nos encommenda com toques de  
 tambor e rezas infernal sem podermos dor-  
 mirmos a noite, e seu individuo o cimar  
 serve de palanca obnata para insultar  
 a quelles que não adota as suas bandalhi-  
 xas, pedimos portanto a p<sup>o</sup> S<sup>o</sup> se dignar  
 dar retirada de qui de forma que poss-  
 mos viver tranquillo semoz com estimo de  
 p<sup>o</sup> S<sup>o</sup> Criado e Obrigado São Joaquin de Ba-  
 canga 26 de Setembro de 1901 - Assinados  
 Celestino Francisco de Campain, Paulino  
 José do Couto, José Campain de Souza, An-  
 tonio Antonio Campain, Silvestre Francisco de  
 Moraes, João Francisco Campain, Theodoro  
 Campain dos Santos, Augusto de qui Luiz Ba-  
 boyá Celestino Francisco Campain, Pi-  
 loyuno Antonio dos Santos, Ramon de qui do  
 Silos, Eugenio de Gloria Cyimo, Manoel Ce-  
 cilio Pires, Jannino Francisco Pires, Augusto José  
 dos Santos Pires Jannino Francisco Pires, Aug-  
 de Ralhim Campain Machado Manoel Ce-  
 cilio Pires, Silvino Eugenio de Muzui-  
 do, Augusto de Manoel Nestolino Pires  
 Eugenio de Jovino Cyimo, José Joaquin  
 Pires, Raymond, Beltrão da Silva Roberto Augusto

de Maximiano frei dos Santos Maymora, Estevão,  
 Camil Ribeiro, Leonardo Antonio Ribeiro,  
 Carmelino Luiz Montois, Manoel de Faria,  
 José Pereira do Prado, Frederico Antonio Lourenço,  
 José Reis, Regino Prestes, Pires, Pedro de  
 Almeida, Manoel Pereira de Silva,  
 Conf. Secretaria de Polícia do Estado  
 de Maranhão, 22 de Novembro de 1901.  
 Director, Adolpho Faria

Anexo 12

Mo. Exm. Senhor Doutor Chefe de  
Polícia de Catuço

Sin, por portaria  
Em 7 de Maio de 1907.  
Barbosa

Vizinho You, de Aquillo de quem se foy  
a Geringe Dirim Esperto de ante em Casa  
de sua residencia a para de seu pertubas  
no Corrente mes, inclusura abren-  
mento de mastra que se foy de  
essa festividade, a manha, as 14 horas  
da tarde no mencionado lugar  
repetidamente foy a 12<sup>ta</sup> de maio  
e para o fim requerido entretanto  
V. Ex. resolverá e que julgar se  
justo.

Atos Termos

Pello Depoimento

Barbosa 7 de Maio de 1907  
Barbosa 7 de Maio de 1907  
Barbosa 7 de Maio de 1907

## Anexo 13

Pacotilha (Edição nº 288) 06/12/1906 (página 3, coluna 2);

Pacotilha (Edição nº 289) 07/12/1906 (página 2, coluna 6)

Assunto: Sociedade Funerária/ Casa das Minas/ Justino Vieira de Santa Bárbara.

## Iniciação

Em casa de residencia das Minas a rua de S. Pantalão 199 teve lugar a 4 do corrente a iniciação da Sociedade Funeraria S. Barbara protectora das minas, e acha-se aberta inscripção de socio que queira escrever-se á vir ao largo de S. Thiago n. 12 todos os dias util das semanas para Enclusão de socio e aos Domingos das 2 horas em diante em residencia das minas.

Maranhão, 5 de Dezembro de 1906.

A Commissão

João Baptista Serra

Justino Vieira S. Barbara

Januario Francisco Oliveira

Hemeterio da Serra Ferreira

3849-2